

Este libro es un proyectil. Radicalmente anticapitalista, abraza el proyecto socialista, hace filas contra el imperialismo y denuncia los costos del dogmatismo y la dominación burocrática [...]. Los textos que lo integran convergen en el análisis de las relaciones entre política y cultura en Cuba en tiempos de revolución. Más que ejercicios intelectuales, son reflexiones y tomas de posición. Uno de los valores de sus páginas nace de esquivar las tan frecuentes dicotomías acierto—error y adentrarse, hasta el límite, en las complejidades de los procesos por un camino que busca continuidades, nexos, causas y consecuencias. No menos importante es la terca voluntad que da vida a este libro, empeñado en pensar, dialogar, intervenir, luchar. Quienes como su joven autor se deciden a defender el derecho a prestar el servicio intelectual para el cual se han formado, erosionan el mito de que esta revolución se teoriza solo desde el exterior, aunque más de una vez puedan sentir que entran en campo mirado bajo el fuego cruzado de los adversarios de ambas orillas.

Rolando González Patricio

RUTH
CASA EDITORIAL



ISBN 978-959-242-134-9



El continente de lo posible

Un examen
sobre la condición
revolucionaria

Julio César Guanche

Julio César Guanche — El continente de lo posible — Un examen sobre la condición revolucionaria

RUTH
CASA EDITORIAL

**El continente
de lo posible**

JULIO CÉSAR GUANCHE ZALDÍVAR (La Habana, 1974). Es licenciado en Derecho (1997). Terminó estudios de Maestría (2000). Es profesor adjunto de la Universidad de La Habana, donde ha impartido las asignaturas Historia del Estado y el Derecho en Cuba, Teoría del Estado y el Derecho y Filosofía del Derecho.

Desde 1998 hasta junio de 2001 laboró como director de la revista *Alma Mater*, órgano de la Federación Estudiantil Universitaria de Cuba. Entre julio de 2001 y enero de 2006, trabajó en el Instituto Cubano del Libro, donde dirigió, en diferentes periodos, la edición de la revista digital de cultura cubana *La Jiribilla*, y las editoriales Cubaliteraria (electrónica), de Ciencias Sociales y Científico-Técnica.

Ha obtenido varios premios de periodismo convocados en el ámbito nacional por la UPEC, la UNEAC y el Ministerio de Cultura. En el año 2001, obtuvo el Premio Memoria del Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau. Publicó, en el 2004, en la colección ediciones La Memoria de este centro cultural, el volumen *La imaginación contra la norma: ocho enfoques sobre la República de 1902*. En ese año alcanzó el premio nacional de ensayo Calendario, de la Asociación Hermanos Saíz, con el libro *La condición cubana: tres ensayos sobre la República*; y, en los años 2005 y 2006, de forma consecutiva, obtuvo mención en la modalidad de Ciencias Sociales del Premio Internacional de Ensayo de la revista cubana *Temas*, con "El camino de las definiciones: los intelectuales cubanos y la cultura en la Revolución, 1959-1961", y "El ejército de la libertad: el Directorio Revolucionario 13 de Marzo en la Revolución cubana", respectivamente. En 2006 publicó, en coautoría con Hilario Rosete Silva, el libro *El hombre en la cornisa*. En 2007 apareció de su autoría el volumen *En el borde de todo. El hoy y el mañana de la revolución en Cuba*, por la editorial Ocean Sur. Tiene en prensa, para su edición en 2009, *Mella: vidas rebeldes*, una antología de textos de este pensador marxista cubano.

Ha participado en numerosos eventos en Cuba y el extranjero. Sus textos han aparecido en Cuba, México, España, Brasil, Argentina y los Estados Unidos, además de hacerlo regularmente en sitios de información alternativa en Internet, como Rebelión y la Haine. Hoy labora como asesor del presidente del Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano de La Habana, es miembro del Consejo Editorial de las revistas *La Jiribilla* y *Ruth*, *Cuadernos de Pensamiento Crítico*, coordina la colección Biblioteca Marxista, de Ocean Sur, y es uno de los coordinadores del Taller permanente "Revolución bolchevique, historia de la URSS y Cuba. Análisis crítico socialista desde el siglo XXI".

El continente de lo posible

Un examen sobre la condición revolucionaria

Julio César Guanche



Edición: Pilar Jiménez Castro
Corrección: Guadalupe Pérez Bravo
Diseño de cubierta: Anabel Alfonso Suárez
Diseño interior y composición: Xiomara Gálvez Rosabal
Preprensa e impresión: Palcograf, Palacio de Convenciones

© Sobre la presente edición:
Instituto Cubano de Investigación Cultural
Juan Marinello, 2008
Ruth Casa Editorial, 2008

Agradecemos a Ruth Casa Editorial la autorización para publicar esta obra, aclarando que solo podrá comercializarse en el territorio nacional y su venta deberá ser únicamente en MONEDA NACIONAL. Este libro no puede ser exportado ni regalado a otras instituciones extranjeras, ni ofertado o expuesto en ferias internacionales o actividades culturales fuera del territorio de la República de Cuba.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin la autorización de Ruth Casa Editorial. Todos los derechos reservados en todos los idiomas. Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN 978-9962-645-33-7
ISBN 978-959-242-134-9

Ruth Casa Editorial
Calle 38 y Ave. Cuba
edif. Los Cristales, oficina no. 6,
apdo. 2235, zona 9 A, Panamá
alejandrosean@yahoo.com

Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello
Ave. Rancho Boyeros no. 63, Plaza de la Revolución,
La Habana, Cuba
cidcc@cubarte.cult.cu

Índice

La palabra (in)contenida. ROLANDO GONZÁLEZ PATRICIO / IX
Al lector / 1

Proyectos en debate: un socialismo cubano en plural / 5
El camino de las definiciones. Los intelectuales
y la política en Cuba
1959-1971 / 7

El pensamiento crítico y la crítica del pensamiento / 73
El tercer hombre / 75
Julio Antonio Mella: ¿Qué pasa en Cuba? / 87
Contra la herejía / 101
En el horno de los noventa / 113

La Isla como frontera / 123

Un viaje en soliloquio / 125
La idea de Cuba / 149

Cuba hoy: socialismo y revolución / 169

La autogestión del futuro / 171
La vida de nosotros / 182
Debatir es participar, participar
es intervenir / 191
El socialismo de la utopía / 213

La posibilidad (in)contenida

“El comunista que se vanagloriase de su comunismo simplemente por haber recibido unas conclusiones ya establecidas, sin haber realizado un trabajo muy serio, muy difícil y muy grande, sin analizar los hechos, frente a los que está obligado a adoptar una actitud crítica, sería un comunista muy lamentable.”

LENIN (1920)

Este libro es un proyectil. Sin proponérselo, su autor logra un disparo perfecto al corazón de un mito. Desde hace algún tiempo algunos adversarios de la Revolución Cubana, especialmente los más frecuentes en las pasarelas académicas, afirman que Cuba carece de nuevas generaciones de intelectuales, y/o que todos los que han alcanzado relevancia están fuera de la isla. La capacidad para hacer que el impacto —perforante, rompedor y explosivo— atraviese el blindaje mediático de esas afirmaciones proviene de la estatura ética e intelectual de su autor.

Julio César Guanche (La Habana, 1974) está muy lejos de ser un intelectual más, pero no es un caso aislado. Es otro de esos jóvenes nacidos varios lustros después de enero de 1959, por lo que no tuvo oportunidad de ser parte de la épica fundacional de la Revolución, publicar en Pensamiento Crítico, cortar caña en 1970, participar del Proceso de Rectificación o ser combatiente internacionalista. Sus batallas han sido otras. Más allá de las aulas universitarias, ha sabido construirse una formación teórica suficientemente sólida y distante de lo que uno de sus maestros ha denominado “la pereza intelectual del colonizado”. Radicalmente anticapitalista, abraza el proyecto socialista, hace filas contra el imperialismo y denuncia los costos del dogmatismo y la dominación burocrática.

Este libro, como su autor, echa su suerte junto al proyecto de liberación socialista. Los textos que lo integran, escritos entre 2002 y 2008, convergen en el análisis de las relaciones entre política y cultura en Cuba en tiempos de revolución. Más que reflexiones o ejercicios intelectuales, son tomas de posición.

Uno de los valores de sus páginas nace de esquivar las tan frecuentes dicotomías acierto-error y adentrarse, hasta el límite, en las complejidades de los procesos por un camino que busca continuidades, nexos, causas y consecuencias. Probablemente por eso evita el orden cronológico en que fueron escritos o aparecieron publicados, y sigue, entre zigzags, la flecha que lanzada desde los orígenes apunta al futuro.

La primera de las cuatro partes que dan cuerpo al volumen centra atención en los nexos entre los intelectuales y la política en Cuba durante el período 1959-1971. Con total organicidad, el autor expone sus ideas sin obviar aristas que desbordan la isla, los antecedentes históricos y políticos, o los precedentes intelectuales. Particularmente agudas resultan las apreciaciones acerca de los contextos, las fuerzas y las luchas que dieron lugar a las reuniones de 1961 y Palabras a los intelectuales. Desde su perspectiva, con aquel debate previo y las palabras de Fidel Castro, "la intelectualidad cubana ganó una definición democrática: no habría estéticas oficiales, ni corrientes teóricas podrían ser tomadas de modo excluyente respecto a otras visiones del mundo, salvo aquellas que atentaran contra las bases de la Revolución, lo que de hecho permitía una gran libertad creativa y la apertura del clima que pudiera garantizarla". Paralelamente, "el Gobierno Revolucionario ganó el derecho de controlar legítimamente el consumo de la producción cultural desde 'el prisma revolucionario'. Ambas ganancias se complementaban: entre la intelectualidad revolucionaria y el poder revolucionario había más que objetivos comunes, ambos no se veían como distintos". Otros serían los escenarios, y las (in)definiciones, cuando la balanza desfavoreció las razones del socialismo marxista de inspiración nacional y latinoamericana, ante el empuje del socialismo "marxista-leninista" de factura soviética.

Parte vital del análisis es el acercamiento a tres de las más relevantes polémicas de los años sesenta del siglo xx cubano: entre Ernesto Guevara y Carlos Rafael Rodríguez, en el campo económico; Alfredo Guevara y Blas Roca, en la órbita cultural; y la polémica sobre los manuales de filosofía en las arenas ideológicas.

La segunda parte del libro, entre el pensamiento crítico y la crítica del pensamiento, es en esencia una reflexión en cuatro momentos sobre el lugar del intelectual dentro del proceso revolucionario. Coincidentemente cierra el apartado el texto de Guancho que sirviera de prólogo a un libro de Fernando Martínez Heredia, quien en 1967, desde sus veintiocho años, advertía en las páginas de El Caimán Barbudo cómo el trabajador intelectual era "menospreciado habitualmente por la mayor parte de la propia clase dirigente, que no aprecia claramente el papel que desempeña en la integración de su hegemonía sobre la sociedad".

El tercer apartado, La Isla como frontera, se adentra en los enfoques foráneos sobre Cuba, su realidad y posibilidades. No es casual que comience con un duelo intelectual —ideológico y político— frente al prolongado soliloquio hegemónico, empecinado en devaluar los resultados de la transformación cubana, y continúe dialogando con los autores de una obra que, contra el sentido común occidental, busca entender lo que ocurre en esta esquina del mundo, sin resignarse al aburrido sumar o restar aciertos y errores.

El apartado final agrupa textos diversos acerca del socialismo y la revolución en la Cuba de hoy. Más allá de las múltiples aristas que el autor recorre, es posible identificar una inquietud central —y compartida— que aflora de diversos modos. Se trata de comprender hasta dónde estamos siendo capaces de reproducir el socialismo como continuidad revolucionaria, y en qué medida ciertos atajos pueden alejar del camino. El autor se pregunta acerca de la compatibilidad del marco sociopolítico, cultural y económico existente en su relación con la comprensión cultural sobre la vida deseable. No se trata de maquillar métodos arcaicos. El reto, a juicio de Guancho, está en "captar y conseguir reproducir, en un sentido revolucionario, las renovadas subjetividades existentes en una sociedad diversificada como la cubana. Si bien todo futuro está hecho de continuidades y de rupturas, es muy probable que el futuro de Cuba se encuentre más en su futuro que en la reedición de su pasado".

A la vuelta de algunas páginas, la idea reflota: “La agresión armada es una posibilidad bien cierta, pero su concreción depende de la conjunción de muchos factores, sin embargo, existe una agresión silenciosa y cotidiana, que restaura paso a paso valores capitalistas, y que solo puede ser resistida con construcciones políticas ampliadas y de contenidos socialistas en todas las esferas de la vida cotidiana de las personas”. Y, muy próximo al punto final, advierte también la posibilidad contenida pero irrefrenable de redescubrir, recuperar y enriquecer el socialismo: “Redescubrimos que socialismo significa socializar los medios de producir la vida y que comunismo es sinónimo de poder definir el significado de la vida”.

Otra contribución silenciosa de este volumen es reiterar la necesidad de escribir y reescribir la historia de la Revolución Cubana. La historia es mucho más que la fría acumulación cronológica de los grandes acontecimientos, aunque a veces no lo parezca. Cada época, y quien la vive, busca incorporar la experiencia precedente desde sus necesidades de transformación de los tiempo nuevos. No deberá extrañar entonces que una y otra generaciones se adentren libre y desprejuiciadamente en los vericuetos del pasado, sin la intención de dar las espaldas al futuro.

No menos importante es la terca voluntad que da vida a este libro, empeñado en pensar, dialogar, intervenir, luchar. Quienes como su joven autor se deciden a defender el derecho a prestar el servicio intelectual para el cual se han formado, erosionan el mito de que esta revolución se teoriza solo desde el exterior, aunque más de una vez puedan sentir que entran en campo minado bajo el fuego cruzado de los adversarios de ambas orillas.

ROLANDO GONZÁLEZ PATRICIO
Noviembre 25 de 2008

Al lector

Este libro reúne textos escritos entre 2002 y 2008. Todos fueron publicados, en papel o en medios digitales. Tienen un denominador común: el análisis de las relaciones entre política y cultura en Cuba, en el contexto de una Revolución. Ellos exploran una condición: qué es, o dónde está, lo revolucionario ante *la situación*.

Sabemos, por Aristóteles, que lo desproporcionado a la visión humana —como un animal enorme— no es feo ni bello, sino que solo puede apreciarse por partes. La historia vivida por la Revolución Cubana en los últimos cincuenta años es de una enormidad tal que muchas veces se muestra “desproporcionada” al ojo humano.

Pero este libro intenta alejarse de lo “bello y de lo feo”, de los balances de “triumfos y de errores”, tan comunes a la hora de interpretar Cuba.

En rigor, no me interesan los aciertos ni los errores, sino la forma en que estos son expresión de tomas de posición, de ideologías, de corrientes y contextos que les dieron sentido y garantizaron su pervivencia, favorecidos o no por las determinaciones del entorno —nacional y geopolítico— ante la coyuntura. Este empeño intenta analizar las continuidades, los nexos, las causas y consecuencias de procesos. Por ello, aquí analizo ideologías, posiciones y no la calidad de los éxitos o de las equivocaciones: la convivencia ideológica, la confrontación de posiciones al interior de la Revolución, los triunfos de una perspectiva respecto a otras; la diversidad actuante de la Revolución como cohabitación de proyectos que luchan entre sí por definir derroteros, allí donde se decide el espacio para actuar y el límite en el cual se concluye vencido. De aquí resulta el propósito de estas páginas: indagar sobre el continente —el límite— de lo posible en la condición revolucionaria.

II

Las soluciones encontradas a la tensión entre “el proyecto” y “el poder” a favor del desarrollo del primero, en un marco ideológico que legitima la existencia de un espectro político revolucionario y de una esfera pública socializada, constituyen la vigencia de una Revolución en cuanto alternativa.

La inexistencia de diferencias al interior de esa Revolución puede darse únicamente en una dimensión declarativa, pues tal ausencia tendría sentido solo en una situación de parálisis histórica —lo que es en sí misma una idea ahistórica.

Un proyecto revolucionario está obligado a superar su poder constituido al saber que su vigencia depende de ir más allá de ser “una alternativa” al sistema capitalista hasta convertirse de hecho en una antípoda respecto al conjunto de la vida vigente: un opuesto de carácter íntegro y radical.

La actualidad de la Revolución remite a que mientras más revolucionario sea el proyecto —en su idea y en sus hechos— menos puede el poder, su expresión constituida, agotar la totalidad de alternativas que se abren con la afirmación de una esfera pública revolucionaria.

El camino que desde la alternativa desemboca en la edificación de una antípoda, acaso sea la Revolución propiamente dicha, y pasará necesariamente por mantener abiertas las posibilidades de transformación en relación consigo misma, pues esa antípoda debe serlo respecto a la vida censada por el capitalismo, pero también a la imaginación sobre la vida que la propia Revolución irá produciendo.

III

Tengo la suerte de haber contado con grandes lectores y lectoras para estos textos, pero evitaré su mención. Si los

nombre, niego un presupuesto: los grandes lectores son todos aquellos que encuentren aquí preguntas, respuestas, alguna inspiración para reescribirlos.

Del mismo modo, los temas que trata este libro necesitan más que de “grandes” autores —que también—, *muchos* autores que discutan, hablen, opinen, escriban y publiquen sobre la historia de la Revolución Cubana en el siglo XX, quiere decir, que participen de la construcción ideológica de lo que entenderemos por Revolución en Cuba en el siglo XXI.

Este libro es también un esbozo; un mínimo, si alcanza a serlo, rasguño en la piedra: una voz alzada contra silencios en los cuales no me reconozco o contra ruidos ensordecedores, en los que tampoco consigo habitar.

JULIO CÉSAR GUANCHE
La Habana, 12 de agosto de 2008

**PROYECTOS EN DEBATE:
UN SOCIALISMO CUBANO EN PLURAL**

**PROYECTOS EN DEBATE:
UN SOCIALISMO CUBANO EN PLURAL**

El camino de las definiciones. Los intelectuales y la política en Cuba 1959-1971*

I. Las raíces del consenso

El 30 de junio de 1961, al tiempo que Fidel Castro concluía sus reuniones en la Biblioteca Nacional con una nutrida representación de intelectuales cubanos, salía de la ciudad, por la puerta de servicio, la idea de la “alta cultura”, que si había gozado de tradición letrada en la República burguesa ahora se veía obligada a tomar el camino hacia Varennes. Aunque casi ninguno recorrió la Isla en la Caravana de la Libertad, los intelectuales cubanos habían festejado mayoritariamente el triunfo revolucionario, como no podría ser de otro modo, y habían visto cambiar a un ritmo vertiginoso el contenido de lo que habría de entenderse por “cultura” en Cuba.

Con la Revolución, el sistema democrático burgués, la idea misma de la democracia, el papel del intelectual como élite letrada y la propia idea de la cultura fueron echados

* La primera parte de este texto obtuvo mención en el Concurso Internacional de Ensayo convocado por la revista cubana *Temas*, edición 2004, y fue publicado, con el título “El camino de las definiciones. Los intelectuales y la política en Cuba. 1959-1961”, en: *Temas*, no. 45, enero-marzo de 2006. La versión completa fue publicada en: <http://amauta.lahaine.org/articulo.php?p=15&more=1&c=1>. Con este texto intenté, sin comprender entonces del todo la magnitud de lo que el tema ponía en relación, presentar una interpretación —que hoy veo “juvenil” pero que sin embargo puedo aceptar— no solo sobre la cultura revolucionaria sino sobre el perfil de la Revolución en Cuba, que me generó debates intensos con diferentes personas y los enriquecimientos y confrontaciones consiguientes. Hoy lo escribiría de otro modo, pero actué con rectitud haciendo tal esbozo en ese momento en que, para algunas personas que estimo, echaría agua al molino de los críticos de la Revolución y de sus “errores”. Finalmente, he decidido publicarlo en papel porque la compañía que encuentra en otros textos de este libro explicará mejor sus intenciones y, sin excusarlas, calzará alguna de sus limitaciones. En

al destierro por los nuevos habitantes de la ciudad política. Desde el inicio de la Revolución de 1959, y en su proceso, la creación de la nueva sociabilidad pasó en la práctica por la refutación del pasado, hecho que devino categoría central de la nueva cultura política. La pérdida del respeto hacia el pasado propició, sobre todo, la rebelión cultural contra la propiedad privada y la caída de toda la fuerza simbólica que podía denotar aún la democracia representativa. La ruptura de las jerarquías sociales, el igualitarismo —que ya existía en parte de la cultura política cubana y vino a realizarse con la Revolución—, la concesión de la propiedad sobre la tierra y la vivienda a grandes segmentos poblacionales, la apropiación de la ciudad como espacio público real, la salida de los y las adolescentes del claustro familiar y su entrada masiva al ruedo de lo social, la universalización de la enseñanza, la relativa paridad de los ingresos, la socialización de la economía, la abolición (más tardía) de la propiedad privada y su conversión en propiedad personal, el involucramiento activo en la política, la fuente popular del poder, la nueva escala de ascenso social que se instauraba, junto a la bancarrota de las clases políticas y económicas hasta ese momento dominantes, irían creando una nueva cultura en Cuba.

La Revolución heredó una escisión entre política y cultura, o más bien entre los intelectuales y la política oficial, que le garantizaba la “in-contaminación” de la mayoría de los intelectuales con el régimen anterior. Si la política había trocado “la fede por la sede”, y lo ungido por ella era convertido al barro de la corrupción, era preciso buscar en la cultura los “cotos de mayor realeza”. El repliegue de muchos intelectuales hacia el territorio exclusivo de la cultura constituyó en esa hora una definición: un nihilismo hacia la política que hacía las veces de resistencia cultural.

¿Y si fuera una huella?, Ediciones Autor, 2008, acaba de aparecer una carta que Alfredo Guevara me dirigiera a propósito de este texto, y mi respuesta correspondiente, intercambio que aquí quiero volver a agradecer. (Nota del autor, en 2008.)

Antes, la década de 1920 había conseguido la reunión de la política y la cultura, al punto en que una no hubiese podido avanzar sin la otra. De no existir un cambio político esencial —del cual son epítomes, por ejemplo, la creación de los movimientos estudiantil, obrero, comunista, femenino, así como la consolidación de la idea del antimperialismo sobre la del antingerencismo— la cultura no se hubiera encontrado con la vanguardia y hubiera seguido en los predios estéticos del siglo XIX. De hecho, en Cuba, a diferencia de otros movimientos culturales de la primera mitad del 1900, la renovación de los años veinte no fue anunciada por un Manifiesto, sino por una protesta cívica. El movimiento intelectual cubano moderno nació así *in medias res publicas*. La fractura entre cultura y política, entre el intelectual y el poder oficial, sobrevendría después de los años cuarenta con la caída de una tesis de Revolución Cubana: la Revolución “Auténtica”.

La Revolución de 1930 había fundado una nueva esperanza en Cuba: se constituyó en el capital simbólico de los cubanos, el evento al que se referiría la mayor parte de los programas partidistas, la instancia del prestigio histórico de los políticos y la herencia de donde provino al fin el mayor mito político de la Cuba republicana burguesa: la Constitución de 1940.¹

El “Autenticismo” fue la corriente política que se identificó como principal legataria de los postulados del treinta: prometió justicia social y prosperidad económica, lo cual no obstante debió esperar pacientemente hasta 1944 para triunfar en elecciones. Después de conseguirlo, se fue al despeñadero de la corrupción y su hija bastarda, la “Ortodoxia”, intentó capitalizar la frustración alimentada en el “relajo en el que se ha convertido la vida nacional”.

¹ Esta Revolución destruyó varios relatos centrales en la cultura política cubana. Dentro del repertorio de las opciones políticas desaparecieron, o se atenuaron, entre otros tópicos, el carácter primitivo de la dependencia hacia los Estados Unidos, la estructura oligárquica del Estado, el liberalismo económico, la tradición anarquista del movimiento obrero, la lucha armada como camino para la toma del poder y la hegemonía de la generación del mambisado y de la vieja clase política.

El cisma entre los intelectuales y el poder avanzaría en los años cincuenta con la política cultural formulada por Fulgencio Batista, a través del Instituto Nacional de Cultura, que no pudo, por más que lo intentó, contar con lo más valioso de la creación cubana, desde Alicia Alonso y Wifredo Lam, hasta José Lezama Lima y Alejo Carpentier, unos en Cuba y otros en el extranjero, distantes siempre del Palacio Presidencial. El espectáculo mostrado por la política oficial en el lapso no podía ofrecer a un espíritu elevado otra conmiseración que el consuelo de las almas tristes, que encontraron su ruta hacia Damasco, su mejor definición, en la oposición más o menos indirecta a Batista, o en la clásica torre de marfil.

En Cuba, aunque la hegemonía burguesa se complejizó en gran medida después de 1930, no llegó a estructurarse un bloque histórico con suficiente consenso como para que su clase política dispusiera de estabilidad. “La historia social enseña que no hay política social sin un movimiento social capaz de imponerlo”, la idea de Bourdieu, se verificó en la isla *ad pidem litterae* y puede extenderse al campo de la cultura. Si la acción de masas obligó a la política a que las tuviera en cuenta, la actividad de los intelectuales formuló distintas refutaciones de la política y la cultura oficiales de la República burguesa, y sostuvo espacios de apertura en medio de grandes dificultades. Las posiciones en Historia de Raúl Cepero Bonilla, Carlos Rafael Rodríguez o Rafael Soto Paz; ciudades letradas como *Nuestro Tiempo*, *Orígenes y Ciclón*, y la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación bajo el mandato de Raúl Roa, son ejemplos de ello. Con todo, el discurso intelectual sobre la frustración nacional, localizable desde la segunda década del siglo xx en buena parte de la producción cultural cubana, aunque había adelantado mucho en la denuncia de los males de la República burguesa, no pudo avizorar en los años cincuenta la crisis mayor de la hegemonía republicana. Sin embargo, la implicación de los intelectuales en el entramado institucional de la cultura, fuera en las cátedras universitarias, la Universidad del Aire o la Sociedad Nuestro

Tiempo, expresó un estado de descontento y frustración que a la larga condujo a la mayoría de los intelectuales cubanos, de Jorge Mañach a Virgilio Piñera, a adscribirse al triunfo del primero de enero de 1959 —aunque la creación del campo cultural que haría confluír a la izquierda con el marxismo después de 1959 fuese al fin un asunto mucho más complejo.

Radicalización y rupturas

Los intelectuales cubanos no se hallaron en 1959 ante una Revolución triunfante que les impusiera tomas de posición ideológica. En la fecha, no existían tradiciones ideológicas reconocibles en el campo político cubano, sino más bien afinidades político-electorales desde el punto de vista partidario. La ideología que ostentaba en Cuba el mayor peso simbólico en el campo de la política práctica era el nacionalismo, específicamente en su variante reformista —aunque en el plano de la cultura política las ideologías del liberalismo y el socialismo también jugasen un papel importante. De esa manera, una revolución nacionalista como la de 1959 no podía hacer otra cosa que congregarse el apoyo de la mayor parte del arco ideológico nacional y arrastrar consigo al pleno de los intelectuales que llevaban buena parte de sus vidas denunciando la existencia de una patria sin nación.

La polémica de la hora, sobre el carácter de la ideología revolucionaria no era exclusivamente una cuestión teórica: buscaba interpretar el margen de lo aceptable ideológicamente dentro de esa Revolución. Lo que para Che Guevara era “un nacionalismo de izquierda”, para Jean Paul Sartre “una Revolución sin ideología” y para Fidel Castro “una Revolución verde como las palmas”, dejaba abiertas las posibilidades para que en el año 1959 la mayor parte de los sectores del país se sintieran incluidos en el hecho revolucionario. Los intelectuales cubanos, los cubanos mismos, tenían ante sí un Nuevo Mundo que debían, al unísono,

imaginar y construir. La Fundación de la Imprenta Nacional, la creación del ICAIC y de la Casa de las Américas, la campaña de alfabetización, el plan de becas del Gobierno Revolucionario, la nacionalización de los medios masivos de comunicación —tras marcharse del país los propietarios de la mayor parte de ellos—, el apoyo otorgado por el Gobierno Revolucionario al Ballet de Cuba, al Conjunto de Danza Moderna, a la Orquesta Sinfónica y a la Biblioteca Nacional, la proyección de construir la Academia de Artes, entre otros muchos eventos; hacía suponer que todo era posible en Cuba menos la oposición de los intelectuales a la Revolución. Pero la historia, como le había dicho Alexander Blok a los intelectuales rusos a propósito de la Revolución, había puesto una auténtica bomba sobre la mesa. Los que habían tomado el poder en Cuba no constituían una familia ideológica: ni provenían de un partido organizado para la Revolución, ni habían transitado el camino de la subversión con óptimas relaciones entre sí, ni los manifiestos que habían rubricado de conjunto eran tan precisos como para comprometerlos en algo tan esencial como las formas, las vías, de construir una Revolución en Cuba. El triunfo cubano no fue la excepción a la regla de que la victoria no tiene un rostro hermoso. La obertura al combate entre la Montaña y la Gironda cubanas se produjo con las escisiones del Movimiento Revolucionario 26 de Julio (M-26-7), el proceso a Huber Matos, la traición de Pedro Díaz Lanz y la sustitución de varios ministros del Gobierno Revolucionario, pertenecientes al ala del M-26-7 contraria a la ideología del socialismo soviético —representada en Cuba por el Partido Socialista Popular—, pero quizás el combate final, donde se harían ya completamente explícitos ganadores y perdedores en esta nueva etapa, comenzó a librarse en la Biblioteca Nacional, en reuniones celebradas los días 16, 23 y 30 de junio de 1961, devenidas teatro de operaciones de la batalla por el control de la cultura, pero también, y sobre todo, por el control del rumbo revolucionario. El año 1961 es a la Revolución Cubana lo que 1793 a la Francesa. Si en este año la Montaña se salió

de la moderación impuesta por el equilibrio de poderes y el vacío ideológico y se radicalizó a un ritmo violento de cambios; acabó con la estructura económica del *ancien régime*, suprimió sin indemnización los restos de derechos feudales, confiscó las posesiones de los emigrados, ejecutó a María Antonieta y a los girondinos, triunfó sobre los insurrectos de la Véndee, y llevó adelante el movimiento de descristianización,² en 1961, por su parte, se estrelló la “indefinición ideológica” de la Revolución Cubana: los Estados Unidos rompieron relaciones diplomáticas con Cuba, se promulgó la ley de nacionalización de la enseñanza, se expulsó al clero falangista, se desarrolló la campaña nacional de alfabetización, se venció en las arenas de Playa Girón a un ejército organizado y financiado por los Estados Unidos, se proclamó el carácter socialista de la Revolución y comenzó en escala el intercambio comercial y económico con la Unión Soviética imprescindible para la sobrevivencia de la Revolución.

La dirigencia Revolucionaria Cubana no estaba dispuesta a reeditar el error común a los jacobinos, a los decembristas rusos, a los Levellers ingleses, e incluso a los bolcheviques de la primera hora: pretender hacer una revolución social desde una vanguardia revolucionaria, sin una clase revolucionaria que la apoyase. A tal fin, había ya nacionalizado, antes de abril de 1961 y en el marco de la escalada agresiva de los Estados Unidos hacia la Revolución, los grandes sectores de la economía: la tierra, la refinación de petróleo, el azúcar, la electricidad, los teléfonos, la vivienda, el cemento, la banca, el comercio exterior, y si ello se había producido antes de proclamarse socialista la Revolución, las aprehensiones hacia la Revolución encontraban la misma justificación con la que se criticaba desde el inicio el talante socialista de la Revolución de Octubre.

Con todo, el socialismo no era una doctrina desconocida en Cuba. La Revolución de 1930 había provocado que

² Ver *La Revolución francesa en sus textos*, estudio preliminar, traducción y notas de Ana Martínez Arancón, Tecnos, Madrid, 1989, pp. XXIV y XXVI.

se abrieran paso diversas ideas del socialismo, pues “lo social” pasó a formar parte desde entonces de casi todos los programas partidistas. De la especie de socialdemocracia del Partido Revolucionario Cubano (Auténtico) —cuyo lema era “nacionalismo, democracia y socialismo”— al socialismo marxista-leninista del Partido Comunista/Partido Socialista Popular, pasando por las formulaciones socialistas de Joven Cuba y del Directorio Revolucionario en 1956, la diversidad de modos de entender el socialismo poseía en la Isla un vasto territorio. Pero, al mismo tiempo, el anticomunismo también jugaba con eficacia el papel a él asignado durante la Guerra Fría, de modo que la variante socialista-comunista era rechazada en la construcción de las preferencias ciudadanas. El temor a que los ideales democráticos y humanistas de la Revolución fuesen “traicionados” y la Revolución fuese arrojada al regazo del comunismo internacional —otra vez las imágenes del Gran Miedo y el Terror blandidos ahora por los jacobinos del trópico, utilizadas también por los formuladores norteamericanos de política exterior— comprendía tanto a socialistas antiestalinistas como a revolucionarios antisocialistas. Las reuniones con los intelectuales en la Biblioteca Nacional expresarían estas tensiones de modo ejemplar. Convocadas en principio por la negativa del ICAIC a distribuir la película *PM*, de los realizadores Sabá Cabrera Infante y Orlando Jiménez, después de ser exhibida en el espacio Lunes en Televisión, y discutida en una reunión en Casa de las Américas convocada por el Consejo Nacional de Cultura, la modesta obra sobre los bajos fondos habaneros se constituyó en piedra de escándalo, pero de ningún modo en la causa más profunda del evento. En la superficie, ese móvil parecía ser el fantasma del estalinismo, que recorría Europa como lo hacía cien años atrás el Comunismo. Para algunos, la censura a una obra de arte marcaba el inicio de la conquista del espacio político cubano por la ideología y la práctica del estalinismo, preocupación expresada en una pregunta crucial —representada gráficamente, a posteriori, en el miedo que manifestó sentir Virgilio Piñera en su in-

tervención—: ¿cuáles serían los límites de la creación intelectual en la Revolución?

Sin embargo, la causa esencial de las discusiones ventiladas durante esa suerte de Yenán cubano deben buscarse en otro plano: en la relación entre: a) la necesidad de la Revolución de sobrevivir; b) el derecho a (y el poder de) definir qué significaba la Revolución; y c) a quién correspondería la libertad de opinar sobre (y juzgar a) la Revolución.

La dilucidación de estas cuestiones ha de tomar en cuenta el marco de la Revolución, de las circunstancias que encaraba su continuidad y fortalecimiento, para poder entender el contenido práctico de esas cuestiones en las condiciones específicas de un país en revolución, y dentro del contexto de un conflicto esencial con la principal potencia imperialista mundial, con la que Cuba nunca pudo sostener en su historia hasta ese momento, otra relación que la de la dependencia; conflicto que con la Revolución se agravaría hasta su máxima escala.

Al decir en el discurso de clausura de aquellas reuniones —archiconocido como “Palabras a los intelectuales”— que “nuestra preocupación fundamental ha de ser la Revolución”, Fidel Castro no establecía una jerarquía, una prioridad en la atención a los problemas planteados por la Revolución, sino que consideraba en peligro la Revolución misma, y convocaba a defenderla desde ese presupuesto: “Cuál debe ser hoy la primera preocupación de todo ciudadano? ¿La preocupación de que la Revolución vaya a desbordar sus medidas, de que la Revolución vaya a asfixiar el arte, de que la Revolución vaya a asfixiar el genio creador de nuestros ciudadanos, o la preocupación de todos no ha de ser la Revolución misma?”³

En general, el entramado geopolítico que contextualizaba la Revolución Cubana abría escasas alternativas para un régimen político de vocación independiente. Sobre Cuba presionaban factores estratégicos de importancia

³ Fidel Castro, “Palabras a los intelectuales”, en: *Revolución, Letras, Arte, Letras Cubanas*, La Habana, 1980, p. 10.

trascendental: por una parte, la política de coexistencia pacífica de la URSS, reformulación de la doctrina del “socialismo en un solo país” —que en los hechos implicaba no atacar para no ser atacado, y conllevaba la renuncia a la condición internacional, y por ende internacionalista, del socialismo—, hecho que llevó a la URSS a no reconocer que una Revolución socialista se verificaba en Cuba hasta 1962—; y, por otra parte, las crisis de Laos y el Congo que ocupaban, junto con Cuba, el centro de atención de la administración norteamericana hacia el Tercer Mundo, y significaban, en el caso de triunfar el Pathet Lao, la pérdida de todo el sureste asiático para el “Mundo Libre”, según la expresión de Eisenhower, y, en el caso de una victoria para la causa del Congo Belga, el triunfo de una posibilidad revolucionaria “en el eslabón más débil de la cadena imperialista”, según expresión del Che Guevara, posibilidad que él personalmente intentó adelantar con la experiencia guerrillera que organizó en ese país. Las reacciones a estos escenarios fijaban un marco en extremo peligroso para la revolución triunfante en la mayor de las Antillas, como se verificaría en alto grado con la Crisis de los Misiles.

Las agresiones armadas a Cuba, la puesta en marcha del bloqueo económico, financiero, diplomático, comercial y los atentados y sabotajes contra la economía y la población civil, la organización de guerrillas contrarrevolucionarias; hechos que generaron una conciencia de plaza sitiada entre los cubanos, e hicieron de la defensa de la Revolución una obligación de todos los revolucionarios; están todos hartamente documentados como para ensayar aquí un inventario.⁴ Después del triunfo inicial de 1959, pero sobre todo después de la Crisis de los Misiles y de lemas coreados como “Nikita, mariquita, lo que se da no se quita”, la soledad de Cuba alcanzaba su tragicidad mayor.

⁴ Por esta razón, de los tres corolarios que señalo como resultantes de la discusión que produce “Palabras a los intelectuales”, solo desarrollo en epígrafes independientes los dos últimos señalados: lo que llamo “el derecho y el poder de definir lo revolucionario” y “la libertad de opinar sobre (y juzgar a) la Revolución”.

El derecho y el poder de definir lo revolucionario

“La definición de qué iría entendiéndose por *lo revolucionario*”, el segundo de los corolarios que he extraído de “Palabras a los intelectuales”, marchó a la par de la nueva socialización revolucionaria y del acomodo político de las diversas organizaciones que llevaron —con su aporte desigual a la victoria— al triunfo de enero Manuel Urrutia Lleó fue el único funcionario nombrado con anterioridad a 1959 en un cargo de la Revolución, al ser anunciado desde la Sierra Maestra como presidente del futuro Gobierno Provisional, con esta excepción nadie sabía qué le depararía el destino de la subversión. Todos tenían, o creían tener, el mismo derecho a participar del poder que la Revolución había conquistado con el apoyo de todos. Las relaciones de fuerza dentro de la Revolución se establecerían a partir de las nuevas circunstancias creadas, y el poder de las organizaciones se amplió, redujo o quedó destruido en un proceso en el cual el expediente de la lucha insurreccional no fue tomado en cuenta con exclusividad al ocupar los nuevos espacios.

El M-26-7, que llevó el peso fundamental de la lucha y aportó la estrategia de la victoria, constituía una masa irregular desde el punto de vista ideológico, capaz de contener el anticomunismo de Huber Matos y el procomunismo de Ernesto Che Guevara, pasando por el nacionalismo revolucionario de Faustino Pérez o Armando Hart y las ideologías del Movimiento de Resistencia Cívica, el Frente Obrero Nacional, Mujeres Opositoras Unidas, entre otras organizaciones que guardaban relación con el M-26-7.

El Directorio Revolucionario, representante de la herencia de los estudiantes cubanos, con ideales avanzados, y que contaba con sus acciones en la clandestinidad, el asalto a Palacio Presidencial en 1957, y la lucha guerrillera en el Escambray en 1958; viviría su ocaso progresivo a partir del 8 de enero de 1959, cuando fueron cuestionados públicamente por ocupar el Palacio Presidencial, la

Universidad de La Habana y el cuartel de San Antonio, entre otros enclaves.

El DR se incorporó primero a las ORI, creadas en 1961 y luego se fundió junto con el Movimiento 26 de Julio y el Partido Socialista Popular (PSP), en el Partido Unido de la Revolución Socialista de Cuba, el 26 de marzo de 1962.⁵ El Partido Socialista Popular, de filiación stalinista como la gran mayoría de los partidos comunistas de entonces, había desarrollado una intensa labor entre las masas trabajadoras del país, y con ello había contribuido a re-crear la tradición revolucionaria de justicia social y de necesidad de cambios, sin la cual una insurgencia armada no hubiese podido triunfar en Cuba en solo dos años, tradición que contaba con la historia de los soviets creados en los centrales azucareros en los años treinta y con las figuras cimeras de Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena y Jesús Menéndez.⁶ La idea de que un “grupo de revolucionarios pequeñoburgueses fuera lo suficiente (sic) firme para mantener una revolución antimperialista y transformarla después en la Revolución socialista”⁷, que aparece en las Tesis de Enero de 1959 del PSP, les parecía a los comunistas cubanos tan inviable y errada como les pareció a Lenin, a Pléjanov y a Mártoov la experiencia de los terroristas revolucionarios rusos, solo que a diferencia de los líderes bolcheviques, los comunistas cubanos no se embarcaron en una lucha que pasara por el terreno de las armas —amén de iniciativas seguidas a partir de la segunda mitad del

⁵ El DR supo dejar atrás la diferencia expresada en enero de 1959, sus dirigentes fundamentales acordaron en un principio pasar a las filas del Ejército Rebelde, en su mayoría no ocuparon cargos de importancia en el Gobierno y se mantuvieron leales a la Revolución desde posiciones secundarias.

⁶ Ver Saverio Tuttino, *Breve historia de la revolución cubana*, traducción de Ana María Palos, Editori Riuniti, Roma, 1966, pp. 150 y 151.

⁷ Carlos Rafael Rodríguez, “Sobre el nuevo Comité Central y el ‘fraccionalismo’ de los ‘viejos comunistas’”, en: *Letra con filo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983, t. 2, p. 441.

año 1958 como la de enviar a Carlos Rafael Rodríguez a la Sierra Maestra y el hecho de aceptar el alzamiento de Félix Torres en Las Villas. En los meses finales de 1958, la línea general del PSP consistió en colaborar con la principal organización que estaba ganando la guerra, pero no integrarse plenamente a la lucha insurreccional. Antes, y al modo de los socialdemócratas rusos, los comunistas cubanos habían denunciado el “terrorismo”, por obstaculizar la ampliación del movimiento de masas, y condenaron como putshistas acciones tanto del M-26-7 como del Directorio Revolucionario. Ya entrado el año 1959 una autocrítica de Blas Roca reconocería los errores cometidos por su Partido y se afianzaría su integración a las tareas revolucionarias.

Destruídas las organizaciones antibatistianas que se opusieron rápidamente a la Revolución, con el DR sin mayor peso político y el PSP con su base social reducida mayormente a sectores obreros, el M-26-7 era el llamado a representar y definir la Revolución. Ahora, si bien en su respuesta a la Junta de Miami, Fidel Castro había establecido que su Movimiento ostentaba legítimamente la representación de la Revolución, también había afirmado que este no participaría en el Gobierno Revolucionario.⁸ En cumplimiento de ese enunciado, con el triunfo revolucionario no se confirió el poder ni al M-26-7 ni a organización política alguna, como vía para mantener el consenso y evitar los conflictos que

⁸ “Porque en definitiva: ha sido solo el movimiento 26 de Julio quien ha estado y está realizando acciones en todo el país; han sido solo los militantes del 26 de Julio quienes trasladaron la rebeldía de las agrestes montañas de Oriente a las provincias occidentales del país; son únicamente los militantes del 26 de Julio quienes llevan a cabo el sabotaje, ajusticiamiento de esbirros, quemas de caña y demás acciones revolucionarias (...).

”Decir todo esto, habrá quien lo entienda una arrogancia; pero es que además ha sido sólo el movimiento 26 de Julio quien ha declarado que no quiere participación en el Gobierno Provisional y que pone toda su fuerza moral y material a disposición del ciudadano idóneo para presidir la provisionalidad necesaria.” Fidel Castro, “Carta de 14 de diciembre de 1957”, en: *Selección de lecturas de Historia del Pensamiento Político cubano*, Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía e Historia, La Habana, 1989, pp. 210 y 211.

sin duda se generarían, o en su caso agravarían, entre las distintas organizaciones y se conservaron las garantías de poder necesarias a través del Ejército Rebelde. Asimismo, después del triunfo revolucionario, la propia heterogeneidad del M-26-7 se ajustaría progresivamente al pensamiento político re-creado en la Sierra Maestra, que heredaría en lo adelante todas las tradiciones revolucionarias, nacionalistas y populistas cubanas: heredaría a Chibás, al Movimiento Nacionalista Revolucionario, al DR y a los comunistas.

De este modo, el énfasis puesto en el contenido “humanista” de la revolución triunfante en 1959, constituía una declaración de contenido abierto, que buscaba una base de apoyo y no exigía tomas de posición que alienasen del triunfo a fuerzas significativas. Sin embargo, la escalada de radicalizaciones de la Revolución frente a la política de agresiones de los Estados Unidos y el contexto político internacional, habían puesto a Cuba, sin desearlo de inicio ninguna de las dos naciones, en el camino de la Unión Soviética. Esta sola circunstancia otorgó *motu proprio* un nuevo rol al PSP. La representación de la Revolución, ejercida a nombre del Gobierno Revolucionario, contó cada vez más con los comunistas, que supieron cómo fortalecer su posición al interior del país haciendo uso de toda su experiencia política y de sus relaciones para cimentar el camino hacia la URSS, como garantía de la sobrevivencia de la Revolución.

Esta cuestión estaba en el fondo de las discusiones sostenidas en la Biblioteca Nacional en junio de 1961. El Consejo Nacional de Cultura, brazo de la Comisión Cultural del PSP, era la encarnación en tierra cubana del espíritu del socialismo eslavo. Por su parte, el M-26-7 no podía ocultar la presencia entre su membresía de una ideología *antipesepista* en un caso, pero asimismo *anticomunista* en otros, renuente a cada nuevo avance de las figuras del PSP hacia la toma de decisiones. El Gobierno Revolucionario encontraría de este modo su Rubicón en la Biblioteca Nacional: a quiénes dejaba en el camino y con quiénes continuaba adelante.

La discusión suscitada alrededor de *PM* en la Biblioteca Nacional concluyó con el cuestionamiento íntegro a la

constelación ideológica del filme, la misma del semanario *Lunes de Revolución*, del periódico *Revolución*, y, en su conjunto, de toda un ala del M-26-7. Como parte de ese proceso, esa zona, liderada por Carlos Franqui, protagonizaba a su vez una batalla por el control de la cultura, de la cual eran *PM* y *Lunes* instrumentos indirectos en la vía de ganar el poder político que contribuyera a ganar el rumbo de la Revolución. La respuesta a la existencia de esa conflagración la dio Fidel Castro en el discurso de clausura de esas reuniones en un doble plano: político e ideológico. Desde el punto de vista político proclamó que no se podía “armar a unos contra otros”, refiriéndose a los ataques de *Lunes de Revolución* contra miembros del grupo Orígenes o contra Alicia Alonso; pero en los hechos debió desarmar precisamente a unos contra otros: esto es, privar de sus medios de expresión a esa ala que decía presentar batalla “a los comunistas” y traía la “desunión” en el medio intelectual. En el plano ideológico, pudo afirmar el carácter abierto de la Revolución y presentar esa exclusión como una necesidad de la Revolución en beneficio de todos.

La polémica con *Lunes* expresó a su vez también un doble plano: estético y político. Desde el punto de vista estético simbolizó la lucha entre tradiciones culturales diversas: los seguidores de la cultura de la vanguardia norteamericana en su reacción contra la caducidad del espíritu burgués, influenciados por la vertiente *beatnik*, del “contra todo y contra todos”, según les imputara José Antonio Portuondo; y, por otra parte, los seguidores de la cultura europea o específicamente panhispana. O, dicho de otro modo, los críticos del barroco como suerte de Medioevo estético, impugnación que arrastraba con todo el pasado poético nacional para “poner en su lugar” la poesía, *versus* los que encontraban en esta posición no más que una nueva formulación de la antiquísima tradición del parricidio de las influencias y las herencias mayores, que buscaba ejecutar al padre, y de paso quizás al conjunto del pasado.

Desde el punto de vista político, *Lunes* expresaba un grupo de poder independiente. El reconocimiento de la

legitimidad para operar desde esa independencia habría puesto en solfa el modelo de formación de opinión pública que se venía gestando en Cuba en el contexto de las necesidades de la sobrevivencia de la Revolución, basado en la centralización de las instancias discursivas. Uno de sus críticos, de antiguo militante del PSP, el crítico y ensayista José Antonio Portuondo, le criticaba a *Lunes* seguir “la onda de afuera”, en una especie de neocolonialismo cultural, pero lo cierto es que *Lunes* era el órgano oficial de la indefinición propia de la Revolución hasta 1961.

La reunión de la Biblioteca Nacional no haría las veces del Congreso de 1903 del que emergió la división entre bolcheviques y mencheviques. Como resultado de la operación ideológica realizada en la Biblioteca Nacional alrededor de *Lunes*, eran todos y no una parte quiénes podrían definir el contenido de lo revolucionario. Esa connotación de *todos*, idea-fuerza de cualquier revolución pretendidamente social, que en Cuba tiene sus raíces en José Martí, traería diversas consecuencias. ¿Quiénes eran *todos*? ¿Los presentes en la reunión, los intelectuales en general, los intelectuales revolucionarios? La definición de Fidel no se dirigía solo al campo intelectual, sino al conjunto de la política: *todos* eran los revolucionarios. Quiere decir, la cuestión cubana no se dirimiría entre Diggers contra Levellers, o entre bolcheviques contra mencheviques, aunque tampoco entre Zinoviev contra Bujarin, o entre Trotsky contra Stalin: se prohibía por los revolucionarios cualquier tipo de oposición a sí mismos. Como el otro del *todo* es la nada, pero también el propio *todo*, quienes se salieran del todo sin mayores desavenencias caerían en un no-lugar, quienes se apartaran más ruidosamente pasarían directamente al otro *todo*: el enemigo. Esa línea divisoria no mostró entonces todo el filo de su determinación, gracias al consenso entre intelectuales y Revolución, pero traería consecuencias adversas en el futuro por el filo no menor de su *discrecionalidad*. El *todo* devenía un patrimonio político de los revolucionarios: ofrecía la mayor libertad para actuar y también permitía legitimar la prohibición de las

conductas impropias, colocaba en el plano del arbitrio político el ejercicio de ciertos derechos, y aseguraba algo fundamental: la Revolución era capaz de integrar a todos los que no renunciaran “incorregiblemente” a ella. La ideología de la Revolución aseguraba no estar reñida ni con el cristianismo, ni con el arte abstracto, ni con el cine polaco, ni con los recolectores de bayas en tiempos de revoluciones, solo con la contrarrevolución.

“Dentro de la Revolución todo, contra la Revolución nada”, la frase emblemática de Fidel Castro que ha funcionado como resumen de la política cultural revolucionaria, no respondía tan solo a la pregunta que en tal sentido formulara durante la reunión el escritor Mario Parajón, sino una declaración de la *posibilidad* y de su *límite*: la *posibilidad* de entender la creación artística, y con ella la Revolución y el socialismo, desde posiciones diversas —con la afirmación consiguiente de un derecho al desacuerdo entre los revolucionarios—, y el *límite* de considerar el control político de qué era entendible por *lo revolucionario* como un elemento integrante de la *raison de état* cubana.

Con esas reuniones la intelectualidad cubana ganó una definición democrática: no habría estéticas oficiales, ni corrientes teóricas podrían ser tomadas de modo excluyente respecto a otras visiones del mundo, salvo aquellas que atentaran contra las bases de la Revolución, lo que de hecho permitía una gran libertad creativa y la apertura del clima que pudiera garantizarla. Al mismo tiempo, el Gobierno Revolucionario ganó el derecho de controlar legítimamente el consumo de la producción cultural desde “el prisma revolucionario”. Ambas ganancias se complementaban: entre la intelectualidad revolucionaria y el poder revolucionario había más que objetivos comunes, ambos no se veían como *distintos*.

Los intelectuales y el Gobierno firmaron a conciencia un pacto que podría tener a Gramsci y a Sartre como mentores intelectuales: la esfera de la cultura es también un asunto político y los intelectuales deben estar comprometidos. Si

“el arte de la prosa es solidario con el único régimen donde la prosa tiene un sentido: la democracia”, como afirmó Sartre en “¿Por qué se escribe?”,⁹ la labor del intelectual cubano encontraba su Hosanna en la Revolución —al modo en que bien lo argumenta Ambrosio Fornet en “El intelectual y la Revolución”.

Pero no fueron los intelectuales en general y el Gobierno revolucionario los únicos que obtuvieron réditos de esas reuniones, triunfó también la tradición cultural y organizativa del PSP. Como no era posible conceder “armas a unos contra otros” se hacía necesario dotar a la intelectualidad de una estructura representativa que los agrupase a todos, a través de la cual pudiesen reclamar derechos y obstaculizar amenazas.

El apoyo ofrecido al Consejo Nacional de Cultura en la Biblioteca Nacional hizo posible recurrir a la antigua experiencia del PSP en el campo cultural, que poseía como patrimonio los éxitos logrados en el trabajo que, desde 1938, venía desarrollando hacia los escritores y artistas, sobre todo a través de la Sociedad Cultural Nuestro Tiempo, fundada en 1951. La creación de la base institucional de la cultura, reclamada por el discurso de Fidel, se fundamentó en la experiencia práctica y organizativa de esta Sociedad, así como la organización de escritores y artistas que se crearía — la UNEAC— estaba prefigurada ya desde 1938 en el intento de los comunistas de crear la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, que anunció la aparición de una revista llamada *Unión*, título que tomaría precisamente la nueva revista creada a raíz de “Palabras a los intelectuales”, junto a *La Gaceta de Cuba*, nombre que recibió esta en homenaje a la *Gaceta del Caribe*, revista también de inspiración comunista.

La colocación de esta tradición en planos centrales de la política cultural revolucionaria explicará algunos de los

⁹ Jean Paul Sastre, “¿Por qué se escribe?”, en: *¿Qué es la Literatura?*, Editora del Consejo Nacional de Cultura/Editorial Nacional de Cuba, Colección Cocuyo, La Habana, 1966, p. 119.

eventos ocurridos en el futuro inmediato a esas reuniones en los ámbitos de la política práctica y de la ideología, como sería la reedición de la política soviética de colocar a las figuras controvertidas en embajadas en el extranjero, o en su caso en lugares bien distantes de la URSS, y mantenerlas así alejadas de la política, como hizo en Cuba el Consejo Nacional de Cultura presidido por Edith García Buchaca; y el entendimiento de la cultura y el arte como “armas en el combate revolucionario y en la educación de las jóvenes generaciones”. Para ese momento, había quedado definido otro orden temporal respecto a la jerarquía de las preocupaciones: “Vamos a suponer que nosotros tenemos el temor que ‘se nos marchite nuestro espíritu creador estrujado por las manos despóticas de la Revolución Staliniana...’ señores ¿no sería mejor pensar en el futuro?”, había dicho Fidel el 30 de junio en la Biblioteca Nacional.

La libertad de opinar sobre (y juzgar a) la Revolución

La Revolución necesitó construir el ciudadano que podía officiar en la nueva democracia que instauraba, de lo cual formaría parte la universalización de la educación superior, la naciente promoción social del campo hacia la ciudad, la campaña de alfabetización, entre otros muchos eventos. Pero la categoría de ciudadano, en un medio que ponía fin aceleradamente a todas las ideas de democracia hasta entonces conocidas en Cuba, no podía gozar de la abstracción jurídica que le caracteriza. La concesión de derechos políticos no se otorgaría entonces según la condición legal del ciudadano sino a través del estatus político del revolucionario.

En 1961 el derecho a opinar sobre —esto es, juzgar, criticar, enjuiciar a— la Revolución corresponde inequívocamente a los revolucionarios. Pero la Revolución recreaba constantemente la cantidad de sectores y de personas

“revolucionarias”. Los “viejos” sujetos revolucionarios ya no estarían solos en la escena política, y pasaron a compartirla rápidamente con otros —no precisamente “revolucionarios del 2 de enero” como calificó el pueblo a los arribistas— y a participar de la complejidad de nuevos escenarios: órganos como *Revolución*, *Hoy y Combate* estarían junto a Casa de las Américas, el ICAIC, y una hornada de jóvenes intelectuales comenzaría a expresarse a través del propio *Lunes de Revolución*, Ediciones El Puente, Ediciones Revolucionarias, entre otras muchas instituciones y espacios que iría creando la Revolución, como lo serían en lo adelante *El Caimán Barbudo* y los premios UNEAC.

Estos jóvenes intelectuales no habían participado, como tampoco los antiguos, en la insurrección armada, lo que planteaba en los hechos el problema de si existía o no un derecho a opinar y juzgar la Revolución sin haber formado parte de esa épica. Al mismo tiempo, no existía ya el problema de si le correspondía o no el derecho de expresarse a la burguesía: había sido zanjado con la destrucción de la prensa burguesa, tanto la plegada a Batista como la que había prestado importantes servicios a la Revolución, y todavía más con la propia destrucción de la burguesía como clase social. De este modo, solo quedaba en pie el problema planteado por Jean Paul Sartre en su reunión con los intelectuales cubanos de 1960: la libertad de los revolucionarios para expresarse.

En el gran convite revolucionario cohabitaban aún con igual carta de ciudadanía Hébert y Cloutz, Robespierre, Danton y Mirabeau. Haría falta un evento límite para que se colocaran unos y otros a cada lado de la raya inevitable trazada por la turbulencia revolucionaria. Las “Palabras a los intelectuales” se encargaron de sentar las reglas del juego al dar la razón al Consejo Nacional de Cultura, a Alfredo Guevara y quitársela a Carlos Franqui.

Después de 1961, aunque no hay referencias expresas al *socialismo* en el discurso de Fidel, comenzaría a operar una fusión semántica-ideológica entre *Revolución* y *Socialismo*,

que iría haciendo posible que los antisocialistas ya no pudiesen proclamarse revolucionarios, y que la expresión *con* la Revolución en la práctica connotara *con* el Socialismo. Esta ecuación, que venía precedida a su vez por la fusión de *Patria y Revolución*, al agregársele el *Socialismo*, manifestaba a las claras su intención de monopolizar cuanto pudiera de la ideología revolucionaria, dejando fuera solo lo “incorregiblemente contrario”, y ganar así la confluencia del nacionalismo revolucionario con el socialismo marxista.

En el fondo de la batalla por *PM* y *Lunes* lo que está en cuestión es el rumbo de la Revolución y la calidad del socialismo que habría de construirse en la Isla. Tras las reuniones de 1961 y “Palabras a los intelectuales”, se haría visible la existencia de dos líneas gruesas, que se convertirían a lo largo de la década en hegemónicas y devendrían los marcos legítimos de la discusión entre los revolucionarios: el socialismo “marxista-leninista” de inspiración soviética, y el socialismo marxista de inspiración nacional y latinoamericana. La definición de que cualquier variante debía tener como presupuesto el marxismo para ser legítima ya excluía por sí misma un espectro no desdeñable de quienes hasta ese momento apoyaban la Revolución.

Ya en posesión de la hegemonía de lo revolucionario, esas dos líneas gruesas protagonizarían en lo adelante el combate por definir el rumbo mismo de la Revolución según sus respectivas *imago mundi*. Las polémicas que sobre el arte, la estética, la filosofía, la política, las ideologías, la política cultural, la economía, entre otros temas, se ventilaron a lo largo de la década de los sesenta, se enmarcaron así en el arco definido por tales líneas: el camino de la Revolución, ¿estaba en Moscú y en la experiencia recorrida por el socialismo hasta entonces, o, por el contrario, estaba en la Habana, en la indagación de un camino propio hacia la liberación que no transitara por un Estado vertical ni una dominación burocrática?

II. La batalla por el rumbo de la Revolución

El análisis de esas discusiones da cuenta de la intensidad con que se desarrolló el proceso de búsquedas, de la heterodoxia que las prohió, de la naturaleza de los temas discutidos y sobre todo de qué estaba en juego tras esos debates,¹⁰ pero también conduce a otro plano: la genealogía de la Revolución Cubana, de los distintos modelos que han existido en su interior. Modelos que podrían llamarse de cualquier modo, pues no son las denominaciones el asunto en discusión, como tampoco la evocación del antiguo debate sobre las “etapas” de la Revolución, sino la consideración de tales modelos como *resultados* de la lucha entre las posiciones internas y las condicionantes de la geopolítica, lo que haría entender a la Revolución Cubana como cohabitación y confrontación permanentes entre diversas tendencias en lucha por ganar la hegemonía, favorecidas o no por la circunstancia geopolítica de su hora. Examinar el itinerario de esos *modelos* permite reconstruir la complejidad, la diversidad, el mapa de las relaciones internas de poder, y la conexión con las circunstancias globales que han ido definiendo *el ser* de la Revolución Cubana, una y varias a la vez, y con ello el continente de sus posibilidades, esto es, de sus triunfos frente a lo posible y de sus derrotas ante la fatalidad.

De aquellas famosas polémicas de los años sesenta del siglo xx, analizo en lo adelante tres de ellas por referirse a esferas distintas de importancia trascendental, por involucrar en dos casos a altos dirigentes de la Revolución y por mostrar

¹⁰ Estas son algunas de esas polémicas: Alfredo Guevara-Blas Roca (1963); discusión alrededor de “Conclusiones de un debate entre cineastas” (1963); José A. Portuondo-Ambrosio Fornet (1964); Ernesto Guevara-Carlos Rafael Rodríguez *et al* (1963-1964); Jesús Díaz-Ana María Simo y Jesús Díaz-Jesús Orta Ruiz (*el Indio Naborí*) (1966); Félix de la Uz y Humberto Pérez-Aurelio Alonso (1966-1967), y Aurelio Alonso-Lisandro Otero (1967). [En 2006 apareció *Polémicas culturales de los 60*, selección y prólogo de Graziella Pogolotti, Letras Cubanas, La Habana, 2006 (reeditado en 2007) contentivo, como su título indica, de las polémicas de mayor resonancia en esa década en el campo cultural. (Nota del autor, en 2008).]

con claridad las fuerzas en pugna, sus respectivas ideologías y consiguientes proyectos de futuro para la Cuba revolucionaria: la de Ernesto Che Guevara, Carlos Rafael Rodríguez, *et al*, en 1963 y 1964, la polémica de Alfredo Guevara y Blas Roca en 1963, y la conocida como “Polémica de los manuales”, desarrollada en 1966 y 1967 entre Félix de la Uz y Humberto Pérez de un lado, y Aurelio Alonso, del otro.

Polémica Ernesto Guevara-Carlos Rafael Rodríguez: razones de la economía

“Nos hacía falta un Rodó que supiera de economía”, había dicho Alejo Carpentier en el Primer Congreso de Escritores y Artistas de Cuba, celebrado en agosto de 1961, para que *Ariel*, de Rodó, significara más que una grácil divagación en torno a la democracia y al utilitarismo.

El debate sobre la economía, que permitiera ir más allá de aquella divagación, se produjo en Cuba en los años sesenta, pero no serviría ya de fundamento a las doctrinas de la democracia y el utilitarismo sino al tipo de socialismo que debía construirse en la Isla. La polémica económica, que tuvo como exponentes más visibles a Ernesto Che Guevara y a Carlos Rafael Rodríguez, sería decisiva en varios ámbitos: la economía política del socialismo, la propia teoría marxista, el espacio para el debate de las opciones revolucionarias, y el modelo político sobre el que debía asentarse la construcción de una economía socialista.¹¹

¹¹ Aquí no interesa un análisis específicamente económico de la polémica, ni su descripción (hecha en los libros de Fernando Martínez Heredia, *Che: el socialismo y el comunismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1989; Carlos Tablada, *El pensamiento económico del Che*, Casa de las Américas, La Habana, 1987; Néstor Kohan, *Otro mundo es posible*, Editorial Nuestra América, Buenos Aires, 2003; amén de haber sido publicada la polémica íntegra con el título *El gran Debate sobre la economía en Cuba 1963-1964*, por Editorial de Ciencias Sociales, Ocean Press y el Centro Che Guevara, 2003), sino inferir sus causas y de algún modo sus consecuencias.

Surgida de un problema puntual de la economía práctica, el análisis de los costos de producción, la polémica fue extendiéndose hacia el campo general de la economía política y pronto marcó el deslinde entre dos posiciones: los seguidores de la llamada autogestión o cálculo económico, y los valedores del denominado Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF).

La posición de los defensores del sistema del cálculo económico tenía su fundamento teórico más reciente en la discusión suscitada en parte del campo socialista por el economista soviético E. Liberman con su artículo “Plan, beneficio, primas”, sobre el concepto de rentabilidad, el alcance del plan central y la estimulación a las empresas a buscar más eficiencia mediante más autonomía, interés material y una política de incentivos a los trabajadores,¹² y estaba acompañada por el valor fundamental que esa práctica económica alcanzaba en las reformas de Yugoslavia, Polonia y la URSS.

Los seguidores del SPF, por su parte, propugnaban un sistema de organización empresarial que, basado en la hipótesis de una planificación altamente tecnificada, tomaba como punto de partida el desarrollo alcanzado por los monopolios norteamericanos radicados en Cuba para la coordinación de su actividad económica, renunciaba a la autonomía de las empresas estatales, concedía un valor principal al plan y al presupuesto, a la participación de los obreros en la gestión económica, a la dinámica combinatoria de estímulos morales y materiales como resortes de la productividad, y al ahorro y el análisis continuo de los costos de producción. A su vez, este análisis económico estaba contenido en una doctrina más general sobre el hombre y el ciudadano que debían construir el socialismo.

Con todo, los orígenes de esta discusión no se encontraban en la Cuba de 1963 sino en la Rusia posterior al X Congreso del partido de los bolcheviques: en las necesi-

¹² Fernando Martínez Heredia, *Che, el socialismo y el comunismo*, Ob. cit., p. 150.

dades que llevaron, tras el fracaso del llamado “Comunismo de Guerra”, a la implantación en marzo de 1921 del conjunto de medidas conocidas como Nueva Política Económica (NEP) y a las posiciones ideológicas suscitadas en torno a esta. A Guevara y Rodríguez les precedía, con escasas diferencias en su interpretación del papel del mercado en el socialismo, Preobrazhenski y Bujarin.

La ausencia de la revolución mundial y la falta de la base económica del socialismo sentaron las premisas de la NEP. Mientras que para Preobrazhenski la ausencia de tal revolución fue determinante en la catástrofe del Comunismo de Guerra, para Bujarin la política económica de este período no podía tender al desarrollo de las fuerzas productivas, pues su preocupación no era *producir* sino *requisar*.¹³ Por ese camino, ambos llegaron a destinos teóricos diferentes en torno a la NEP: la teoría de la inevitabilidad de la agudización de la lucha de clases por la NEP, de Preobrazhenski, en que los procesos de desarrollo capitalista y socialista podrían cohabitar pacíficamente durante un lapso, hasta que el desarrollo de las contradicciones generadas por la lógica mercantil produjera la derrota de uno de los dos —pugna que se decidiría, entre otros factores, por “la correlación internacional de fuerzas”—; y la idea de Bujarin de un socialismo pleno desarrollado a partir de la NEP, de sus propias leyes económicas, aparejada a la noción de que la gran industria estatal se iría convirtiendo en el factor dominante.¹⁴

Aunque en un contexto diferente al que estuvo sujeto el pueblo ruso en 1920, en una situación económica no tan desesperada y contando con mayor conciencia política en el caso cubano, en la polémica económica de la Isla se aludía a una necesidad similar a la soviética: la transición al socialismo requería de la ley del valor como eje de los intercambios económicos, y la lógica mercantil era la única

¹³ A. G. Lowy, *El comunismo de Bujarin*, Grijalbo, Barcelona-México, 1973, p. 179.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 180.

que podía garantizar los mayores niveles de eficiencia. La necesidad del uso de la ley del valor en esta “etapa”, fue defendida por Carlos Rafael Rodríguez, presidente del Instituto Nacional de Reforma Agraria, y Charles Bettelheim, ideólogo del Partido Comunista francés, y de igual modo por Alberto Mora, ministro de Comercio Exterior, y Marcelo Fernández Font, Presidente del Banco Nacional, hijo del primero de Menelao Mora, organizador y mártir del ataque al Palacio Presidencial en 1957 y proveniente de las filas del Directorio Revolucionario 13 de Marzo, y el segundo, Fernández Font, dirigente primero de la FEU y luego del M-26-7, y coordinador nacional de este último durante un lapso en 1958. Ambos, hasta ese momento, eran conocidos como de ideología no comunista. Por su parte, las posiciones de Che Guevara alrededor del SPF eran también sustentadas por Luis Álvarez Rom, entonces ministro de Hacienda del Gobierno Revolucionario, contador de gran prestigio que había puesto su próspero despacho al servicio de la Revolución, y, aunque con matices diferenciadores, por el economista belga Ernest Mandel, dirigente de la Cuarta Internacional, de orientación trotskista, amén de otros funcionarios vinculados directamente a la economía cubana, como Miguel Cossío, que polemizara con las concepciones de Alberto Mora alrededor de la ley del valor, y que entonces era dirigente de la Junta Central de Planificación.

El problema cubano era similar al de la Rusia soviética en un punto: ambos regímenes necesitaban mostrar que su economía podía funcionar dentro de los cánones del socialismo o sus defensores serían testigos mudos de la derrota del conjunto del proyecto. El realismo político de Lenin le hacía ver con claridad el problema de su país: si el campesinado, el pueblo todo, no veía “un nexo entre su existencia actual, dura, inauditamente desolada, inauditamente miserable y penosa, y el trabajo que se realiza en nombre de remotos ideales socialistas”, mandarían “al diablo”, según sus propias palabras, al gobierno

bolchevique.¹⁵ En el caso cubano, si bien la estructura económica que heredó la Revolución colocaba a la Isla entre los primeros países de América Latina en niveles de servicios y consumo, toda esa estructura dependía del mercado norteamericano para existir. Por su parte, las políticas populistas de los años cuarenta habían mostrado ya los límites económicos del modelo conciliatorio del capital y el trabajo, al modo en que se conoció en Cuba en esa década. Al verse imposibilitado el régimen revolucionario de acceder a ese mercado, y comenzar a pesar radicalmente sobre la eficiencia económica los compromisos sociales de una política orientada de veras a la justicia social, los niveles de crecimiento, que todavía fueron en aumento en 1959 y 1960, empezaron a reducirse drásticamente a partir de 1961 —y ya en marzo de 1962 hubo necesidad de poner en circulación la libreta de racionamiento ante los graves problemas generados por la disociación entre los niveles de producción y consumo. Al igual que le sucedía a los revolucionarios rusos, los cubanos estaban obligados a demostrar la viabilidad económica del régimen que estaban construyendo al precio de sus propias vidas.

Sin embargo, un aspecto fundamental unía en la distancia a Lenin, Preobrazhenski y Che Guevara y los alejaba de

¹⁵ De ahí que parte de la política campesina de Lenin coincidiera con las tesis de Bujarin. Si bien este último tuvo que retractarse en público tres veces de su famosa consigna “enriquezcanse”, dirigida a los campesinos, y ella le pesó hasta su asesinato de estado por Stalin, no era exclusiva su idea dentro del discurso bolchevique. Trotsky, en abril de 1923 había dicho que la base de la política interior revolucionaria debería ser: “preocuparnos porque el año que viene sea más rico que este año” (ver *La última lucha de Lenin. Discursos y escritos. 1922-23*, Pathfinder, Nueva York, 2000, 2 ed., pp. 36 y 287), lo que sin dudas el campesino entendería, según el autor de *Historia de la Revolución rusa*, y significaba en los hechos lo mismo que la idea de Bujarin. Con todo, Zinoviev, presunto heredero de Lenin, aseguraba que esta política hacia el campesinado era una traición a la revolución y capitulaba ante las tendencias burguesas presentes en el país, sin comprender aquella coincidencia de Bujarin con Lenin: seguir la política de Zinoviev significaba la muerte de la revolución por el aislamiento político y la catástrofe económica. A. G. Lowy, *El comunismo de Bujarin*, Grijalbo, Barcelona-México, 1973, p. 305.

Bujarin y de los defensores del cálculo económico. Para Lenin la NEP no era *el camino* hacia el socialismo sino una “corrección deseable y necesaria de los errores del Comunismo de Guerra”, que a su vez tendría que ser “corregida y superada en el futuro”. El líder revolucionario sabía que estaba en juego la sobrevivencia de la Revolución y no vaciló en cambiar para mantener todo igual: negoció para más tarde poder avanzar.¹⁶

Para Lenin la NEP marcaba una derrota, no un derroteo. El conocimiento de la lógica de funcionamiento del capital lo había llevado a la conclusión de que ese era un período imprescindible en la construcción del socialismo, para las condiciones de Rusia, pero no el sentido del desarrollo socialista. Aún así, el Che Guevara fustigó con rudeza la idea fundante de la NEP. No podría existir, según el guerrillero argentino-cubano, un paréntesis capitalista que permitiera luego recuperar el rumbo originario de la construcción del socialismo: la NEP introducía en la Troya

¹⁶ “No podíamos mantener todas las posiciones tomadas en el primer asalto. Por otra parte, solo gracias a que en dicho asalto (...) conquistamos tanto, hemos tenido terreno suficiente para retroceder una gran distancia, e incluso ahora podemos replegarnos más aún sin perder nuestras posiciones principales y fundamentales.” *La última lucha de Lenin*, Ob. cit., p. 47. De hecho, si Lenin no era demasiado pragmático, debió resultarle dramática la afirmación de que los comunistas debían ir a “Génova como comerciantes y no como comunistas”, según le comunicó a los delegados al XI Congreso del partido en 1922, después de un año de puesta en práctica la NEP. “Debemos organizar las cosas de modo que sea posible la marcha normal de la economía capitalista y el intercambio capitalista; porque esto es indispensable para el pueblo. Sin esto no se puede vivir” (Ob. cit., p. 45). En ese propio discurso, Lenin aseguró que el gobierno bolchevique había demostrado “con entera claridad que no sabemos dirigir la economía. Esta es la lección fundamental. O en el próximo año demostramos lo contrario, o el poder soviético no podrá existir (Ob. cit., p. 39). La opinión de Lenin inclinaría la balanza hacia Bujarin. El líder de la Revolución de Octubre había dicho en el X Congreso del Partido que “solo un acuerdo con el campesinado puede salvar la revolución socialista en Rusia hasta que la revolución haya tenido lugar en otros países” (Ob. cit., p. 71).

socialista un todopoderoso soldado: “el interés material directo como palanca económica.”¹⁷

Para la tradición del PSP el nuevo posibilismo soviético se conectaba con la antigua vocación reformista del comunismo cubano de los años 40, para los más jóvenes con el *elan* de las reformas liberalizadoras llevadas a cabo en una zona del campo socialista. En los años cuarenta, el intento cubano de capitalismo keynesiano había producido mejoras para el movimiento obrero con sus tesis de intervención del Estado en la economía y fue un período —de 1940 a 1946— de fortalecimiento del sindicalismo obrero bajo la hegemonía comunista. Las credenciales no radicales del Partido Comunista, que lo llevaron a la lucha electoral y a integrar la Coalición Socialista Democrática al lado de Fulgencio Batista, le permitieron participar con eficacia del juego democrático burgués, ganar el apoyo de importantes sectores obreros y de escaños en el Congreso, y hacerse de la noción de que la reforma no era, entonces, un camino maldito hacia un futuro mejor.

La nueva reforma en los países del socialismo esteuropeo recurría otra vez al mercado como *via crucis* del desarrollo. En su base, estaba el hecho de que el pensamiento económico socialista del siglo xx no había avanzado demasiado en la crítica al mercado. La crítica clásica a la planificación hecha desde el liberalismo por von Mises, Hayek y Robbins, que ocupa un amplio espacio del pensamiento económico de la pasada centuria, no fue respondida por los socialistas con profundidad hasta O. Lange y M. Dobb, que tampoco

¹⁷ En la polémica soviética, si Preobrazhenski sabía que la NEP, con el llamado Capitalismo de Estado, no podría superar la lógica económica del capital por ser parte ella misma de su esencia, y que lejos de superarla, contribuiría a reproducirla con todos sus corolarios en la sociedad pos-revolucionaria, Bujarin, por su parte, propugnaba una idea novedosa para el marxismo: “Llegaremos al socialismo a través de y utilizando el proceso de circulación, no directamente a través del proceso de producción”, lo que traía para él una consecuencia primordial: “nuestro capitalismo de Estado agonizará con toda paz. A. G. Lowy, *El comunismo de Bujarin*, Ob. cit., pp. 271 y 179.

consiguieron ir mucho más allá de un mecanismo no diferente al del mercado, en el caso de Lange, y de la consideración de la planificación como un sustituto del mercado, en el caso de Dobb.¹⁸ Lógicamente, era sobre la base del cálculo económico que los economistas soviéticos, entre ellos Kantorovic y Nemcinov, estudiaban cuáles serían los instrumentos necesarios para una gestión más racional de la economía soviética.¹⁹

Por ese camino, el marxismo determinista soviético, como la versión más sofisticada del “antihumanismo teórico” de Bettelheim y Althusser, había construido una ciencia de los comportamientos económicos en los cuales el hombre, en palabras de Stalin, era un “engranaje de la gran maquinaria del socialismo”. Recuperar la discusión sobre la racionalidad libertaria del socialismo, y con ella la dimensión de la subjetividad, es uno de los temas de la polémica verificada en Cuba en torno al Cálculo Económico y el SPF.

En su defensa de la vigencia de la ley del valor en el socialismo, Alberto Mora arribaba a la siguiente conclusión: “La Ley del Valor solo dejará de operar (eso es, de ser un criterio económico regulador de la producción) cuando el desarrollo de las fuerzas productivas cree recursos ampliamente suficientes para satisfacer las necesidades fundamentales del hombre (necesidades socialmente reconocidas).” Al mismo tiempo, señalaba el entonces Ministro de Comercio Exterior que: “En los actuales momentos en Cuba, la Ley del Valor mantiene todo su sentido: opera, como criterio económico, aún dentro del sector estatal.”²⁰

Con esto, los críticos del SPF partían de una consideración básica que suponía, sin postularlo expresamente, la desconexión entre ideología y economía —hecho que

¹⁸ Claudio Napoleón, *El pensamiento económico en el siglo xx*, traducción de Alejandro Pedrós, Oikos-tau, S. A., ediciones, Barcelona, 1968, p. 138.

¹⁹ Idem, p. 146.

²⁰ Alberto Mora, “En torno a la cuestión del funcionamiento de la ley del valor en la economía cubana en los actuales momentos”, en: *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964*, Ob. cit., p. 33.

cuestionaría el marxismo del Che. Esa tesis no se presentaba como tal: aparecía camuflada en varias ideas-fuerza. Una de ellas permitía asegurar a los contendientes de Guevara que lo pretendido por él era un cambio de denominaciones a realidades ya existentes, a lo que Che respondía que el cambio de las palabras resultaba vital, pues los términos se van convirtiendo en categorías *per se* e informan las maneras de pensar. Si Gramsci había llevado adelante su estudio del modelo fordista de producción, con su distribución del espacio, el tiempo y las jerarquías, y había establecido los vínculos entre la trama de relaciones productivas concretas y la coordinación integral de la vida social, y a su vez las concatenaciones de ello con la reproducción de conceptos ideológicos sobre los modos “normales”, “naturales”, de comportarse; en la discusión cubana algunos pensaban que la economía podía marchar por un lado y la subjetividad por otro. Esta cuestión, que se encuentra en la crítica de Mandel a Bettelheim en la polémica de 1963-1964, era el fundamento de la economía moral del Che y de su representante en la tierra: el Sistema Presupuestario de Financiamiento.

En un plano estrictamente teórico, Bettelheim aseguraba que el mantenimiento de las categorías mercantiles, la libertad de acción de las empresas, la autonomía contable, la gestión a través del cálculo económico “al nivel de cada unidad” y las posibilidades de autofinanciamiento “de que cada una de ellas debe disponer”, estaban condicionadas por un estado dado del desarrollo de las fuerzas productivas”, y agregaba que tales variables traducían “las condiciones y las exigencias objetivas del funcionamiento de la economía socialista en el estado actual de su desarrollo”. El hecho de no respetarlas, concluía el planificador francés, solo podía “entorpecer el buen funcionamiento de la economía y poner obstáculos a la propia planificación.”²¹

²¹ Charles Bettelheim, “Formas y métodos de la planificación socialista y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas”, en: *El gran debate sobre la economía en Cuba*, Ob. cit., p. 206.

El SPF basaba su modelo económico en razones diferentes a las de Bettelheim: “razones profundas”, según les llamaba Ernesto Guevara. No hay Economía Política que no sirva de presupuesto a una determinada Filosofía Política: la idea del Che expresa una afirmación subversiva, a la que ya había renunciado desde tiempo atrás la ingeniería política del socialismo soviético: la necesidad de que un nuevo régimen social sea construido por seres humanos portadores de una nueva cultura, diferente en sus axiomas esenciales respecto a la lógica cultural del capitalismo, pues el hombre que fue formado para una civilización no puede ser el mismo que eche a andar otra diferente. La idea del Che es parte de una concepción integral sobre la cultura: no se puede entender sin su “soporte material e ideológico”: la forma en que debe organizarse la economía y la política para proveer el espacio de realización posible a ese “hombre nuevo”.

Este enfoque no figuraba en el inventario de ventajas del sistema del cálculo económico, a pesar de que sus seguidores las habían glosado con profusión.²² Todas las ventajas del cálculo económico venían lógicamente avaladas por los éxitos alcanzados por ese sistema en la URSS:

Debemos tener presente que la URSS de hoy, la que se encuentra a la vanguardia de la técnica y de la automatización, la que en esta década superará la producción global y per capita de los Estados Unidos de Norteamérica, no la de los años 20, su Primer Ministro,

²² Como ventajas del cálculo económico, Joaquín Infante situaba “la falta de relación entre los gastos de producción de las empresas y los bienes materiales útiles creados, como consecuencia de no disponer de sus ingresos para sufragar los gastos”; “la variación espontánea de los medios de rotación a nivel de las empresas”; la limitación “del Banco Nacional en el control y fiscalización de los créditos tomados por las empresas, ya que los mismos se conceden en forma directa y por el Ministerio de Hacienda”; “no garantizar la reproducción simple y restarle operatividad a las empresas al no poder realizar las reparaciones básicas y las inversiones menores en el tiempo requerido”; entre otras. Joaquín Infante, “Características del funcionamiento de la empresa autofinanciada”, en: *El gran debate sobre la economía en Cuba*, Ob. cit., p. 151.

Nikita S. Jruschov ha declarado recientemente (...): “Es preciso marchar con audacia y enérgicamente por la senda del estímulo material, partiendo de la calidad y cantidad de la producción”.²³

Por el contrario, la concepción ideológica del SPF permitiría, según el Che, privilegiar la conciencia como resorte fundamental de la actividad humana, exigir una elaboración no burocrática del plan, conceder a la planificación su pleno rol antiautárquico, preservar sus efectos integradores sobre los disruptivos de la iniciativa privada, pero, al mismo tiempo podía denunciar la centralización inconsecuente, la falta de participación, la baja productividad, la ausencia de calidad, la no consideración de los costos como herramienta indispensable de dirección del proceso productivo, entre otros males propios de las economías socialistas conocidas.

La discusión cubana poseía tonos estrictamente teóricos, pero ponía varias cuestiones esenciales en juego: la aceptación del modelo soviético, y la necesidad creciente de ir integrándose al sistema mundial del socialismo, así como el modelo político que se construiría en Cuba bajo el nombre de socialismo.

La NEP, aún sin proponérselo, había terminado fortaleciendo las tendencias centralizadoras presentes en la configuración temprana del Estado soviético —como es probable que sin la NEP el ascenso de Stalin al poder hubiese tenido otro signo. Desde el punto de vista económico, la NEP mostró lo que una economía de mercado en esas condiciones debía mostrar: la recuperación de las tasas de desempleo, el caos del mercado laboral, el progreso económico del campo a costa de la ruina de la industria y que las posibles soluciones a la crisis vendrían de la mano de medidas intervencionistas dirigidas contra el mercado, como mostró en su momento la grave crisis bautizada por Trotsky como “de las tijeras”. Desde el punto de vista

²³ *Ibíd.*, p. 151.

político, el Partido que había previsto Lenin se trastocó, con posterioridad a su muerte y los fracasos de la NEP, en una estructura vertical y autoritaria —aunque ya la propia idea del partido único no estaba dentro de las aspiraciones ni de la derecha ni de la izquierda bolchevique y resultó más bien una concesión a las necesidades políticas del momento. La autoridad vertical, el despotismo, la regimentación del criterio, la condena penal de las disensiones fueron los rasgos del nuevo modelo instaurado a partir de 1925. Los seguidores cubanos de la NEP no habían hecho la crítica histórica de la construcción del socialismo en la URSS, al modo en que lo venía haciendo la izquierda que emergía en el Tercer Mundo, amén de la europea, y consideraban a Kámenev, a Zinoviev, a Bujarin, entre otros, “víctimas de acusaciones de las cuales no supieron defenderse o no pudieron hacerlo.” Las muertes de aquellas figuras les parecieron justificadas en esos momentos “ante la magnitud de una traición que ponía en peligro la existencia misma de la Unión Soviética y el destino del socialismo.”²⁴ En Cuba, la construcción del Partido según cánones del socialismo esteuropeo, el control de la prensa y de las instancias de formación de opinión pública, el burocratismo, expresaban cómo las tendencias prosoviéticas existentes en el país cobraban fuerza, a pesar de que se imponían con menores costos dado el prestigio extraordinario de la dirección revolucionaria, aunque no por ello dejaban de acarrear consecuencias.

En marzo de 1962 fue denunciado el llamado “sectarismo” y Aníbal Escalante, considerado su principal promotor, fue separado de la Dirección Nacional de las ORI. No obstante, expulsada la persona, otros problemas quedaban en pie. Las cuestiones que el debate económico cubano no afrontaba de manera explícita eran fundamentales: la naturaleza del régimen político socialista y el modo de dirigir la Revolución. Si el Che Guevara manifestaba su

²⁴ Luis Báez, “Diez preguntas a Carlos Rafael Rodríguez”, en: *La Gaceta de Cuba*, marzo-abril, 1993, p. 11.

preocupación [de negarse el “derecho a disentir en los métodos de construcción (lucha ideológica) a los propios revolucionarios, se crearían las condiciones para el dogmatismo más cerril”²⁵], para la otra parte del debate, a juzgar por la ausencia de referencias a este tema a lo largo de la polémica, el socialismo y la democracia popular ya habían puesto su casa en la tierra y solo se trataba de seguir su modelo.

La invasión soviética a Checoslovaquia en 1968 y la crisis económica de fines de los sesenta en Cuba serían acontecimientos decisivos para el futuro de estos debates, así como para el de la propia Revolución.

La dirección revolucionaria cubana intuía que el éxito de la reforma de Dubcek arrastraría consigo a otros países socialistas a un “caos”, que acabaría con el precario equilibrio vital a la subsistencia de Cuba, y Fidel Castro se vio precisado a tomar una decisión de *realpolitik*: aunque con reservas, aceptó la destrucción de la Primavera de Praga por el Pacto de Varsovia. Lenin había sido muy explícito al precisar que la política hacia el interior de la URSS, y por consiguiente su política exterior, no podían basarse en ningún tipo de especulaciones sobre la Revolución Mundial. Para los cubanos el contexto de América Latina tras 1968 no podría devenir más desalentador: la gesta del Che derrotada en Bolivia, y con ello frustrada la idea de llegar a la Argentina; los líderes revolucionarios brasileños asesinados; la Revolución Venezolana, los tupamaros, para ese momento ya todos derrotados o en vías de serlo.

El costo de transigir, aunque a medias, con la URSS, era elevado, pero no más que dejar al país políticamente al páiro justo en el momento en que las grandes geopolíticas de la dominación mundial, como les llamara Nietzsche, se encontraban en plena consolidación. Para consolarse por

²⁵ “Que aquí puedan colarse de contrabando tesis de otras clases sociales teñidas o no de sarampión revolucionario, nadie lo duda; debemos considerar siempre esta posibilidad, pero no hacerlo una norma para calificar toda divergencia.” Orlando Borrego, *Che el camino del fuego*, Editorial Imagen Contemporánea, La Habana, 2001, p. 371.

la tragedia, los revolucionarios cubanos recordaron al Lenin de Brest Litovsk:

Si no estáis preparados para adaptaros, si no tenéis estómago para arrastraros por el fango, no sois revolucionarios sino unos charlatanes. Yo propongo esto no porque me guste, sino porque no tenemos otra salida, porque la historia no ha tenido la ocurrencia de ponerse tan bien como para hacer madurar la revolución en todas partes y al mismo tiempo.²⁶

Pero el socialismo cubano no solo expresaba la posibilidad de la autenticidad, y tenía como obligación *revolucionaria* defender tal carácter, sino que en 1968 Cuba vivía el apogeo nacionalista del centenario del inicio de sus guerras de liberación. Negar en esa coyuntura el derecho de Checoslovaquia a la libre determinación era un problema mayúsculo para las credenciales radicales cubanas, hecho que la dirección del país equilibraba a través de la “ofensiva revolucionaria” y la búsqueda de la “revolución antiburocrática” al interior de Cuba.

La “ofensiva revolucionaria”, anunciada por Fidel el 13 de marzo de 1968, fue en cierto modo una versión tropical de la doctrina soviética del socialismo en un solo país y se debió a una amarga constatación: Si Stalin había llevado esa idea hasta el extremo de una Rusia autosuficiente debido a la fuga de las perspectivas de cualquier revolución en Occidente, Fidel Castro, al contrario, la desarrollaba ante la falta de perspectivas socialistas y revolucionarias tanto en Occidente como en Oriente.

Ciertamente, Cuba era el único país que podía a esas alturas desarrollar una “ofensiva” que se llamase “revolucionaria” y, para ello, puso en práctica una nueva política económica inversamente proporcional a la NEP original: estatización de todos los servicios, primacía de los estímulos morales, gratuidad de casi todas las prestaciones,

²⁶ Christopher Hill, *La Revolución rusa*, Edición Revolucionaria, La Habana, s/f, p. 140.

estatización a ultranza, guerra contra el burocratismo, énfasis en los problemas del subdesarrollo, en un *continuum* que por su entusiasmo más se parecía a la improvisación del Comunismo de Guerra, que a las directrices de una verdadera política económica, pero que tenía un objetivo bien delimitado: abolir el mercado.²⁷ Sin embargo, aun cuando se colocaron nuevamente las referencias al Che en un primer plano, y todo parecía indicar que sus tesis hallarían nuevo calado, poco tenía que ver el fundamento económico de la Ofensiva Revolucionaria con las ideas del Che sobre el ahorro, el control económico, y la eficiencia económica. Los negativos efectos económicos de esta política, traerían graves consecuencias, señaladas en el Informe Central al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba: “en la conducción de la economía hemos adolecido indudablemente de errores de idealismo y en ocasiones hemos desconocido la realidad de que existen leyes económicas objetivas...”.

²⁷ En este contexto de radicalización socialista, se había declarado desde 1967 gratuita la matrícula a los círculos infantiles, se asignaron 199 millones de pesos a Salud Pública, el presupuesto más grande de la historia cubana; se hizo gratuita la entrada a los espectáculos deportivos, y por ese camino se exoneró de pago el tránsito de vehículos por el túnel de La Habana, se derogaron diversos impuestos, y se concedieron gratuitamente para todos los usuarios el servicio del agua, y de telefonía pública. Ver *22 años de Revolución. Cronología*, Editora Política, La Habana, 1983, pp. 65-68. Carmelo Mesa-Lago describe los efectos de tal política: “En esta etapa el crecimiento económico se estancó o descendió junto al capítulo de inversión y la eficiencia del capital. El exceso de dinero en circulación alcanzó su cenit y el dinero perdió su valor en gran medida, mientras se expandía el racionamiento generando un rápido aumento del absentismo laboral. En 1970 la zafra alcanzó un volumen récord, pero en 1966-1970 no se cumplieron los objetivos del Plan Azucarero en un 25 %, la dependencia del azúcar se intensificó y la producción de la mayoría del sector no azucarero decreció con contadas excepciones. Se elevaron los déficits comerciales acusadamente, hasta una cifra récord, y aumentó la dependencia de la URSS al incrementarse la parte soviética en el volumen comercial y el déficit comercial de Cuba, y también los empréstitos y subsidios soviéticos.” Carmelo Mesa-Lago, *Breve historia económica de la Cuba socialista. Políticas, resultados y perspectivas* (versión española de Eva Rodríguez Halfter), Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 81.

Si la Revolución de Octubre había sido “una Revolución contra el capital de Marx”, como decía Gramsci, la cubana había sido una revolución contra la geopolítica. Al igual que el Capital se desquitó con creces de aquel revés en Rusia, la Geopolítica no demoraría mucho en tomar venganza contra la Isla. La muerte del Che en Bolivia y el fin de la posibilidad guerrillera en América Latina, la invasión soviética a Checoslovaquia, la crisis de la economía cubana, el cierre de los créditos con Occidente y la escalada agresiva anunciada por Nixon incluso antes de resultar electo presidente en noviembre de 1968, impusieron este año a Cuba otro deslinde,²⁸ tan importante como el que se había producido en 1961.

Cuba no fue solo el *primer* país socialista de América Latina, como diría Fernando Martínez Heredia, sino el *único*. La Rusia Soviética había sido la primera víctima de esa soledad y Lenin vivió obsesionado por el triunfo de la revolución allende sus fronteras. Pero Cuba no era la URSS, sino un pequeño islote en medio de dos grandes continentes imperiales. La Isla, a falta del “comunismo policéntrico” del que hablara Palmiro Togliatti, no podía intentar la tercera vía que China ya no podía ofrecerle a los cubanos, y decidió a partir de mayo de 1968 comenzar a “normalizar” sus relaciones con la URSS, para 1969 dejó de criticar públicamente a ese país, y tras el fracaso de la zafra de 1970, ya le fue imposible mantener una posición suficientemente autónoma en el orden económico internacional y debió canalizar sus relaciones políticas y económicas con el campo socialista.

²⁸ A la muerte del Che Guevara en octubre de 1967 las relaciones entre Cuba y la URSS habían llegado a su nadir, no había contactos de alto nivel entre el PCUS y el PCC, y el nivel de la participación cubana en las celebraciones del aniversario 50 de la Revolución de Octubre había ofendido a los soviéticos, aunque quizás no tan mortalmente como las críticas cubanas a la URSS por su forma de manejar sus asuntos internos, por su ingerencia en la política cubana, así como por su posición ante la guerra de Viet Nam y la crisis del Medio Oriente y la lucha revolucionaria en general. Ver Piero Gleijeses, *Misiones en conflicto. La Habana, Washington y África. 1959-1976*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002, p. 249.

El año 1969 había sido nombrado “Año del esfuerzo decisivo”, lo que significaba el de la puja final por el destino, en el que se buscaría vencer la fatalidad y garantizarse un espacio propio en la cohabitación política mundial. Para ello, los cubanos opusieron una Fiesta de la Voluntad a la Fiesta de la Razón de los jacobinos. La zafra de los 10 millones de toneladas de azúcar fue el último esfuerzo por financiar la herejía cubana. Mal calculado, y en él depositadas todas las esperanzas de salvación, con su fracaso hacía crisis el modelo económico y político cubano, aún en experimentación y sin demasiada definición, resultado del equilibrio de fuerzas al interior de la Revolución. Aún ese modelo construido sobre mixturas que Fidel Castro impugnaba tras el fracaso de la zafra del 70: “Vamos a comenzar la democratización del movimiento laboral. Si el movimiento de los trabajadores no es democrático, no sirve”,²⁹ no podría ser corregido en lo adelante en el sentido que venían defendiendo los promotores de construir otra política y otra economía para el socialismo cubano, distinta a la preconizada por la experiencia soviética. Si todavía en 1968 pudieron coexistir la polémica de los premios UNEAC y el Congreso Cultural de La Habana, el proceso a la microfracción y las declaraciones expresas de solidaridad con Viet Nam, a partir de entonces los caminos comenzarían a conducir hacia Moscú.³⁰

Polémica Alfredo Guevara-Blas Roca: caminos de la cultura

El 12 de diciembre de 1963 el periódico *Hoy* publicó en su sección “Aclaraciones”, una nota crítica hacia la política de

²⁹ Citado por Lowry Nelson, *Cuba: las dimensiones de una Revolución*, Buenos Aires, 1976, p. 177.

³⁰ Las relaciones entre Cuba y la URSS tras 1971 no pueden reducirse a la consabida tesis del “satélite”. La política cubana alrededor de África, Medio Oriente, su participación en el MNOAL, entre otros factores, mantuvieron distancia de las posiciones soviéticas. El tema de las relaciones entre Cuba y la URSS, en toda su complejidad, carece todavía de investigaciones definitivas hechas en el país.

exhibición del Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC). El artículo sin firmar pronto se reveló redactado por Blas Roca, otrora secretario general del PSP y ahora miembro de la Dirección Nacional del Partido Unido de la Revolución Socialista, sucesor de las ORI a partir de 1962. Alfredo Guevara, presidente del ICAIC, organismo creado a solo tres meses del triunfo por el Gobierno Revolucionario para atender la actividad cinematográfica en el país, respondió al artículo de Roca en el propio periódico, para dar inicio a una polémica que se extendería hasta el 27 de diciembre.

Las películas *Alias Gardelito*, de Lautaro Murua; *El ángel exterminador*, de Luis Buñuel; *La dulce vida*, de Federico Fellini; y *Accatone*, de Pier Paolo Pasolini, eran los blancos de la crítica de Roca. Les imputaba ser representantes del arte decadente burgués, de pertenecer al conjunto de obras que “no pueden ser buenas” para las necesidades de un país en revolución, por “aflojar el espíritu combatiente, de sacrificio y pelea de nuestro pueblo”, y contaminar a este con “blandenguería burguesa o despreocupación frente a los imperialistas, sus lacayos y sus gusanos contrarrevolucionarios”.³¹ De la lectura de “Palabras a los intelectuales”, muy citadas por ambos contendientes, Blas Roca había extraído esta consecuencia: “el cine, como la televisión, tienen una gran importancia en cuanto a la educación o formación ideológica del pueblo.”³² Ahora bien, las funciones asignadas por el autor de *Los fundamentos del socialismo en Cuba* al arte cinematográfico y a la cultura en general era lo que mantenía abierto un “abismo” entre él y el presidente del ICAIC. Para Guevara la propuesta de Roca entrañaba reducir la significación del cine, “por no decir su función, a la de los ilustradores de la obra revolucionaria, vista por demás en su más inmediata perspectiva”.³³

³¹ Blas Roca, “¿Cuáles son las mejores películas?”, en: *Aclaraciones*, Editora Política, La Habana, 1965, t.2, p. 694.

³² Blas Roca, “IV parte de respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 707.

³³ Alfredo Guevara, “Alfredo Guevara responde a las *Aclaraciones*”, en: *Revolución es luz*, Ediciones ICAIC, La Habana, 1998, p. 203.

La preocupación de Guevara no era inédita, ya había sido advertida por Walter Benjamin en Moscú en 1926.³⁴ Para Benjamin, el hecho de que no pudiese expropiarse el cine del dominio imperialista, ni dotarle de una visión verdaderamente revolucionaria, estaba determinado por los *fórceps* impuestos al cine soviético: la imposibilidad de “describir la vida burguesa”, el “desconocer por completo el erotismo” y “trivializar las relaciones amorosas y sexuales como un credo inherente al comunismo” y por no dejar como objeto de sátira nada más que “a la nueva burguesía”,³⁵ entre otros muchos motivos que impedían la conversión del cine en un discurso artístico pleno de resonancias sociales.

La cuestión debatida en Cuba en 1963 tenía la larga historia ya vivida en la URSS de las búsquedas vanguardistas iniciales de Eisenstein —y en un plano más general en la Literatura de Maiakovski, Blok, Briúsov, Pasternak, Bábel, Ajmátova, y en los constructivistas, formalistas, en la escultura abstracta, entre otros movimientos—; y la posterior clausura del espacio crítico que podía hacerlas posibles, que concluiría formalmente tras la declaración del realismo socialista como estética oficial del Estado Soviético a partir de 1934, aunque desde antes tal espacio ya era inexistente.

En la polémica cubana, más que dos estéticas se enfrentaban dos modos contrarios de concebir la cultura y la ideología. La experiencia del PSP en el campo cultural era extensa: directa o indirectamente había creado, a partir de 1938 y hasta los años cincuenta, el diario *Noticias de Hoy*, la Cuba Sono Films, la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, la emisora Mil Diez y editado las revistas *CTC*, *El Comunista*, *Fundamentos*, *Dialéctica*, *Gaceta del Caribe*, *Nuevas Letras*; *Cuba y la URSS* y *Mensajes*. *Cuadernos Marxistas*. Después de un proceso

³⁴ “La importante cuestión que se plantea es hasta qué punto pueda, sobre esta base, expropiarse el cine, una de las maquinarias más adelantadas para el dominio imperialista de las masas”. Walter Benjamin, *Diario de Moscú*, Taurus, Buenos Aires, 1990, p. 72.

³⁵ *Ibíd.*, p. 72.

autocrítico, el Partido había también rediseñado su política cultural en los cincuenta, tras lo cual creó la Comisión para el trabajo intelectual (1953), cuyo principal éxito sería la creación de la Sociedad Nuestro Tiempo, con su correspondiente revista.³⁶ Todo esto había sido muy importante para el campo intelectual en general y no solo para la difusión en Cuba del tipo de marxismo esgrimido por el PSP: Guevara mismo, comunista, había militado en el Partido y se encontraba entre los fundadores de *Nuestro Tiempo*. No obstante haber trabajado con inteligencia, y haber nucleado a buena parte de lo mejor de la intelectualidad cubana, la cúpula dirigente de ese Partido, inscrito en la tradición cultural e ideológica del estalinismo, seguía las ideas de la cultura dirigida y el credo estético del realismo socialista.

El ICAIC expresaba otro modo de concebir la política cultural: los jóvenes que habían realizado la modesta experiencia neorrealista de *El Mégano*, habían pasado por la Escuela de Cine Experimental de Roma —Guevara había sido asistente de dirección y guionista de películas de Luis Buñuel—, venían de otra experiencia cultural y política. El mismo Guevara se integraría a las filas del M-26-7, dejando la membresía del PSP. Las películas producidas por el ICAIC, la distribución en todo el país de, según la apreciación de ese organismo, “los mejores” filmes extranjeros, la concepción de la programación cinematográfica, la existencia de los cine clubes, la creación de la revista *Cine Cubano* y de la Cinemateca de Cuba —así como la fundación posterior del Festival del Nuevo Cine Latinoamericano, del Grupo de Experimentación Sonora del ICAIC y del Grupo de Experimentación Gráfica y Audiovisual— mostraban las diferencias de origen con las tesis sobre la cultura manejadas por Roca.

³⁶ Ricardo Hernández Otero (en coautoría con Enrique Saíenz): “Proyecciones e iniciativas culturales de los comunistas cubanos (1936-1958)”, en: *Temas*, Nueva Época, no. 22-23, julio-diciembre de 2000, pp. 88-100.

En la polémica Guevara-Roca había varios asuntos cardinales en juego: el ejercicio del derecho al desacuerdo entre los revolucionarios, la política cultural y con ella la necesaria especificidad del discurso artístico, el papel reservado a los intelectuales dentro de la Revolución, la condición del público y la relación entre la educación y la cultura.

Mientras que para Roca la arremetida de Guevara contra él era una “ciega lucha sin motivos, sin razón y sin principios”³⁷, el presidente del ICAIC tenía motivos para considerarla “no solo conveniente y saludable sino además *necesaria*”.³⁸ Guevara atacaba una corriente que veía avanzar, en plena coincidencia con las tesis de Roca, autotitulada como “política cultural del Gobierno Revolucionario” y que se encontraba explicitada, entre otras fuentes, en los puntos que el Consejo Nacional de Cultura presentó al Primer Congreso Nacional de sus activistas.

Roca utilizaba una de las frases del discurso de Fidel a los intelectuales para establecer las relaciones entre arte, estética y revolución: “El artista más revolucionario es aquel que pone la revolución por encima de todo lo demás, el que está dispuesto, incluso, a sacrificar su propia vocación artística —si ello es necesario— por la revolución.”³⁹ Ese estar la Revolución “por encima de todo lo demás” era en la práctica equivalente al uso instrumental que el marxismo soviético había hecho de las relaciones entre cultura, ideología y política, causante de que las tesis sobre los condicionamientos socioestructurales del arte y de sus reflejos en la ideología hubiesen terminado en la subordinación del arte y la ideología a la Diosa Política. Si la función específica del arte era un fragmento de “todo lo demás” podía y debía sacrificarse en el altar de la Revolución, cuando

³⁷ Blas Roca, “Final de la respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 715.

³⁸ Alfredo Guevara, “Aclarando las *Aclaraciones*”, en: *Revolución es luz*, Ob. cit., p. 211.

³⁹ Blas Roca, “IV parte de respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 707.

ella lo necesitase. Sin embargo, lo que según Guevara necesitaba la Revolución, y lo afirmaban las “Palabras a los intelectuales”, no era la dejación de la condición específica del arte, “de lo que hace del arte arte”, sino la plena asunción de sus potencialidades, de sus capacidades críticas, indagativas, imaginativas, puestas en función de la Revolución. “El arte no es propaganda, y ni en nombre de la revolución resulta lícito el escamoteo de sus significaciones”,⁴⁰ aseguraba Guevara.

Blas Roca, al preguntar sobre la función del cine, “en el presente período, en nuestra Cuba revolucionaria y socialista” no requería una respuesta en el plano estético: buscaba establecer el papel que debería asignársele a los intelectuales en la esfera pública y la condición que debería al mismo tiempo adjudicársele al público, lo que tampoco era un problema inédito para el socialismo.

Roca, en el “afán de que el artista, el escritor, se meta en los hechos, penetre en sus entrañas, conviva en la granja (...) y saque de todo ello el material de (sus) obras,⁴¹ demarcaba la jurisdicción de los intelectuales: “cantar a la acción diaria y/o cantar la vida en toda su dimensión”.⁴² Sin embargo, ese “toda su dimensión” no incluía, en sus palabras, el hecho de describir “el proxenetismo” o el robo “de la cadena a un pequeño indefenso y confiado”, tal como aparecía en las películas cuestionadas por Roca,⁴³ sino la acción positiva de reflejar “con veracidad y pasión, la epopeya de un pueblo que transforma sociedad, economía y naturaleza y que se transforma a sí mismo”.⁴⁴ A *contrariis*, para Guevara, *lo revolucionario* no se definía por la vinculación

⁴⁰ Alfredo Guevara, “Alfredo Guevara responde a las *Aclaraciones*”, en: *Revolución es lucidez*, Ob. cit., p. 204.

⁴¹ Blas Roca, “Respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 698.

⁴² *Ibid.*, p. 698.

⁴³ Blas Roca, “Final de respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 719.

⁴⁴ Blas Roca, “Respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 698.

de la obra del artista con “la acción diaria”, sino con la “audacia”, el “saber”, la “penetración” e “imaginación” intelectual necesarias para descubrir “el hilo de las cosas, o un hilo, o un hito del mundo real hasta entonces inalcanzado, o no suficientemente explorado, y (encontrar) el modo de expresarlo.”⁴⁵ De esta manera, no se estaba juzgando la competencia del intelectual para asomarse a un campo u otro del saber o del arte, ni para escribir, pintar, componer “en la forma o estilo que prefiera, sobre el tema que más le agrade o convenga”,⁴⁶ sino su jurisdicción para entrar al terreno de la política, aquella que administra la interpretación de “la acción diaria” y el acceso a lo “no suficientemente explorado”.

No se trata de meras palabras, ni de frases mejor o peor construidas: ambos han puesto en discusión las posibilidades del intelectual de hablar sobre lo inédito y lo ignoto, sobre lo no sancionado por las interpretaciones académicas o políticas, de proponer otro rumbo a esas interpretaciones, de criticar lo existente, de imaginar otras posibilidades y de *crear* las formas de expresarlo. En su discusión, Roca y Guevara definían nada menos que el tipo de intelectual que podría producir las obras de arte, y las condiciones necesarias para la recreación del ambiente en que podrían realizarlas.

En la polémica, a la condición del intelectual se sumaba como correlato la condición adjudicable al público. El vago concepto de “el público” es utilizado a menudo como barrera de contención de la actividad intelectual: su nivel cultural, su sensibilidad, su grado de información, sus ideas hacia la sexualidad, el género, la raza, son enarbolados con frecuencia como el índice del *no más allá* de lo que puede hacerse en materia de actividad artística, so pena de conjurar los demonios dormidos del “pueblo”. En el caso cubano,

⁴⁵ Alfredo Guevara, “Alfredo Guevara responde a las *Aclaraciones*”, en: *Revolución es lucidez*, Ob. cit., p. 204.

⁴⁶ Blas Roca, “IV parte de respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 707.

el bajo nivel educacional del pueblo era un hecho: en 1958 había en Cuba un millón de analfabetos y más de un millón de semianalfabetos, y la población mayor de 15 años tenía un nivel educativo promedio inferior a los tres grados; en 1962 solo se habían graduado de sexto grado algo más de medio millón de adultos, y en 1963, el año de la polémica Roca-Guevara, de 1 102 153 trabajadores encuestados por la CTC, 81,1% tenía un nivel escolar inferior al sexto grado.⁴⁷

Dada esa constatación, Roca y Guevara enfocaron de manera diferente lo que el pueblo debía consumir desde el punto de vista cultural. “Se trata —escribía Guevara— de reconocerle al público, al pueblo, a los trabajadores que lo forman, el derecho y la posibilidad de juzgar por sí mismos, de apreciar, a partir de ciertos niveles de calidad, el conjunto de obras cinematográficas de todos los países.”⁴⁸ Pero si ello conducía —aseguraba Blas Roca— a “tener que aceptar toda obra de arte de cualquier contenido —revolucionario, socialista o antisocialista, progresista o reaccionario—”,⁴⁹ entonces disentía en toda la línea del criterio de Guevara. Y, en ese camino, a la hora de juzgar los contenidos progresistas o reaccionarios y de valorar “sus efectos” sobre los trabajadores, “las opiniones de esos obreros, honrados, laboriosos, revolucionarios que con su esfuerzo, con su sudor, con su producción hacen revolución todos los días” tenían para Blas Roca “crédito y autoridad, (y eran) dignas de ser consideradas y tomadas en cuenta.”⁵⁰ Si bien es imposible contrariar esa definición en un plano

⁴⁷ Una encuesta publicada en febrero de 1961 que el 40 % de los hogares cubanos no leía periódicos, el 23 % no leía libros y los adolescentes preferían la lectura de muñequitos. *Cronología de la Revolución Cubana*, Ob. cit., p. 23.

⁴⁸ Alfredo Guevara, “Alfredo Guevara responde a las Aclaraciones”, en: *Revolución es lucidez*, Ob. cit., p. 205.

⁴⁹ Blas Roca, “Respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 699.

⁵⁰ Blas Roca, “V parte de respuesta a Alfredo Guevara”, en: *Aclaraciones*, Ob. cit., p. 710.

general, lo problemático está en su corolario: debía juzgar el mismo sujeto que tendría limitadas sus posibilidades de conocer.

Por ese camino, en un medio que desarrollaba a toda velocidad una revolución educacional y cultural, llamada a subvertir constantemente tales niveles, esos “obreros, honrados, laboriosos” seguirían siendo el *otro* nunca suficientemente instruido a quien es preciso vigilar en el eterno proceso de su educación sentimental, quiere decir, de su formación ideológica. Reaparecía así una antigua paradoja, entrevista por Guevara: el mismo sujeto que tuvo suficiente conciencia política para hacer la revolución y soportar luego los sacrificios impuestos por la victoria, al mismo tiempo no poseía la suficiente formación ideológica para discernir el contenido “reaccionario o progresista” de las obras de arte.

Por otra parte, la polémica entre Roca y Guevara, una vez situada en el plano de la educación y la cultura, llevaba a tomar posición frente a uno de los corolarios de la política del Zhadanovismo: la idea de contraponer las necesidades de la educación a las de la cultura y el arte, o, dicho de otro modo: considerar dicotómicos el “crecimiento en extensión” de la cultura, respecto a su “crecimiento en profundidad”. El complejo ideológico y político que hizo posible el llamado “realismo socialista”, un compuesto de oscurantismo político, ignorancia cultural, reacción moral y represión social e intelectual, creyó que hacer avanzar la cultura hacia las zonas despobladas y atrasadas de la Rusia asiática debía hacerse en detrimento del avance cultural de la Rusia europea. En esa concepción, para civilizar a las masas rusas ignorantes era preciso rebajarle el perfil intelectual a los creadores rusos, que debían situarse al nivel de sus camaradas iletrados, cumpliendo una sentencia que podría enunciarse más o menos así: mientras haya ignorantes nadie tiene el derecho de ser artista. En Cuba, país con masas poblacionales con muy bajo nivel educacional, que tenía como objetivo prioritario la revolución educativa, una política similar hubiera significado que

“civilizar” a las masas iletradas del país entrañaba renunciar a cualquier búsqueda propia de las vanguardias artísticas, lo que en los hechos no ocurrió en todo el decenio de los sesenta, en parte gracias a la “virulencia” de esta polémica. Dentro de este período, la educación y la cultura pudieron sostener en Cuba relaciones de buena vecindad hasta 1971.

La polémica Roca-Guevara es paradigmática, y por ello la he glosado con mayor detalle que los otros debates reseñados en este texto, en lo que respecta a las políticas culturales en juego, y a la propia sociedad en juego, en la Cuba de los años sesenta. El decursar de la política y la cultura en la Isla hasta 1971, y los argumentos que acompañaron esos avatares no serán demasiado diferentes a los enfoques y los problemas contenidos en el cruce entre Blas Roca y Alfredo Guevara. La posición que ocupaban ambos contendientes, el poder similar del que disponían en la esfera pública, hacen que esta polémica exprese con claridad las opciones diversas existentes en el lapso, el equilibrio de fuerzas en que se movían, y que su vigencia se prorrogue en un largo plazo más allá de la fecha en que se verificaron, como no sucedió con las polémicas de Che Guevara-Carlos Rafael Rodríguez, que ya para 1968 no encontraba espacio para desarrollarse, ni con la de Aurelio Alonso-Félix de la Uz y Humberto Pérez, clausurada formalmente en 1971.

De este modo, la polémica Roca-Guevara anuncia, y en gran medida contiene, las polémicas explícitas o subtextuales que se verificarían a lo largo de los años sesenta. El texto de 1965 “El socialismo y el hombre en Cuba”, de Ernesto Che Guevara, haría causa radical con los críticos del realismo socialista. Este ensayo, tan importante como “Palabras a los intelectuales”, aunque mucho menos influyente para la política cultural que le siguió, formuló una cuestión tajante: “¿por qué pretender buscar en las formas congeladas del realismo socialista la única receta válida?”. Sin embargo, su pregunta ya no sería recordada tres años después por una parte de quienes contaban con poder en el ámbito de la

cultura. En 1968, ya muerto el Che en la gesta boliviana, se produjo la polémica alrededor de los premios UNEAC. Ese evento, marcado además por las circunstancias cubanas de 1968 descritas en otro lugar de este ensayo,⁵¹ marcaría el inicio del triunfo de los esfuerzos por conducir el camino de la cultura a los cauces inspirados en la experiencia soviética, que se haría firme a partir de 1971.

“Liberales y dogmáticos” fueron los términos utilizados en la época para calificar a los extremos presentes en la polémica. A la postre, el triunfo correspondería a los segundos en 1971, momento en el cual solo dejarían fuera de su esfera de influencia un margen para quienes postularon y estuvieron en condiciones de sostener una opción diferente a la comprendida en el esquema “liberales y dogmáticos”: la alternativa defendida, entre otros, por el ICAIC, que afirmarían en la fecha: “la opción antiliberal de la Revolución, no es una opción dogmática”.⁵²

La “Declaración de los cineastas cubanos”, suscrita al año siguiente de la polémica de los premios UNEAC, pero todavía en medio de esa atmósfera, explicaría a su modo el escenario: “Las características de las prácticas y debates que han venido conformando la realidad cultural cubana desde el triunfo de la revolución han hecho crisis”. “La tarea de los revolucionarios es la de incidir en esta lucha ideológica intentando analizar el polo que, hoy, resulta crítico: la tendencia liberal. Sabemos que los dogmáticos, como los liberales en otras ocasiones, se dirán ahora nuestros aliados. Es un riesgo que corremos conscientemente. Ni nos confunden, ni a nadie lograrán engañar.”⁵³

Los poemas de Heberto Padilla, contenidos en *Fuera del Juego* y premiados por la UNEAC en 1968, argumentaban,

⁵¹ Ver epígrafe Polémica Ernesto Guevara-Carlos Rafael Rodríguez: razones de la economía.

⁵² “Declaración de los cineastas cubanos”, en: Alfredo Guevara, *Tiempo de fundación*, Iberoautor/Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano, 2003, Madrid, p. 176.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 173 y 174.

entre otras cosas, que de la idea de la Revolución de Octubre quedaba ya “solo su enemigo” —lo que sucedía parejamente con la necesidad de Cuba de reconstruir una relación amistosa con la URSS, dadas las circunstancias que se irían reuniendo a partir de ese año.⁵⁴ La crítica de los crímenes del estalinismo, de los errores de su política cultural, de la política exterior soviética,⁵⁵ no le pareció desafecta a los ideales de la Revolución Cubana al jurado del Concurso de la UNEAC, al contrario,⁵⁶ pero encontró un espacio de ambigüedad e inoperancia en esa institución, la cual hizo terminar, ya desencadenado el conflicto, a través de un *úrase* político, que sirvió para escindir nuevamente el campo intelectual cubano con feroces discrepancias, y para reagrupar las fuerzas de viejos contendientes.

Para Guevara, Heberto Padilla y Antón Arrufat, autor este último de *Los siete contra Tebas*, pieza teatral también premiada en esa ocasión y tratada por igual como piedra de escándalo, venían de la cosmovisión de *Lunes de Revolución*, y las críticas que le dirigió al semanario en 1961, podía suscribirlas por igual en 1968. Pero los cuestionamientos de Guevara se dirigían también a la UNEAC y a parte importante del campo intelectual cubano:

La revolución no ha encontrado a sus defensores, la revolución no ha encontrado en la masa de los intelectuales

⁵⁴ Ver epígrafe Polémica sobre los manuales de Filosofía: trayecto de la ideología.

⁵⁵ “Esta paz es una inmoralidad”, dice en un poema, mientras que en el poema que da nombre al libro escribe: “Otro me dice que casi está prohibido hablar de guerrilleros, / que él ha escrito un poema / pidiendo un lugar en la prensa / para los muertos de Viet Nam”.

⁵⁶ En la declaración del jurado, se lee: “Padilla reconoce que, en el seno de los conflictos a los que los somete la época, el hombre actual tiene que situarse, adoptar una actitud, contraer un compromiso ideológico y vital al mismo tiempo, y en *Fuera del Juego* se sitúa del lado de la revolución, se compromete con la revolución y adopta la actitud que es esencial al poeta y al revolucionario; la del inconforme, la del que aspira a más porque su deseo lo lanza más allá de la realidad vigente”. *Fuera del Juego*, Unión, La Habana, 1968, pp. 10-20.

cubanos, especialmente de los intelectuales que trabajan en la literatura, entre los escritores y otras ramas de las artes, especialmente las que se agrupan en la UNEAC y (en el) Consejo Nacional de Cultura, no ha encontrado las fuerzas cuyo deber era el de enfrentarse a las posiciones de los grupos que hemos dado en llamar liberales.⁵⁷

Guevara atacó a los “liberales” en coincidencia con posiciones vertidas en la revista *Verde Olivo*,⁵⁸ pero, al mismo tiempo, el entonces presidente del ICAIC no defendió a sus también de antiguo conocidos, los “dogmáticos”, aunque transitoriamente coincidiera con ellos alrededor de *Fuera del Juego*.⁵⁹

El espíritu que hizo posible el discurso de Fidel en el Congreso Cultural de La Habana, los ensayos de Roberto Fernández Retamar “Hacia una intelectualidad revolucionaria” y de Ambrosio Fornet “El intelectual y la Revolución”,

⁵⁷ Alfredo Guevara: “La política de nuestra dirección revolucionaria ha sido la de sembrar y desarrollar conciencia” (transcripción de la reunión de análisis interno sobre la polémica de los Premios UNEAC, Biblioteca ICAIC, 4 de enero de 1969), en: Alfredo Guevara, *Tiempo de fundación*, Iberoautor/Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano, 2003, Madrid, p. 162.

⁵⁸ “La Revolución estaba situada en ese momento (...) en las posiciones de *Verde Olivo*, es decir, que *Verde Olivo* se convertía en vocero de la Revolución, y que para situarse en el campo de la Revolución había que colocarse en ese campo (...) y solo a partir de entonces, solo a partir de situarse en el campo de la Revolución, empezar a analizar si la revolución estaba utilizando los medios mejores, si sobre todo los estaba utilizando de un modo más eficaz.” “La política de nuestra dirección revolucionaria ha sido la de sembrar y desarrollar conciencia” (transcripción de la reunión de análisis interno sobre la polémica de los Premios UNEAC, Biblioteca ICAIC, 4 de enero de 1969), en: Alfredo Guevara, *Tiempo de fundación*, Iberoautor/Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano, 2003, Madrid, p. 160.

⁵⁹ “Decía que nosotros teníamos que preguntarnos por qué ninguno de esos sectores tuvo la lucidez para descubrir los problemas, el rigor de profundizar en ellos y el valor de enfrentarse a ellos, por qué ha primado en Cuba, en todo este frente, o el silencio cómplice, o el facilismo y la comodidad; por qué se han sentido débiles la mayor parte de los compañeros para enfrentarse a una situación que iba en desarrollo.” *Ibid.*, p. 156.

junto al texto ya citado del Che, las actuaciones del ICAIC, la Casa de las Américas y el Ballet Nacional de Cuba, la existencia de la revista *Pensamiento Crítico*, entre otros muchos enunciados, que expresaba la posibilidad de que una cultura socialista, propia de la autenticidad de la Revolución Cubana pudiera consolidarse en la Isla, y que contaba con el apoyo de la máxima dirección del país, se había hecho fuerte entre 1966 y mediados de 1968,⁶⁰ pero observaría cómo a partir de este año se iría reeditando en Cuba la actuación de la Asociación Panrusa de Escritores Proletarios (VAPP), que logró en 1928, tras larga resistencia, que el Partido soviético tomara en sus manos el control de toda la actividad cultural —que en la práctica se ejerció a través de la VAPP.⁶¹ De ello se encargaría, tras la polémica de los premios UNEAC en 1968 hasta alcanzar su triunfo más completo en 1971, la zona de la política cubana que Guevara criticaba como los “dogmáticos”.

El triunfo de esa zona daría la razón retroactivamente a las posiciones de Blas Roca en su debate con Alfredo Guevara. La posición alternativa a la comprendida entre “los liberales y los dogmáticos”, si bien fue fundamental para impedir el monopolio de la política asociada al realismo socialista en Cuba, no encontraría terreno propicio para su desarrollo y ampliación en los años setenta. Al I Congreso de Educación y Cultura, celebrado en 1971, “el ICAIC solo iba a defenderse y solo tenía fuerzas para defenderse solo”, ha dicho Manuel Pérez, cineasta con activa participación en aquel Congreso.⁶² Si luego, y en general, “siempre que hubo en esos años discusiones en torno al estreno de alguna película, prevalecieron los criterios del ICAIC”,⁶³ ni las posiciones de este, ni las de Casa de las Américas, ni

⁶⁰ Sobre este tema volvemos en el epígrafe subsiguiente: “Polémica sobre los manuales de Filosofía: trayecto de la ideología.”

⁶¹ Ver E. H. Carr, *La revolución rusa. De Lenin a Stalin*, 1917-1929, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 158 y 159.

⁶² Arturo Arango, “Manuel Pérez o el ejercicio de la memoria”, en: *La Gaceta de Cuba*, no. 5, sept.-oct., 1997, p. 11.

⁶³ *Ibíd.*, p. 12.

las del Ballet Nacional de Cuba, fueron suficientemente poderosas como para marcar el rumbo de la política cultural en general, y las nociones acerca de la creación artística, las relaciones entre los intelectuales y la política y entre la educación y la cultura se harían hegemónicas a pesar de esas posiciones.

Como resultado de esa coyuntura, a la altura de 1971 y tras el Caso Padilla y el I Congreso Nacional de Educación y Cultura, las directrices de la política cultural cubana adquirirían rasgos fuertes de lo que resultó la política cultural del socialismo soviético y ganaría consiguientemente la posición hegemónica la línea relacionada desde antaño con el PSP.

El Caso Padilla y el I Congreso de Educación y Cultura definieron el rumbo de la política cultural cubana, como mínimo durante el quinquenio que le siguió, y, junto al fracaso de la zafra de los Diez Millones, redefinieron el modelo del socialismo cubano. En ese nuevo contexto, quedaban fijadas cuestiones fundamentales que iban más allá de la discusión alrededor de los premios UNEAC y del caso Padilla: la idea de la posesión exclusiva de la verdad revolucionaria en manos de Cuba, la instauración acrítica de opciones políticas regresivas ya probadas en la URSS, la falta de un enfoque cultural de la política, la hegemonía de la zona “dogmática” del espectro ideológico revolucionario en el campo cultural, la constatación de las debilidades del ordenamiento económico, político e ideológico cubano y las causas de la creciente adscripción a las políticas soviéticas.

Sin producirse un debate público sobre estas cuestiones, la relación entre la crítica pública que no procediese de la más alta dirigencia revolucionaria y la construcción del socialismo se mantendría en la discreción o en la estricta reserva. La idea de un espacio público donde diversas posiciones revolucionarias pudiesen polemizar en igualdad de condiciones, y con similar autoridad para poder defender materialmente sus criterios, había sido puesta en solfa. La intelectualidad cubana perdió espacios para la expresión autónoma de su diversidad y especificidad, y la idea de que la política es también cultura, que se había hecho fuerte en

los sesenta, se trastocó en el futuro inmediato por otra acepción: no hay cultura fuera de *una* política.

Polémica sobre los manuales de Filosofía: trayecto de la ideología

Una vez declarada socialista, y gracias a la progresiva socialización ciudadana en prácticas colectivistas y crecientemente anticapitalistas, la Revolución había colocado a la doctrina fundada por Marx, Engels y Lenin, en el centro de atención como teoría científica y también como ideología.⁶⁴ El enfrentamiento a los Estados Unidos, la alianza con la URSS, la situación revolucionaria en América Latina, la intensa ideologización de las conductas y los pensamientos, los bajos niveles educacionales del país, la politización general de la vida social, y escenarios de convivencia y aprendizaje como la campaña de alfabetización, las milicias revolucionarias y la militancia en las nuevas “organizaciones de masas” creadas tras el triunfo, unido todo a la creciente radicalización del carácter socialista de la Revolución (“somos socialistas pa’lante y pa’lante, y al que no le guste que tome purgante”, decía una estrofa popular en la época) proveían el contexto de recepción de las ideas marxistas en vastas masas poblacionales. Por ese camino, se hizo imprescindible el aprendizaje del marxismo, su utilización para comprender desde el punto de vista científico la realidad y su uso instrumental a la hora de definir la ideología de la Revolución.

La polémica sobre los manuales de filosofía expresa las dos líneas fundamentales que buscaron expandir el campo de la asunción del marxismo en Cuba y definir el tipo de marxismo que se debía *seguir* o *crear*. Desarrollada en la revista *Teoría y Práctica* durante 1966 y 1967,⁶⁵ enfrentaba

⁶⁴ “En 1961 ser socialistas implicaba ser marxistas y serlo, aliados a los soviéticos, incluía ser marxistas-leninistas, aunque la mayoría no conociera nada de marxismo.” Fernando Martínez Heredia, “Izquierda y marxismo en Cuba”, en: *Temas*, Nueva Época, no. 3, 1995, p. 20.

⁶⁵ *Teoría y Práctica*, nos. 28, 30, 31 y 32, La Habana, 1966-1967.

a sus contendientes en tres planos: a Humberto Pérez y Félix de la Uz con Aurelio Alonso, luego a las Escuelas de Instrucción Revolucionaria (EIR) con el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, y, por último, a dos modos contrarios de entender el marxismo y su función en una sociedad socialista, y, con ello, a modelos políticos diferentes en los que podría cobrar sentido uno u otro marxismo.

Fundadas el 2 de diciembre de 1960, para estudiar el marxismo-leninismo soviético y preparar a los cuadros dirigentes en el conocimiento de esta teoría, las EIR constituyeron la plaza fuerte del *marxismo soviético* en Cuba hasta su disolución en 1968.⁶⁶ Ellas, unidas a las Escuelas Básicas de Instrucción Revolucionaria (EBIR), creadas a su vez en mayo de 1961, se erigieron en un sistema de formación por el que pasó cerca de medio millón de estudiantes. Dirigidas por Lionel Soto, miembro de la dirección histórica del PSP, las EIR contaron en su claustro con profesores como Blas Roca, Gaspar Jorge García Galló, Raúl Valdés Vivó, Carlos Rafael Rodríguez, Pedro Serviat y César Escalante, figuras todas provenientes de aquel Partido; así como con los jóvenes profesores Humberto Pérez y Félix de la Uz, que, al igual que Eduardo del Llano y Roberto Toscano, habían regresado a Cuba en 1963 graduados de la Escuela Superior del PCUS. El propio escenario de la polémica, la revista *Teoría y Práctica*, menor en rango a su homóloga *Cuba Socialista*, se había fundado como un boletín de las EIR en febrero de 1964 y un año después comenzaría a incursionar en la teoría marxista.

Frente a la tendencia expresada a través de estos medios, se fue situando el Departamento de Filosofía de la

⁶⁶ Fidel Díaz Sosa, “Las vías fundamentales de difusión del marxismo soviético en Cuba en la década del 60”, en <http://www.filosofia.cu/contemp/fds001.htm>. [Este texto apareció después en *Marxismo y Revolución. Escena del debate cubano en los sesenta*, coordinadores Rafael Plá León y Mely González Aróstegui, Editorial de Ciencias Sociales-Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2006, pp. 78-96. (Nota del autor, en 2008.)]

Universidad de La Habana. Al estipular la reforma universitaria de 1962 que el marxismo pasara a ser obligatorio en todas las carreras, se presentó la carencia de profesores como una necesidad perentoria. Si tal necesidad fue cubierta en las EIR con antiguos cuadros del PSP y con jóvenes graduados en la URSS, otro grupo de jóvenes comenzó a formarse como profesores de filosofía y de economía en la Escuela Nacional del Partido⁶⁷ Raúl Cepero Bonilla, los que, en su mayoría, pasaron a integrar luego el claustro del Departamento de Filosofía fundado en 1963. Ese Departamento, dirigido primero por el profesor hispanosoviético Luis Arana y luego por Gaspar Jorge García Galló, quedó a cargo en 1966 de Rolando Rodríguez, uno de aquellos jóvenes graduados, y, finalmente, una vez creado el Instituto del Libro y pasar Rodríguez a dirigirlo, quedaría bajo la dirección de Fernando Martínez Heredia, hasta 1969, y luego de Marta Pérez Rolo hasta 1971. Integrado además por Aurelio Alonso, Hugo Azcuy, Ricardo Jorge Machado, Jesús Díaz, José Bell Lara, Juan Valdés Paz, Germán Sánchez Otero, Marta Núñez Sarmiento, Isabel Monal, Elena Díaz, Cristina Baeza, Luisa Noa, Niurka Pérez Rojas, Dulce Rosa Duquet, entre otros cien jóvenes profesores y profesoras, se fue creando en él un cuerpo de pensamiento de inspiración descolonizadora y abierto en temáticas y enfoques, que desde una perspectiva tercermundista y latinoamericana fue haciéndose hostil hacia el “doctrinalismo marxista” proveniente de la URSS, que no podía menos que entrar en contradicción flagrante con la filosofía representada por las EIR. La revista *Pensamiento Crítico*, editada a partir de 1967, sería el órgano teórico de esta posición existente dentro del Departamento.⁶⁸

⁶⁷ En este momento, la referencia “al Partido” alude al PSP. El PURSC se convertiría, en 1965, en el Partido Comunista de Cuba (PCC).

⁶⁸ Revista mensual publicada en La Habana entre 1967 y 1971, de la que aparecieron 53 números en 49 volúmenes. Su director fue Fernando Martínez Heredia, y el consejo de dirección estuvo compuesto por Aurelio Alonso y Jesús Díaz durante todos los números, José Bell Lara desde el número 2 hasta el final, Thalía Fung desde el principio hasta el número 36 (enero 1970), Ricardo J. Machado durante los seis primeros números (hasta julio de 1967) y Mireya Crespo desde el número 44 (septiembre 1970) hasta el final.

Las necesidades de la educación en un país como Cuba reaparecen, tal cual habían hecho antes en el debate Roca-Guevara, como la causa primera de la polémica sobre los manuales, a lo que se sumaba ahora la escala a la que debía enseñarse el marxismo y las funciones que esta filosofía debería desempeñar en un país con las características de Cuba. Si en las reuniones de junio de 1961 en la Biblioteca Nacional Lisandro Otero comentaba: “Sin duda la cultura se dirige al pueblo, eso hicieron Cervantes y Shakespeare, Chaplin y Picasso, pero ¿hacia qué etapa de desarrollo dirigirse: hacia el nivel en que fue sumido por las clases dominantes o hacia la cúspide hacia dónde lo elevaba la Revolución?”,⁶⁹ el público al cual debía dirigirse la enseñanza del marxismo devenía una cuestión fundamental.

En su polémica, Pérez y de la Uz afirmaban la imposibilidad de sobreestimar los manuales, de considerarlos “como algo acabado y perfecto en los cuales pueda hallarse la respuesta a todas las inquietudes”,⁷⁰ y buscaban la solución al “problema” del “manualismo” en el uso que se les diera y en la formación alcanzada por los profesores. “El ‘manualismo’ es un mal que radica, ante todo, en los que impartimos la filosofía y la economía política, más que en los propios manuales”, aseguraban los polemistas.⁷¹ De la Uz y Pérez, como Lionel Soto y Carlos Rafael Rodríguez, reconocían la existencia de errores puntuales (para Carlos Rafael Rodríguez el “50, o 70 u 80 por ciento” de las afirmaciones de los manuales eran correctas, “en términos generales” y concedía el resto como “posiciones sometidas a estudio por los partidos”, dado su “enfoque dogmático”⁷² pero defendían el uso del manual como regla general dada

⁶⁹ Lisandro Otero, “Cuando se abrieron las ventanas a la imaginación”, en: *La Gaceta de Cuba*, no. 4. julio-agosto, 2001, p. 54.

⁷⁰ Humberto Pérez y Félix de la Uz, “¿Contra el manualismo? ¿Contra los manuales? o ¿Contra la enseñanza del marxismo-leninismo?”, en: *Lecturas de Filosofía*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, t. 2, pp. 745 y 746.

⁷¹ *Ibid.*, p. 750.

⁷² Carlos Rafael Rodríguez, “Sobre la rigidez doctrinal”, en: *Letra con filo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983, t. 2, p. 443.

la baja escolaridad del alumnado —solo 18,7% de los matriculados en las EBIR poseía una escolaridad superior al sexto grado—,⁷³ y dejaban fuera de duda la base marxista de tales lecturas.⁷⁴

Sin embargo, a Aurelio Alonso no le motivaba tanto el inventario de los errores puntuales como la filosofía inspiradora de los manuales.

Interesa, a mi juicio, mucho más la lógica del pensamiento creador de manuales dentro de la filosofía marxista, cómo toma cuerpo (en su historia concreta), cómo la estructura teórica que atribuyen al marxismo conforma un modo de pensar radicalmente distinto del que puede permitir un análisis histórico semejante al que Marx hizo de su época (o Lenin de la suya).⁷⁵

De la Uz y Pérez criticaban a Alonso su negación del carácter marxista de los manuales, su cuestionamiento a la posibilidad de sistematizar el marxismo, y su hacer de la duda un elemento connatural del pensamiento.⁷⁶ La crítica

⁷³ “Hasta 1967 las universidades tuvieron menos alumnos que en 1959. Todavía en 1970 solo el 10% de los que matricularon el primer año en ellas tenía 18 años o menos, y el 43 % tenía de 22 años en adelante. Fernando Martínez Heredia, “Izquierda y marxismo en Cuba”, en: *Temas*, no. 3, 1995, p. 20.

⁷⁴ Otra visión sobre la necesidad del uso de los manuales en Cuba puede verse en la entrevista a Ernesto Che Guevara que K.S. Karol recoge en *Los Guerrilleros en el poder*, en momentos que el Che Guevara no había tomado aún las distancias que llegaría a tomar respecto a la práctica política y a la ideología presentes en la URSS. K. S Karol, *Los guerrilleros en el poder. Itinerario político de la revolución cubana*, Seix Barral, Barcelona, 1972, pp. 61-75.

⁷⁵ Aurelio Alonso, “Manual... o no manual”, en: *Lecturas de Filosofía*, Ob. cit., p. 756.

⁷⁶ “Porque la duda como exigencia de todo pensamiento lleva a situaciones tan absurdas y embarazosas como la de dudar hasta de si uno existe o no.” (Ibíd., p. 767) Alonso respondió que el “reproche a la teología ‘marxista’ puede ser confundido con un reproche al marxismo, porque el manual es, para los que así piensan, el marxismo”, lo que sería tan erróneo e injusto como “identificar una opinión discrepante con una crítica a la existencia de las Escuelas de Instrucción Revolucionaria y a su significado en la educación marxista de nuestro pueblo.” (Ibíd., p. 756).

de Alonso al “manualismo” se basaba sobre todo en que el tipo de sistematización recogida en los manuales se había realizado bajo “una política estricta de regimentación cultural (...) que afectó notablemente al saber científico”,⁷⁷ lo que colocaba su polémica ya en pleno territorio de la política soviética. El marxismo que llegaba entonces a Cuba desde la URSS era depositario del “estalinismo sin Stalin” posterior al XX Congreso del PCUS de 1956, de la declaración de inexistencia del “marxismo occidental” y de cualquier otra heterodoxia, de la crisis de la economía soviética puesta al borde por sus propias características y por la carrera armamentista, de la tesis de Jruschov de las vías pacíficas para arribar al socialismo, del anatema contra la revolución china después del conflicto chino-soviético, amén de mantener sus tesis tradicionales sobre el papel hegemónico de la clase obrera, de su concepción del partido como sujeto de la revolución socialista, y de su identificación de la sociedad soviética como la encarnación en la tierra del paraíso sedicente “previsto” por Carlos Marx. El marxismo “logocéntrico” era cuestionado por Alonso tanto como el modelo político que lo hacía posible.

Pérez y de la Uz tenían un modo particular de entender la posición de Alonso hacia una crítica marxista *creadora*: llegar a ella era cuestión de poder disponer de tiempo para estudiar. “No olvide el compañero Aurelio —afirmaban— que la construcción del comunismo exige mucha acción y que tan solo pocos —profesores, intelectuales, etc.— disfrutan del tiempo suficiente para entregarse a la revisión histórica de las ideas del marxismo-leninismo”.⁷⁸ Si obviamos el eco displicente que connota la frase sobre los “profesores e intelectuales” que “disfrutan” para investigar del tiempo vetado a los hombres enfrascados en “la acción de construir el comunismo” —idea que presenta a los intelectuales y a la práctica revolucionaria como *contrarios*—,

⁷⁷ Ibíd., p. 755.

⁷⁸ Félix de la Uz y Humberto Pérez, “Contribución a un diálogo. Nuevamente sobre los manuales”, en: *Lecturas de Filosofía*, Ob. cit., p. 771.

encontramos que la búsqueda y la investigación creativa de los problemas del marxismo no era una cuestión de formación cultural, de la arquitectura ideológica de cada persona y de sus opciones políticas, sino de poder hurgar con mayor paciencia en el pozo de un *único* marxismo. Con ello, Pérez y de la Uz, que conocían cómo el marxismo rigurosamente científico nunca ha estado desvinculado de la actividad política de sus principales formuladores, negaban la legitimidad de la existencia de un marxismo plural, y sobre todo la de un marxismo *en plural*: no había marxismos diferentes al soviético. Por su parte, las EIR habían avanzado mucho en la persecución de este aserto. Para dar a conocer el único “marxismo marxista” posible, habían hecho publicar, según cifras de Fabio Grobart, cinco millones de ejemplares de obras marxistas básicas y folletos políticos, todos “marxistas-leninistas”, solo en la segunda mitad del año 1962.

Sin embargo, la polémica en torno a los manuales no era una contienda particular entre *Teoría y Práctica*, las EIR, la Escuela Superior del Partido Níco López y el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana. Desde 1962, con las primeras andaduras de la reforma universitaria, tal cuestión quedaba planteada. La revista *Universidad de La Habana* recoge como Elías Entralgo había dicho en clases —al entonces estudiante Mario Mencía— que a pesar de responder los estudios universitarios “a la más pura ortodoxia política del socialismo, la de los países socialistas es muy diferente a nosotros”.⁷⁹ Osvaldo Dorticós, presidente de la República, de visita en el Departamento de Filosofía en 1964, había alertado a los profesores del daño ejercido por el manualismo sobre el pensamiento marxista, lo que provocó la revisión inmediata de los programas de estudio

⁷⁹ Citado en Yohanka León del Río, “Avatares del marxismo en la década del sesenta”, en: <http://www.filosofia.cu/contemp/yoe003.htm> [Este texto apareció después en *Marxismo y Revolución. Escena del debate cubano en los sesenta*, coordinadores Rafael Plá León y Mely González Aróstegui, Editorial de Ciencias Sociales-Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2006, p. 5. (Nota del autor, en 2008.)]

y el ejercicio de la docencia sobre la base del estudio directo de los clásicos del marxismo. Fidel Castro, visita frecuente en el Departamento, había indicado desde principios de 1965 la necesidad de aumentar el “núcleo de profesores, de trabajar en la investigación de los clásicos y en aquellas fuentes primigenias del marxismo previas a que este sufriera el embate *emplomador* del estalinismo.”⁸⁰ Al año siguiente la crítica al dogmatismo crecería aún en intensidad, y Fidel, en discursos pronunciados el 1^{ro} de Mayo, el 29 de agosto y el 28 de septiembre, continuaría con su censura a la “mentalidad servil”, al “manualismo” y ratificando la necesidad de perseverar en nuestro “propio camino”. Esta crítica no podía dejar inmune la posición de las EIR.

Si en 1963, Lionel Soto había defendido en *Cuba Socialista* la utilización de los manuales soviéticos como *imprescindible*,⁸¹ la XIV Reunión Nacional de las EIR, celebrada en noviembre de 1966, consideró, con un cambio de tono bien perceptible, *necesario* el uso de los manuales, enfatizó la importancia de su estudio con un “criterio histórico y realista” y su utilización como algo “transitorio”. Las razones del paso de los manuales de ser “imprescindibles” a ser “necesarios” no se debía al aumento de la cultura marxista y del nivel escolar de los educandos —de hecho en ese propio año, 1966, casi una cuarta parte de los militantes del Partido no llegaba al cuarto grado de escolaridad—,⁸² sino a un triunfo temporal de la posición antimanualista: en medio de aquellas críticas públicas al dogmatismo se había producido en

⁸⁰ Rolando Rodríguez, “La década del 60: un testimonio”; en: *La Jiribilla*, no. 170, 2004, http://lajiribilla-habana.cuba.cu/2004/n170_08/170_03.html

⁸¹ “y de mucha utilidad por dos razones básicas: el nivel de los alumnos y la (escasa) duración de los cursos (...) y por el nivel de preparación del personal docente que es aún insuficiente”. Fidel Díaz Sosa, “Las vías fundamentales de difusión del marxismo soviético en Cuba en la década del 60”, en: <http://www.filosofia.cu/contemp/fds001.htm>.

⁸² Humberto Pérez y Félix de la Uz, “¿Contra el manualismo? ¿Contra los manuales? o ¿Contra la enseñanza del marxismo-leninismo?”, en: *Lecturas de Filosofía*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, tomo 2, p. 748.

septiembre de 1966 el II Encuentro Nacional de Filosofía, espacio que sería considerado luego como “la institucionalización de la heterodoxia”.⁸³ A su tenor, tomarían curso natural las propuestas de Fidel y Dorticós y la línea desarrollada por el Departamento de Filosofía: se rompía la lógica de los manuales y la división entre *Diamat* e *Hismat* y se sustituía la asignatura de filosofía por la de historia del pensamiento marxista.

Este nuevo cariz venía determinado a su vez por la posición cubana ante temas que no concedían espacio a la política del Este. Desde julio de 1965 el discurso oficial revolucionario subrayaba el énfasis en la crítica pública contra el “economicismo, el objetivismo, la manualización de la enseñanza, el burocratismo, el culto de la personalidad y otras lacras de la construcción socialista.” Fidel había abandonado la “moderación” del discurso proguerrillero pactada en la Conferencia de Partidos Comunistas latinoamericanos, celebrada en La Habana en noviembre de 1964, y recalca ahora que la experiencia de Cuba respecto a la toma revolucionaria del poder “era un ejemplo para todos”. “No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de Revolución”, aseguraba por su parte el Che Guevara.

El lapso 1966-1967 marcaría el cenit de la política “independiente” del socialismo cubano, de la cual fue punta de lanza la promoción de la lucha armada en Latinoamérica, en franca contradicción con los intereses soviéticos en la región.⁸⁴ La *pax* soviética, considerada por Cuba como

⁸³ Para el análisis de este período es importante consultar el dossier de la revista *Temas* dedicado a la “cultura marxista en Cuba”, donde aparecen, entre otros los textos “Izquierda y marxismo en Cuba”, de Fernando Martínez Heredia, y “Marxismo y espacio de debate en la Revolución Cubana”, de Aurelio Alonso, en: *Temas*, Nueva Época, no. 3, julio-septiembre de 1995.

⁸⁴ El año 1966 fue bautizado en Cuba como “Año de la Solidaridad” y 1967 como “Año del Viet Nam Heroico”. Crear “dos, tres Viet Nam” latinoamericanos, según la consigna hecha famosa por Ernesto Guevara en su mensaje a la Tricontinental, se volvió una prioridad cubana después del fracaso de la experiencia de Zaire. Piero Gleijeses, *Misiones en conflicto*, Ob. cit., p. 246.

servidora indirecta de los regímenes latinoamericanos que el Che Guevara iría a combatir en Bolivia, era impugnada a diario a través del Frente Liberación del Partido Comunista de Cuba, de la Casa de las Américas —que en 1967 publicó *¿Revolución en la revolución?*, de Regis Debray, verdadero manual de insurgencia guerrillera, que entre otras cosas impugnaba algo tan caro a la doctrina soviética como la concepción del partido de vanguardia—, de la OSPAAL y Tricontinental, de la OLAS, de la OCLAE, y del ICAIC, cuyo piso séptimo era un túnel hacia y desde Cuba de guerrilleros latinoamericanos. La propia casa de calle K, no. 507, sede del Departamento de Filosofía, era lugar de reunión de insurgentes: por allí pasaron Marighela, Turcios Lima, Roque Dalton, entre otros muchos combatientes, a hablar durante horas de la revolución latinoamericana, de cuyo triunfo, como era de todos conocido, también dependía la consolidación, y el rumbo futuro, de la Revolución Cubana.

El Departamento de Filosofía reconocía en esta orientación la verdadera autenticidad del “socialismo cubano”. En esa línea *Pensamiento Crítico* revaloraba los clásicos cubanos de los siglos XIX y XX —y publicó un número emblemático sobre la Revolución del 30—, trajo a Cuba por vez primera el pensamiento heterodoxo, proscrito en la URSS, de Gramsci, Labriola, Korsch, Lukacs, Rosa Luxemburgo, Preobrazhenski, Isaac Deutscher, E. H. Carr, Althusser, Marcuse, Adorno, Horkheimer, prestó atención a Sudán, Argelia, Viet Nam, entre otras geografías tercermundistas, y editó el único conjunto de trabajos hasta hoy publicados en Cuba sobre “Mayo del 68”. Con todo, su atención mayoritaria recaía en los problemas del mundo subdesarrollado y específicamente en los de América Latina: las firmas de Darcy Ribeiro, Paulo Freyre, Rui Mauro Marini, Michael Löwy, Pablo González Casanova, Aníbal Quijano, Roque Dalton, entre otros muchos, frecuentaron sus páginas.⁸⁵

⁸⁵ La política editorial del Instituto del Libro hizo publicar en la fecha *Historia y Conciencia de Clase*, de Lukacs, la *Crítica a la Economía Política*, de Rosa Luxemburgo, *La nueva economía*, de Preobrazhenski, el *Stalin*, de Isaac Deutscher y *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse y en total

De este modo, a lo largo del lapso 1965-1967 el avance cubano hacia un socialismo marxista de inspiración nacional y latinoamericana, estuvo fuertemente apoyado por una cultura que tomaba distancias de la URSS, si no se le oponía frontalmente; auguraba desarrollos creativos del marxismo en Cuba y hacía perder peso relativo al marxismo soviético y a sus valedores cubanos. Una metáfora sirve para describir la época: en 1967 *Pensamiento Crítico* se consideraba en sectores revolucionarios de América Latina como la revista oficial de la Revolución Cubana, mientras *Teoría y Práctica* fallecía en la Isla con su misión cumplida, pero sin pompas fúnebres ni honores militares. Para más, en febrero de 1967 *Cuba Socialista* posponía su salida hasta que el Primer Congreso del Partido adoptara “decisiones sobre algunos de aquellos problemas teóricos, estratégicos y tácticos del movimiento revolucionario en el mundo y sobre problemas varios de la construcción del socialismo y el comunismo”,⁸⁶ y las EIR desaparecían en 1968. “No puede haber nada más antimarxista que el dogma, no puede haber nada más antimarxista que la petrificación de las ideas. Y hay ideas que incluso se esgrimen en nombre del marxismo que parecen verdaderos fósiles”,⁸⁷ aseguraba Fidel Castro en la clausura del Congreso Cultural de la Habana.

obras de Gramsci, Durkheim, Childe, Weber, Abagnano, Mondolfo, Turner, Hegel, Thompson, Kautsky, Jaegger, Galbraith, Frazer, y Freud, junto a las obras de Solzhenitsin, Thomas y Heinrich Mann, Joyce, Proust, Kafka y Marcel Schwob, asesorados en el campo del pensamiento social por los profesores del Departamento de Filosofía y en el ámbito de la creación literaria por jóvenes intelectuales como Ambrosio Fornet y Edmundo Desnoes. En su conjunto, una política cultural bien distante, si no opuesta, a la soviética, puesta en práctica por un organismo estatal.

⁸⁶ Aurelio Alonso, “Marxismo y espacio de debate en la Revolución Cubana”, en: *Temas*, Nueva Época, no. 3, julio-septiembre de 1995, p. 42.

⁸⁷ “El marxismo necesita desarrollarse, salir de cierto anquilosamiento, interpretar con sentido objetivo y científico las realidades de hoy, comportarse como una fuerza revolucionaria y no como una iglesia seudorrevolucionaria.” Fidel Castro, “Discurso de clausura del Congreso Cultural de La Habana”, en: *Documentos de Política Internacional de la Revolución Cubana*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1972, pp. 42 y 43.

No obstante, la suerte inmediata de las EIR y de su revista ilustra una de las paradojas extraordinarias de los años sesenta: si bien a fines de 1966 habían preparado sus líneas de trabajo para los “próximos años”, desaparecieron tras las críticas al dogmatismo y al burocratismo en 1968, justo cuando comenzarían a reconstruirse los lazos amistosos con la URSS y se abría el camino para que los viejos polemistas de los manuales comenzaran a cosechar éxitos. Empero, el nuevo espacio que ganaría la posición de las EIR no sería anunciado en el campo de la cultura por triunfos al interior de la Universidad de las Escuelas de Letras o de Historia, con posiciones contrarias a las del Departamento de Filosofía, sino con la polémica de los premios UNEAC de 1968.

El Departamento de Filosofía y *Pensamiento Crítico* serían *rara avis* en ese nuevo escenario: en 1970 fueron condenados por su ideología, ahora contraria a la de “la” Revolución. Con la clausura del Departamento y el cierre de *Pensamiento Crítico* en 1971, Cuba no cerraba un espacio intelectual, aunque el discurso público que los impugnó lo presentara como tal,⁸⁸ sino un camino legítimo hasta entonces que se había tornado inviable al conjuro de la nueva circunstancia. La unión de esta concesión a la necesidad con la coronación de los esfuerzos de la corriente de las EIR, la línea del antiguo comunismo cubano, desembocó en el peligro señalado por Rosa Luxemburgo: convertir la *necesidad* en *virtud*. Existiría a partir de entonces un único socialismo *posible y deseable*.

El cierre de la etapa, para el campo de la cultura, estaría representado en el I Congreso Nacional de Educación y Cultura celebrado en 1971. José Antonio Portuondo

⁸⁸ “La Revolución no es un debate académico interminable. La ideología que se estudie y se enseñe en nuestro país no puede ser otra que la que sustenta nuestro partido, el marxismo-leninismo.” Raúl Castro, “Discurso en la Segunda Reunión de organización del Partido Comunista de Cuba en las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) [25 de septiembre de 1970], en: Raúl Castro, *Selección de discursos y artículos. 1959-1974*, Editora Política, La Habana, 1988, tomo 1, p. 190.

describe bien el proceso: “Lo importante de todo esto es que, como culminación de tales discusiones,⁸⁹ que duraron desde 1968 hasta 1971, en este último año volvió a definirse la posición de la Revolución Cubana, esta vez, con un eco extraordinariamente amplio, proporcionado por el Primer Congreso.” El resultado de este Congreso —agrega Portuondo— “se resume en la ‘Declaración final’, muy extensa, y en la cual hay planteamientos fundamentales desde el punto de vista estético, en donde se hacen afirmaciones tajantes, para que nadie se equivoque”.⁹⁰

Con esto, ganó la Revolución su sobrevivencia, puesta en crisis por diversos factores, pero ganó también la vieja tradición del *socialismo prosoviético*, solo que ahora, a diferencia de 1961, pasó a dominar el campo cultural en toda la línea como “la” forma revolucionaria de entender la Revolución. Si después de 1961 *lo revolucionario* se había fusionado con *lo socialista*, una década más tarde se fusionaba con *lo marxista-leninista al estilo soviético*; el *con la Revolución* devenía *con el marxismo-leninismo soviético*. Respecto a su futuro inmediato, este nuevo *todo* revolucionario canceló la diversidad oficial, pública, de la Revolución, con lo que recortó el espacio de situarse *dentro* de ella, y las posibilidades de definirla y de juzgarla. Al mismo tiempo, trajo una consecuencia de importancia futura decisiva: el surgimiento de una posición revolucionaria única, descentrada, que ya no respondía tanto a sus tradiciones de origen como a las mixturas que el proceso, y sus acomodados, fue determinando.

[2003]

⁸⁹ Se refiere al balance que hace de las polémicas de los sesenta en “Itinerario estético de la Revolución Cubana”, en: *Revolución, Letras, Arte*, Letras Cubanas, La Habana, 1980, pp. 160-187.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 185.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO

El tercer hombre*

Tesis a propósito de Alfonso Sastre

Para Eva Forest

Ni víctima ni verdugo: la imaginación del tercer hombre

En el diálogo de Platón sobre la muerte de Sócrates, este argumenta que prefiere ser la víctima antes que el verdugo. La anécdota podría contarse como el rumor de un héroe antiguo en lucha contra el destino si su actualidad no mantuviese viva la disyuntiva: “dadme la libertad o dadme la muerte”.

Así planteada, la alternativa tiene la estatura moral de la tragedia. La declaración de Emile Zola ante el jurado que acusaba a Dreyfus es solo otra manera de situarse ante la tenaz dicotomía: “Que todo se hunda, que mis obras perezcan si Dreyfus no es inocente”. Sin posibilidad de triunfar, el sabio elige morir, bien repudiando sus versos, bien dando de bruces contra una mazmorra. Encontrar una ubicación *fuera* de esa díada, acaso signifique nada menos que localizar la posibilidad de vivir en libertad. Alfonso Sastre ha comprendido el abismo de tal decisión: “Ni la víctima ni el verdugo. ¡Es imposible elegir!”. En la imposibilidad de la elección no radica una incapacidad, sino su contrario: la intransigencia en la necesidad de cambiar la ecuación del Poder. Con esa tenacidad, aparece en las páginas de Alfonso Sastre el “tercer hombre”, ese al que repugna ser verdugo y que se niega a ser víctima.

* Texto aparecido en: *República de las Letras*, no. 102, mayo-junio de 2007 (Revista de la Asociación Colegial de Escritores de España). Reproducido también en: *Casa de las Américas*, no. 248, julio-septiembre de 2007.

El “ni-ni”: un equilibrio que cae siempre hacia el sistema

El régimen ideológico que acota cualquier posibilidad histórica a “esto o aquello”, puede lograr igual fin con una fórmula que parece opuesta: “ni esto ni lo otro”. Sin embargo, solo se trata del envés de una misma relación de poder.

La imaginación del tercer hombre rompe el claustro de esa conexión no porque la invierta, sino porque opera en ella un cambio de sentido: una reformulación.

Raymon Aron entendía bien la eficacia de acotar los márgenes del problema: “estoy profundamente convencido de que un anti-estalinista solo tiene una salida: aceptar el liderazgo norteamericano”. Dicho de otra forma, esa ecuación habría progresado desde “gulag *vs* mundo libre” hasta la de “comunismo (soviético) *vs* liberalismo”. El régimen de verdad así constituido estaba garantizado por todo lo que dejaba *fuera* de esa dicotomía, entre otras cosas el régimen entero de producción de esa verdad y el espacio completo de construcción de alternativas.

Alfonso Sastre ha afirmado que las palabras huelen a su historia. La “paz” fue el gran tema cooptado por el mundo comunista de la Guerra Fría, así como la “libertad” fue el caballo de batalla del mundo capitalista del período. Si se hiciese caso a las palabras, toda la conflagración podría haberse sintetizado en esta contradicción en los términos: “paz o libertad”. La prisión del lenguaje dejaba fuera el análisis completo de las relaciones de poder constitutivas de ese régimen lingüístico. En ese marco, una respuesta liberadora debería haber sido: “ni paz ni libertad”, ese magno contrasentido.

La imaginación del tercer hombre, “ni víctima ni verdugo”, rompe aquel rango carcelario porque libera las palabras con la crítica de las condiciones que les otorgan sentido. Distingue entre la crítica “sistémica” y la crítica que construye el objeto del discurso. El tercer hombre se libera porque escapa de los enunciados preconstituidos

por la “ciencia”, la “cultura”, o la “política”, y es capaz de formularlos de modo diferente.

El “posibilismo” es una larga manera de avanzar hacia un antiguo lugar

Durante 1960 Alfonso Sastre sostuvo una polémica sobre teatro y política con Antonio Buero Vallejo, otro de los dramaturgos fundamentales del siglo xx español.

En ella, el ganador del Premio Cervantes en 1986 mantenía la tesis del “posibilismo”: el arte siempre tiene que ajustarse a lo que es “posible en un lugar y un momento determinados” y siempre es preferible que una obra evite la censura y llegue al público, aunque en esta obra el autor no haya dicho todo lo que hubiera querido decir.

A tal idea, Sastre oponía esta tesis: el artista que acepta los límites oficiales impuestos a su trabajo acaba por legitimar esos límites, y por contribuir a su mayor definición. Así, el escritor “debe mantener siempre una actitud de sorpresa ante los obstáculos oficiales, tratándolos como accidentales y anormales, y no como estructuras aceptables para el trabajo artístico e intelectual”.

Traspolada desde el teatro, esa discusión ilumina todo el territorio de cómo enfrentar la toma de opciones personales en la política vivida día tras día.

El “imposibilismo” —esto es, la libertad— es la estrategia y es la táctica

Dentro de esa polémica, el tercer hombre enarbola una utopía reflexiva.

No apuesta por una vida construida al margen de la “civilización”, edificada de espaldas al poder constituido, que pretende fundar una sociedad al margen de la sociedad oficial, pues sabe que dicho estatuto es apenas un sueño monstruoso de la razón. Sin embargo, tampoco limita su

libertad a lo que el Poder “le deja hacer”, a practicar la libertad del intersticio, el libertinaje de la explosión controlada. Su política es otra: la libertad como única estrategia y como toda táctica.

Quince años después de su polémica con Buero Vallejo, Sastre negaría lo que afirmara en 1960. Ahora, ya no el de Buero Vallejo, sino su propio método era incapaz de hacer avanzar la revolución social: “La postura que hay que mantener frente a la necesidad del cambio social es simplemente luchar políticamente—y eso no lo puede hacer ni el teatro posibilista ni el llamado ‘imposibilista’”, aseguró Sastre.

Con este enfoque, la imaginación del tercer hombre acaso resulta una forma de superar el clásico dilema “reforma versus revolución”.

Carlos Marx hizo el estudio de *Las luchas de clases en Francia*, por ejemplo, y aprendió el idioma ruso para estudiar la comunidad tradicional campesina de ese país (*mir*) para así construir — entre otras cosas— un sujeto abierto en su constitución, pero radical como imperativo categórico para no perder su perfil revolucionario.

Para esa tradición revolucionaria, el realismo político radica en el “imposibilismo”: solo una política radical provee una estrategia que no signifique “avanzar perpetuándose en el sistema”.

El tercer hombre afirma que la libertad es su *fin*, pero sabe que es también necesariamente su *medio*: los medios llevan en sí, marcados, los fines que solo pueden producir.

El tercer hombre cumple así una función esencial: reservar su posición en la dignidad de la *posibilidad irrealizada*, ideal que no realiza la utopía conservadora de la virginidad, sino una hazaña de la imaginación dialéctica.

El “imposibilismo” es el recurso político de la verdad

Esta tesis, que se encuentra en el centro de la imaginación de 1968, era ya esencial en la *Crítica del Programa de Gotha*:

recuperar la radicalidad “imposibilista” de un pensar revolucionario como estrategia más eficaz para desarrollar la Revolución.

Por las ironías a las que es forzada la historia, la frase “seamos realistas, exijamos lo imposible”, no pasa de ser hoy un graffiti “ingenuo” del mayo parisino. Sin embargo, cuando el tercer hombre postula la estrategia “imposibilista” no resta importancia al “uso reformista” de las instituciones del sistema. Antes bien, hurga en el sistema capitalista —para oponérsele— hasta en las posibilidades que halle en su “establo”, pero su punto cardinal es no confundir la necesidad con la virtud: es no trocar, por ejemplo, la *necesidad* del sufragio como instrumento puntual de lucha en un momento específico en la *virtud aeterna* de la “República democrática”.

Para Sastre, como para Marx, la libertad no se construye a partir de una “táctica de lo posible”. Lenin lo sabía: la única manera de hacer avanzar las conquistas de la revolución de febrero de 1917 era marchar hacia la revolución socialista, lo que era considerado en la fecha como el horizonte utópico por antonomasia.

“La utopía es la opción imposibilitada”, asegura el tercer hombre. Lo que es “utópico” es pensar que la revolución puede hacerse a través de cooperativas de producción financiadas con empréstitos del Reich alemán, según le impugnaba Marx al socialismo reformista de Lasalle, o por cualesquiera de las vías que hoy le resultarían semejantes.

Lo que es “realista” es pensar que solo enarbolando la política de la verdad y afirmando la independencia —la no subordinación ya no política sino *cultural*— con respecto a las políticas del orden, puede conseguirse la verdadera subversión de la dominación.

No obstante, el tercer hombre no concede a la “subversión” el estatus del argumento de autoridad. No apoya la subversión “en cualquier caso”: recuerda qué fue el “orden republicano” y qué fue la “subversión franquista” en la España de 1936. Por ello, afirma: “hay órdenes que yo prefiero, sin duda alguna, a la subversión de esos órdenes”.

Con todo, al reivindicar a un tiempo el contenido revolucionario de los ideales comunistas y libertarios, ambos anticapitalistas, el hombre sastriano es acusado de lo mismo que connotaba el concepto “izquierdismo” en época de Lenin: cuando menos es calificado de “utópico”, sino de amante romántico y sangriento de la subversión.

El tercer hombre practica a conciencia, y con discreto placer, la *realpolitik* del “imposibilismo”. Renuente a ser “táctico”, mantiene una ortodoxia abierta: no hay compromisos en materia de verdad —y solo se puede encontrar la libertad en la verdad— si no se contraen con la verdad misma.¹

El “izquierdismo” de ayer es la condición revolucionaria de hoy

Cuando escribió *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, Lenin se colocaba ante el problema de una pequeña burguesía enfrentada a un partido revolucionario. Sin embargo, Herbert Marcuse comprendió décadas más tarde cómo había cambiado el sentido de ese marco de relación hacia el presente: “el izquierdismo de hoy día [años sesenta] es la respuesta de una minoría revolucionaria a ese partido del orden en que se ha transformado el Partido Comunista [de la URSS]”.

El tercer hombre hallado en la escritura de Alfonso Sastre es el hijo insumiso del matrimonio entre el capitalismo y el socialismo real. Esa unión encontró la clave de su felicidad en el orden, pero el hijo encontró insoportable el hogar de sus padres, repudió sus códigos de familia y escapó de la casa para habitar en ninguna parte.

El concepto del “Socialismo del siglo XXI” apenas provee hoy una certeza: el socialismo del futuro no será ninguno

¹ Para documentar esta actitud sobran los ejemplos, ahora anoto solamente, por escribir desde Cuba, la actitud heroica de Ernesto Che Guevara en la Conferencia de Argel, 1965.

de los que el siglo pasado conoció. Con todo, el concepto contiene una afirmación radical: están por reinventarse las bases mismas del proyecto de la izquierda, acaso algo parecido a lo que acontecía en la época de la Revolución bolchevique, o quizás en época de cualquier otra gran revolución.

Por ello, la política del tercer hombre sastriano siempre es condicional. Se *implica*, hasta la muerte si es preciso, en los procesos que resulten impugnaciones contra los órdenes de la dominación, pero comprende que no puede delegar en ellos la administración de la propia libertad, si pretende que esos procesos sean cauces para ella.

El tercer hombre formula así su condición revolucionaria: lo existente no es lo posible y lo posible no es lo deseable.

El revolucionario sastriano vive y muere en el goce de esa *condición* que es siempre pluridimensional: la necesidad “izquierdista” de ampliar el contenido revolucionario de toda revolución. Sin embargo, sabe que ese disfrute es también agonía. No es una condición que “embellece” la Revolución, sino la única que puede garantizarle la sobrevida contra la fuerza pertinaz de los zares.

El intelectual “y” el partido: una relación es asunto (al menos) de dos

La idea del “intelectual comprometido” carga tantos faros que es deseable celebrar su desuso. Alfonso Sastre ha propuesto utilizar en su lugar la imagen del intelectual “implicado”.

Para que exista una relación —ah, omnisciencia del señor Pero Grullo—, deben existir al menos dos personas para constituirla. La idea de los intelectuales *del* partido, del intelectual *comprometido* con la política instituida proveniente de una institucionalidad específica, suprime *la relación* y conduce al siempre estéril reino de la virtud disciplinaria, sino del mortal aburrimiento.

La conjunción copulativa “y”, precisamente por ser *copulativa*, es fuente de lo vivo: es prerrequisito de la existencia de una relación. La lección de Sastre es tan simple como difícil de procesar “en la práctica”. En la relación contenida en la idea de los intelectuales “y” el partido, de los intelectuales “y” la política se encuentra la condición *sine qua non* para que el pensamiento, si quiere ser efectivamente *un pensamiento*, pueda ocupar un lugar en las barricadas.

(Entre paréntesis, sabemos que existen otras formas de comprender el asunto: por ejemplo, garantizar las condiciones de posibilidad para que el “deber ser del partido” esté prefigurado en el “ser del intelectual-militante”, lo que nos devuelve a la tesis de que la emancipación de los obreros debe ser obra de los obreros mismos.)

Con su “estrategia”, Sastre ha preconizado un tipo de “política cultural” que demuestra que no son sinónimas la libertad y la autarquía, ni la intransigencia y la consecuencia. O sea, se puede estar o no en un partido, se puede estar o no comprometido hasta los tuétanos con una política institucional: lo que no se puede hacer es destruir las bases según las cuales ello existe en cuanto *relación*, en cuanto posibilidad de libertad.

Desde el pensamiento libertario, y por ello, antes del marxismo, se conoce que la condición de la libertad de uno es la libertad de los demás. Alfonso Sastre ha conseguido una política de la literatura que no consiente otra cosa que la libertad individual como clave de la *implicación*: para ser libre un escritor necesita de lectores libres, para ensanchar la propia libertad en la medida de la libertad de los otros.

El verdugo del verdugo: un poder que nos haga menos dependientes del Poder

La imaginación del tercer hombre no guarda relación alguna con la figura del “escritor representante de sí mismo”

que lanzó a los confines de nuestros cerebros la parafernalia discursiva perviviente de la Guerra Fría.

Sastre ha explorado muchos de los laberintos de la relación entre los intelectuales y la política. Sin embargo, ha asegurado que él los ha vivido “en su forma más simple: en la oposición primero al franquismo y luego a la democracia neofranquista”. Asegura que lo ha hecho “en su forma más simple” porque también se ha preguntado: “pero, ¿qué habría sido de mí, o conmigo, o contra mí, en la URSS de Stalin, por ejemplo? Y asimismo: “¿Qué problemas hubiera yo enfrentado de haber vivido la Revolución cubana ‘en su interior’?”.

Sastre se coloca de este modo ante un problema fundamental de la teoría y la práctica revolucionaria: ¿Cómo vivir las relaciones entre política y cultura *dentro* de una Revolución?

La respuesta tiene larga tradición, pero no la ambivalencia de los rostros de Jano.

Declarar en este sentido innegociable la propia libertad es lo contrario del nihilismo: si el posibilismo, para Sastre, podría resultar otra de las maneras de *obedecer con las formas de la rebelión*, la actitud “imposibilista” ante las formas impuestas por lo existente es la manera más eficaz de implicarse con éxito en un proyecto de cambio colectivo.

La naturaleza del tercer hombre es la crítica. Su gesto no es la reverencia sino la discusión. Desde el lugar que ha ocupado, defiende su proyecto histórico: escribe para ser “verdugo del verdugo”, para entender las formas de la dominación producidas por el capitalismo, y para dar cuenta de las formas de dominación producidas por la construcción socialista. Marcuse, otra vez, lo entendía bien: “el pensador inflexiblemente crítico, que ni sobrescribe en su conciencia ni se permite ser teorizado en la acción, es en verdad el único que no abandona. (...) Su cualidad incansable, la resistencia ante la mezquina saciedad, rechaza la absurda sabiduría de la resignación”.

El tercer hombre escribe la historia de su destino mientras contribuye a constituir un poder que nos haga menos

dependientes del Poder mismo, cuando afirma que el compromiso esencial con la revolución nace solo de la libertad y, viceversa, que solo de una revolución puede nacer la verdadera libertad.

El heroísmo intelectual: pensar es distinguir

Alfonso Sastre ha contado cómo en febrero de 1977, “con Eva Forest aún en la cárcel, Franco en su tumba y él en su exilio bordelés”, tuvo una nueva experiencia después de una huelga de hambre en la que participó con compañeros vascos en la catedral de Bayona. Durante esa huelga, sus compañeros le otorgaron a él, matritense de estirpe, la nacionalidad vasca. Esa medalla de guerra le valió al unísono una brutal expulsión del territorio francés y la inefable dicha proveniente de la dignidad.

Sin embargo, el tercer hombre no es un nacionalista, de la misma forma en que no es, desde un punto de vista abstracto, un humanista, ni un pacifista, ni un militante de la tolerancia.

El tercer hombre se aboca con todo su equipaje al combate por la *distinción*.

El tercer hombre distingue: sabe que la patria puede devenir cárcel, que la tolerancia puede devenir barbarie y que el humanismo puede devenir terror. Comprende que la patria es opresión “en el chovinismo, en el patriotismo casticista, y, desde luego y sobre todo, en el fascismo”. Asimismo, sabe que la tolerancia puede ser una forma indirecta, enmascarada, de barbarie, cuando toleramos los actos bárbaros del imperialismo, o las torturas de la policía”, y que el “humanismo abstracto puede ser cómplice del terrorismo de Estado al manifestarse condenando acriticamente, por ejemplo, las guerrillas revolucionarias”.

El hombre sastriano sabe que la pacificación es una burla a la paz, que “la paz es uno de los nombres de la justicia (y que) sin justicia, el orden público es la peor guerra posible”.

Pierre Bourdieu afirmaba que intervenir con una palabra extraña (una palabra que ha sido liberada) en un orden de sentido pautado por las formas del poder era ya comenzar a transformar el mundo, por la manera en que la política está incardinada en el lenguaje. Como en todo combate, dicha intervención comporta consecuencias de la mayor gravedad: ir a parar con los huesos a la cárcel es una de ellas, pero acaso ello no es peor que ser condenado durante casi toda una vida a ser el “hombre invisible”: pasto de la censura, objeto del ostracismo, carne de denuncia.

Sin embargo, el tercer hombre sigue afirmando que “terrorismo le llaman a la guerra de los débiles, y guerra al ‘terrorismo’ cometido por los fuertes”, que es una de las formas de distinguir entre la violencia de los opresores y la violencia de los oprimidos.

Ante ello, la tarea del hombre sastriano es la de Eurípides: comprender, *distinguir*, analizar “los orígenes de los sufrimientos humanos”. En este horizonte, la violencia de los oprimidos es una “materia trágica”. “¡Yo no veo bien condenar a los condenados!”, afirma Sastre en declaración que para el intelectual bienpensante resulta vocación de suicidio.

Ahora, ¿la independencia del país vasco y la tortura política allí ejercida es un asunto del tercer hombre? ¿La ocupación de Iraq es un problema del tercer hombre? Quien no quiera leer a Sastre, puede encontrar idéntica respuesta en Jean Paul Sartre: “¿Es que el proceso de Calas era asunto de Voltaire? ¿Es que la condena de Dreyfus era asunto de Zola? ¿Es que la administración del Congo era asunto de Gide?”.

El tercer hombre protagoniza el primero de los heroísmos intelectuales: pensar. Para Alfonso Sastre, pensar es distinguir.

Distinguir es visibilizar, revelar lo escondido, enfrentarse al silencio impuesto por los usos de las palabras. Distinguir es recuperar la relación entre libertad y lenguaje, afirmar la desnudez del rey, devolver la “pureza a las palabras de la tribu”.

La casa hecha de retazos contiene la esperanza de recomenzar

La casa del tercer hombre está hecha con los retazos de obras de teatro nunca puestas en escena, de artículos censurados, de palabras golpeadas, de poemas escritos a la esposa presa, de la memoria de los hijos que no vio durante años.

Sin embargo, el habitante de la casa conserva su cuerpo entero —con su sonrisa feraz—, no cedió su palabra, la colocó donde no debía ir, se construyó su mundo y contribuyó a transformar el de otros.

Las palabras de Alfonso Sastre han despertado las diez frágiles tesis que aquí concluyen. Acaso exageran, malinterpretan o desvían. Pero el tercer hombre confía en la potencia revolucionaria de la desmesura.

En el principio, fue la palabra. Si las palabras de un escritor consiguen transformar la vida de un hombre, allí se encuentra la esperanza de volver a empezar.

Para el tercer hombre es tan importante un poema como una huelga, una palabra como una piedra. Un recital de poesía en Donosti, a cuatro voces entre Alfonso Sastre y Rogelio Botanz, una obra como *Escuadra hacia la muerte*, un ensayo como “Los intelectuales y la práctica” acaso no cambien el Mundo pero sí pueden cambiar “nuestro mundo”. Es ese, nada menos, el lugar donde todo vuelve a comenzar.

[18 de marzo de 2007]

Julio Antonio Mella: ¿Qué pasa en Cuba?*

Para Juan Orlando Pérez

Julio Antonio Mella, al cumplir cien años de nacido, hojea las publicaciones cubanas del momento. No encuentra una biografía que lo satisfaga sobre su vida, no ve un trabajo suyo publicado en la última década, encuentra con dificultad un par de textos sobre su obra y escucha su nombre repetido de escolar en escolar, con parigual entusiasmo e ignorancia. ¿Qué ha pasado en Cuba, o al menos, qué ha pasado conmigo?, se pregunta.

Dos cuadernos compilados por Alejo Carpentier en 1960, dos antologías preparadas en 1971 y 1975, unos apuntes biográficos editados en 1977, una antología de pensadores marxistas latinoamericanos aparecida en 1985, entre otras publicaciones no mayores que las mencionadas, no parece suficiente atención nacional sobre uno de los fundadores del comunismo cubano.¹

* Texto aparecido en: *Mella 100 años*, selección, prefacio y notas de Ana Cairo, Ediciones La Memoria-Editorial Oriente, Santiago de Cuba-La Habana, 2003; reproducido además, con el título “El radicalismo intelectual. A cien años de Mella”, en: *La Gaceta de Cuba*, no. 4, julio-agosto, 2003.

¹ Este listado no agota, pero no deja de ser representativo de la bibliografía existente sobre Julio Antonio Mella, Raquel Tibol, *Julio Antonio Mella en El Machete; antología parcial de un luchador y su movimiento histórico*. México, D. F., Fondo de Cultura Popular, 1968 y 1984 [edición cubana: Casa Editora Abril, La Habana, 2008]; *Documentos y artículos*, recopilación de Eduardo Castañeda... (et al), Instituto de Historia del Movimiento Comunista y la Revolución Socialista de Cuba/ Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975 y 1990; *Julio Antonio Mella: documentos para su vida*, prólogo de Raúl Roa, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, 1964; *Escritos revolucionarios*, prólogo de Fabio Grobart, Siglo XXI, México D. F., 1978; *Mella 100 años* (tomos 1 y 2), selección, prefacio y notas de Ana Cairo Ballester, Editorial Oriente y Ediciones La Memoria, Santiago de Cuba y La Habana, 2003; Erasmo Dumpierre, *Julio Antonio Mella: biografía*, La Habana, Secretaría de Trabajo Ideológico, Comisión

Antes de 1959 la administración de su olvido era una necesidad de la hegemonía capitalista, pero sucede que también fue pospuesto por el comunismo cubano de la hora. Sería por insolente y librepensador, o por su admiración hacia Lenin y Trotsky, o por haber cometido pecados tan imperdonables para cierta moral comunista como dejarse retratar desnudo y acostarse con la mujer de un camarada, o por haber cumplido diecinueve días sin comer en un acto individualista, o por haber sido sancionado por el primer Partido Comunista de Cuba, o por todo ello junto, pero lo cierto es que Mella, un líder natural, tuvo dificultades para ser aceptado sin reservas por muchos compañeros de viaje.

Si la sensualidad se admitiese como arma revolucionaria, Mella hubiera podido ser utilizado como agitador de multitudes y quién sabe hasta dónde habría hecho trocar el juego fatal de las fuerzas históricas. Pero lo cierto es que, aunque por otras vías, contribuyó a trastocarlo todo decisivamente en Cuba. Al ser asesinado en 1929 Mella se acercaba a ser un líder continental. Había gestado en Cuba la revolución universitaria que puso la Universidad en manos de los estudiantes —al menos por dos días—, y que a

de Historia, UJC [Editorial ORBE, Instituto Cubano del Libro, 1975]; Ana Cairo Ballester, "Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena en los veteranos y patriotas", en: *El Movimiento de Veteranos y Patriotas*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1976; Pedro Luis Padrón, *Julio Antonio Mella y el movimiento obrero*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1980; Adys Cupull y Froilán González, *Así mi corazón. Apuntes biográficos sobre Julio Antonio Mella*, Casa Editora Abril, La Habana, 2003, *Julio Antonio Mella en los mexicanos*, México, D. F., Eds. El Caballito, 1983, *Hasta que llegue el tiempo*, Editora Política, La Habana, 1999; *Julio Antonio Mella en medio del fuego: un asesinato en México*, Eds. El Caballito, México, D. F., 2002 [edición cubana: Casa Editora Abril, La Habana, 2006]; *Julio Antonio Mella en México*, Casa Editora Abril, La Habana, 2008; *Centroamérica en Julio Antonio Mella*, Casa Editora Abril, La Habana, 2008; Nelio Contreras, *Julio Antonio Mella: el joven precursor*, Editora Política, La Habana 1987; Jean Ortiz, *Julio Antonio*, L'Harmattan, Paris, 1999; Alfredo Martín Fadrugas, *Mella: nacimiento de un líder*, La Habana, Eds. Extramuros, 2001. (Nota del autor, en 2008.)

la larga resultó el movimiento de reforma universitaria más importante emprendido en la República burguesa; había sido capaz de colocarse al frente del movimiento obrero, con el tiempo una de las fuerzas más sólidas de la sociedad civil cubana; y había fundado el primer Partido Comunista de Cuba e integrado su Comité Central y, al marcharse al exilio, su vinculación con el comunismo mexicano le valió ser nombrado secretario general —en funciones— del Partido Comunista de ese país. Ningún otro de su generación hizo lo que él ni vio hasta donde él alcanzó. Esto, antes de cumplir 26 años. Su figura devino un símbolo vital y su convocatoria resultó eficaz para movilizar a juventudes que, con diversas ideologías, estuvieran empeñadas en cambiar el futuro de Cuba.

Sin embargo, después de 1959, con un régimen revolucionario en el poder y siendo reconocido masivamente como uno de los paradigmas de la juventud cubana resulta sintomático que sus escritos debieran esperar diecisiete años para ser recogidos en una muestra amplia, aunque omisa de una zona de su creación, y que hasta hoy no se haya escrito la biografía, desbordante y compleja, que merecen sus veinticinco años de vida.

Mella fue el autor de una profunda literatura política, pero quizás no trascienda tanto por ella como por su contribución al perfil del intelectual en Cuba.

Comparada su escritura con la de otros pensadores de la época no parece la suya de mucho vuelo, sobre todo si se contrasta con la literatura de ideas, culta y con vocación de estilo, de Aníbal Ponce o de José Carlos Mariátegui. Lo que tiene de refinamiento la escritura de Ponce, lo tiene de premura la de Mella. Su tono va del análisis social a la mera agitación con la misma sintaxis, arrebatado y hondura con que le decía a Tina Modotti: "¿explícame qué amor es este que me lleva a la desesperación?"

Mella mantuvo posiciones erráticas, o cuando menos muy polémicas, respecto a temas centrales. El joven intelectual que llegó al marxismo ya en medio de la lucha social, pensó que la cuestión indígena se subsumía dentro

de la estructura clasista, en la creencia de que la penetración capitalista convierte “a los indios, mestizos, blancos y negros en obreros”. En su discusión con el “ARPA” afirmaba: “porque algunos [indios] viven todavía en un estado de ‘comunismo primitivo’, nos hablan [los del ARPA] del ‘comunismo incaico autónomo’ y de tomar como base para el movimiento comunista a las comunidades de indios, en un estado todavía bárbaro, sociológicamente hablando”.² Al hacerlo, Mella no entendía bien la configuración étnica de las poblaciones americanas, ni la condición marginalizante, en mayor grado, del capitalismo periférico, que consigue *precarizar* aún conservando diferencias de origen. A contrapelo de Martí, Mella no alcanzó una dimensión política del concepto de naturaleza, como legitimidad de otras visiones civilizatorias, y rindió así culto inconsciente a la modernidad oficial. Esa visión, si bien es propia de la corriente central del marxismo europeo, tenía en América Latina una tradición de pensamiento crítico que afirmaba la singularidad y legitimidad del complejo cultural del continente.³

La visión del intelectual en Mella, “existe una realidad en la lucha social: el antagonismo entre obreros e intelectuales”; “el intelectual debe *robar* al obrero una parte de la ganancia que el capitalista le extrae”;⁴ participa por momentos de la visión antintelectualista que desconoce la producción de valor en la obra espiritual, como si la importancia del trabajo intelectual radicara en la valoración económica de sus resultados. Mella argumenta, y en ello le falta un tratamiento más complejo a la figura del intelectual,

² Julio Antonio Mella, “¿Qué es el ARPA?”, en: *Mella, documentos y artículos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 424. En lo adelante, todas las citas de Julio Antonio Mella se refieren a esta edición.

³ La obra de Andrés Bello, y su exigencia de una democracia latinoamericana diferente a la estadounidense, la de Juan B. Alberdi, y su reclamo de una filosofía americana, y la de Martí con su idea de que no echaría a andar la América si no echaba a andar el indio, son ejemplos cimeros de ese pensamiento.

⁴ “Nuestras enfermedades infantiles”, p. 425.

que la única clase en rebeldía permanente es la obrera y el intelectual es capaz únicamente de aspirar a la reforma y a los “remedios caseros para aliviar”, hasta que se da cuenta que la clase obrera no puede liberarse sin liberar a las demás clases y se entrega a la lucha revolucionaria.

Mella comete la ingenuidad de pensar que la revolución de las comunicaciones sería el caballo de Troya de la civilización industrial capitalista, obviando el asunto del poder, ínsito a cualquier construcción social. “El dominio del aire [se abría entonces la posibilidad de la comunicación aérea] marcará también el derrumbamiento del sistema capitalista y el comienzo de la construcción socialista”,⁵ escribe Mella en “El dominio del aire”. En su defensa, podríamos agregar que si Demócrito podía viajar a una velocidad no mucho menor que la disponible por Rousseau y éste, a su vez, a una velocidad no mucho menor que la utilizable por Carlos Marx, en cambio, en 1928, año en que Mella publica este texto, Lindbergh había atravesado el Atlántico Norte, de Nueva York a París, en 35 horas, y existía un estado febril de invenciones en la aerodinámica. Pero no basta el entusiasmo. El viejo mito del progreso se recicla con regularidad. Sería como creer hoy que la falta de calidad democrática de la gestión pública puede resolverse con una red informática al alcance de todos. ¿Quién la pondrá al alcance de todos?

Cuando Mella afirma: “para todo artista honesto la forma no es más que el vehículo de expresión de una idea”, “la gran falta política del libro [*La Zafra*, de Agustín Acosta] —y de aquí su pesimismo final— es que está escrito con criterio intelectualista y no histórico materialista dialéctico”⁶, sus criterios estéticos se dan de narices con sus propios maestros: con Martí, que no le perdonaba a la poesía ser menos bella por ser patriótica; con Marx y su obsesión por la palabra exacta y el estilo; con los formalistas rusos y la libertad creativa que abrió la Revolución de Octubre,

⁵ “El dominio del aire”, p. 439.

⁶ “Un comentario a *La Zafra* de Agustín Acosta”, pp. 495 y 496.

empeñada —mientras pudo— en demostrar que el arte es libre o no es arte; con Lenin que, después de visitar una exposición de artes plásticas, y aún habiendo reconocido antes su falta de conocimientos en ese campo, dijo que aquellos serían bolcheviques pero no eran pintores. Esto para no comentar ya la *boutade* del criterio *histórico materialista dialéctico* que deben poseer las obras literarias para su corrección política, según el comentario de Mella sobre *La Zafra*.

Cada cual es hijo de su circunstancia y su cultura. En la Cuba de la época, el asunto en el que no cabía errar era la definición del problema central de la Isla: la dependencia estructural y la imposibilidad de la política existente para generar un cambio esencial. De aquí el hallazgo de Mella: al joven intelectual no se le ocurrió irse a entrenar en los Estados Unidos, como su amigo el poeta Rubén Martínez Villena, para bombardear el Palacio Presidencial cubano; sabía que la revolución provendría de la sociedad civil. Durante siete años estuvo donde debía estar: en el centro de la organización de casi todo lo que faltaba por movilizar en Cuba: los movimientos obrero y estudiantil, un Partido Comunista, una liga continental, una prensa revolucionaria. La obra de Mella tiene el valor perdurable de hacer avanzar la crítica puntual, correctora y prospectiva de lo real hacia el territorio árido del anticapitalismo, donde la crítica engloba las bases del régimen, y ha alcanzado la comprensión de que el problema está en el sistema mismo.

Mella tiene el mérito, con las “Glosas al pensamiento de Martí”, de buscar dónde podían encontrarse Martí y Marx sin desmedros respectivos, sin necesidad de justificar la “debilidad” martiana al no suscribir las ideas de Marx y dedicarle unas líneas duras al germano. En esa apertura, que ni desconoce la herencia cultural ni la considera un legado pasivo, que la confronta con las ideas nuevas sin echar ninguna a un lado, que es capaz de colocarse *ante* el mundo desde *su* mundo, está la fluencia poderosa de la corriente que vislumbrara Mella, que va más allá de las

calidades intrínsecas del texto, de los títulos bastos de los epígrafes y de su estructura simple, y que deja planteada la necesidad de:

ver el interés económico social que “creó” al apóstol, sus poemas de rebeldía, su acción continental y revolucionaria: estudiar el juego fatal de las fuerzas históricas, el rompimiento de un antiguo equilibrio de fuerzas sociales, desentrañar el misterio del programa ultrademocrático del Partido Revolucionario, el milagro —así parece hoy— de la cooperación estrecha entre el elemento proletario de los talleres de la Florida y la burguesía nacional; la razón de la existencia de anarquistas y socialistas en las filas del Partido Revolucionario. Etc. etc.⁷

Con su inmersión profunda en los orbes universitario y del sindicalismo obrero, con las páginas que escribió —sin las cuales quedaría incompleta una historia de las ideas en Cuba—, con la promoción que realizara de las ideas socialistas en el campo intelectual internacional, con su personalidad sumamente atractiva y contradictoria, y su sensibilidad, Mella demuestra, si hiciera falta todavía, que se puede producir una obra de valor intelectual, no *a pesar* del compromiso ideológico y la implicación en los hechos políticos, sino *desde* ellos. Si las creencias políticas fuesen indiferentes al acto de la creación, e incluso le resultasen un estorbo, ¿significarían lo mismo —como recuerda Mella— Hermes y Prometeo, Demóstenes y Alejandro, Catilina y Cicerón; los poetas, filósofos, historiadores y tribunos de la Revolución Francesa y los poetas, filósofos e historiadores (pues tribunos no podían existir) de la época de Luis XIV? ¿No tiene sentido hoy hablar de *intelectuales y de tartufos*?

Mella personifica un compromiso esencial con la verdad: el compromiso que afirma la identidad del ser en cualquier circunstancia, se ejerce desde la libertad y mira siempre a

⁷ “Glosas al pensamiento de Martí”, pp. 268-269.

la esperanza —aunque solo sea por amor a los desposeídos, como decía Walter Benjamin.

Mella revalida en el perfil del intelectual público en Cuba el elemento radical, que entiende insuficiente el rol de conciencia crítica, se encamina sin prejuicios hacia la toma revolucionaria del poder y reclama una ética cardinal en el intelectual. “Los hombres que dirigen o les hablan a los estudiantes tienen que ser, como decía Díaz Mirón, firmeza y luz como el cristal de roca”, dijo Mella al impugnar el recibimiento a Vicente Blasco Ibáñez en el Aula Magna de la Universidad de La Habana. Esa ética sigue siendo válida hasta hoy. Ahora, que asistimos a resurrecciones, rescates y olvidos, debiera recordarse que para Mella una inteligencia luminosa no disculpaba una moral fangosa. Cuando Mella dijo sobre Blasco Ibáñez que “a nadie se le ocurriría meter en su casa a un malhechor sabio y culto, mucho menos homenajearlo”, sus palabras fueron objeto de polémica en la Universidad. Igual lo serían hoy, aunque ellas no atañen a la censura, sino a la verdad.

De la ciudad letrada, Mella es el ciudadano incómodo, el que no se limita a la decencia política y la virtud cívica, arriesga la conducta y la palabra, denuncia al impostor y al cobarde y dice *no* cuando es preciso hacerlo. Al ciudadano incómodo le pedirían una y otra vez “moderación”, cual le solicitaba Bouffon a Helvecio para que este “fuera más feliz”, como si la Inteligencia debiera encontrar la felicidad en los piélagos del cinismo.

El deber ser intelectual, aquí y ahora

La conciencia de un *deber ser* de los intelectuales para con su país es una tradición reconocible en el movimiento intelectual cubano. Martí es el intelectual público por antonomasia en la historia de Cuba, la prueba fáctica de que la participación cívica no es subsidiaria del rigor ni de la profusión y hondura de la obra intelectual, y de que es falsa —y aviesa— la disyuntiva entre poeta o político. En el

siglo xx, los intelectuales que solo tuvieron interés por la política “universal”, ni fueron mayoría ni produjeron el pensamiento de mayor calado en el cuerpo de la cultura cubana. La Sociedad Cubana de Filosofía puede ser el mejor ejemplo de un pensamiento que se desentendió de la política y la sociedad, y no ocupó luego un lugar de relieve en la comprensión de la vida cubana.

La idea de que el intelectual debe hablar *sobre* y no *desde* el poder, que hace ver con prejuicio la relación entre ambos, es un *continuum* de la ideología liberal que afirma la autonomía del campo de lo económico con respecto a la esfera de lo político. Este pensamiento, proveniente de la primera burguesía y contrapuesto a la herencia helénica que suponía la unión entre lo social y lo político, fue formulado por el liberalismo como dicotomía entre sociedad civil y Estado. Lo que en sus inicios fue una respuesta a la efectiva disociación entre el *ancien régime* y la lógica económica capitalista —y representó un enunciado liberador para la civilización occidental—, se entiende todavía por exclusión: la sociedad civil es todo lo que no *es* el Estado. Los intelectuales, al ocupar un hábitat privilegiado en la sociedad civil, estarían desvinculados del Estado, con independencia de que algún miembro del gremio llegue a ocupar puestos públicos de importancia. La concepción opuesta ha formulado la idea del *intelectual orgánico*, como aquel que recupera la unión entre lo social y lo político en función de reproducir la hegemonía de una clase. En el subtexto, se parte de la idea de que el Estado *es* la sociedad política, los medios tradicionales de dominio político —policía, ejército, tribunales— *más* la sociedad civil, el espacio donde se generan sentidos, las instancias de socialización y de producción de valores, y en el cual ocupan sitio de privilegio los intelectuales. O sea, el intelectual no es un mero interlocutor del poder político, es parte de él, asiste a una hegemonía u otra, y cumple siempre una función ideológica.

Cuando un sistema político reclama el apoyo de los intelectuales, ofrece dos caminos a las adscripciones: la

integración por la vía del privilegio, la cooptación, el control, la conveniencia y el miedo; o la participación por el camino de la afinidad electiva, de la existencia de un espacio para agregar adhesiones y demandas, de aceptar y rechazar cambios, de la creencia trascendente en los valores sobre los que se erige el sistema, y de la aprobación del trazo general de su implementación práctica. Estos caminos, como todos, tienen sus recodos, sus cruces, y pueden hacer sentirse a gusto a alguien con un pie sobre cada uno.

La intelectualidad socialista tiene una historia difícil. La figura del intelectual comprometido carga la tara que le impuso no una nomenclatura de funcionarios mediocres, sino el autoritarismo, la ignorancia y la represión que fue consustancial a un modo de ejercer la política en nombre del socialismo. Cuando se tiene vedado a alguien que en la década del treinta pudo decir, refiriéndose a la Unión Soviética, que “la caída de la dictadura burocrática actual, sin que fuera reemplazada por un nuevo poder socialista, anunciaría, también, el regreso al sistema capitalista con una baja catastrófica de la economía y la cultura”,⁸ no se puede culpar de la carencia a los sucesivos editores que dejaron de publicar *La revolución traicionada*. El único culpable es el miedo, por diversos que sean sus ropajes, y el sistema de control extendido hasta “las últimas estribaciones del sentido común”. “Ese marxismo de los miedos —decía Alfredo Guevara en célebre polémica con Blas Roca— *nos repugna*: no es la ideología de la revolución, sería su mortaja”.⁹

Las circunstancias de un país en revolución trastocan necesariamente las concepciones tradicionales sobre la economía, el cambio social, la conciencia crítica y el papel del intelectual. Saint Just, en la Convención que decidía el procesamiento de Luis XVI o su pase expedito hacia la

⁸ León Trotsky, *La revolución traicionada*, Pathfinder, Nueva York, 1992, p. 206.

⁹ Alfredo Guevara, “Aclarando las *Aclaraciones*”, en: *Revolución es luz*, Ediciones ICAIC, La Habana, 1998, p. 213.

guillotina, sentenció en apoyo a Robespierre: “ese hombre [Luis XVI] debe reinar o morir”. Al hacerlo, sabía que la radicalización o la renuncia son los únicos caminos que le quedan a las revoluciones cuando son llevadas al borde por las fuerzas que la combaten. En esas situaciones extremas, siempre será complicado tramitar la crítica social, abrir el campo de la creación intelectual y reconocer la legitimidad de diversos sectores sociales para formular discursos sobre la realidad —y permitir además que estos puedan operar con eficacia sobre ella. Pero si hacerlo es complicado, resulta también imprescindible.

¿Cuál es la causa del desinterés, si en efecto existe, hacia Mella en nuestros días? Esta sería una causa probable: que su vida y obra es materia obligada de la educación escolar, por lo que su figura resulta muy conocida y ya no hay nada nuevo que pueda añadirse sobre él. En otro plano de análisis, distintas serían las razones hipotéticas: la despolitización del campo intelectual cubano; la apatía ante la *res publica*; la pretendida caducidad del modelo de intelectual comprometido que Mella, como pocos, representa; el desinterés hacia el marxismo en sí mismo, hacia las perspectivas socialistas al abordar los problemas de Cuba; la reacción ante la politización de todas las instancias; y la devaluación de la política misma. Aunque podría ser también, al final, que solo tenga que ver con la lucha por la sobrevivencia, con los sesenta pesos que paga una revista cubana por un ensayo histórico social y por el imposible telúrico de publicar textos con ciertos tonos y temáticas en el circuito intelectual.

El centenario de Mella, o sirve para contribuir a plantear problemas, o la evocación no servirá para sostener su presencia más allá de los discursos. Preguntar qué ha pasado en Cuba con el fundador de la FEU debe conducir también a preguntar qué ha pasado con la figura del intelectual comprometido en Cuba, qué modalidades ha adoptado en nuestra historia y cuáles de ellas son las arquetípicas de la Revolución y cuáles su negación. Asimismo, equivale a inquirir por el estado del pensamiento social cubano, por la

existencia de un clima que lo promueva, por la disponibilidad de un sistema de publicaciones y de discusión pública sobre sus resultados y por la posibilidad que tiene de operar sobre la realidad desde dispositivos institucionales. Al mismo tiempo, significa indagar por la recuperación crítica del pasado cubano, por el destierro de las zonas oscuras y los cuentos de hadas, y por la probabilidad de registrarlos en toda su complejidad y amplitud.

Preguntar por Mella es hacerlo también por Rubén Martínez Villena, Juan Marinello, Raúl Roa, Pablo de la Torriente, Nicolás Guillén, Carlos Rafael Rodríguez, José Antonio Portuondo, la Sociedad Nuestro Tiempo y revistas como *Mediodía* y *La Gaceta del Caribe*. Pero es indagar también por otros cubanos, “marxistas desconocidos” según les llama Ana Cairo, como Jorge Vivó, Sandalio Junco, Aureliano Sánchez Arango, Juan Ramón Brea, Antonio Guiteras. Es reconocer que son virtualmente desconocidos en Cuba pensadores como Pablo González Casanova, Samir Amin, Fredric Jameson, Paulo Freyre, Franz Hinkelammert, James O’Connor, Eric Hobsbawm, Michael Löwy, Adolfo Gilly, Leonardo Boff.¹⁰ Es contestar si las ausencias de estos son más importantes que las de otros pensadores no marxistas, premarxistas, posmarxistas y antimarxistas que son también desconocidos entre nosotros. Si Carlos Marx fue un intelectual comprometido, entonces su divisa debería ser catecismo para la formación de las presentes y futuras generaciones de intelectuales comprometidos: “Temo al hombre de un solo libro”.

De Mella, me interesan más sus elecciones. Hay una calidad del valor a prueba de las consignas y las liturgias viriles. La del torturado que muere sin delatar, asombra siempre; pero hay otra tan difícil como esa, que precisa ser ejercida todos los días: la de pensar en libertad. Mella

¹⁰ Este texto fue escrito en marzo de 2003. Ni entonces, ni ahora, la lista pretende ser exhaustiva del marxismo contemporáneo inédito en Cuba. Con posterioridad a esa fecha, dos de los autores mencionados han sido editados en Cuba con sendos libros. (Nota del autor, en 2008.)

fue un hombre libre y ese solo espectáculo es capaz de rendir de admiración. Hay tanta cobardía en la vida diaria, en los minúsculos asientos de la existencia, que un hombre valiente puede correr únicamente la suerte de los profetas: ser apedreado o fundar escuela. Cuando leo a Max Korkheimer diciendo que al hombre le han quitado todas las metas salvo la de la autoconservación, (“el hombre intenta convertir todo lo que está a su alcance en un medio para ese fin”), pienso en Mella derribado a balazos en la calle Abraham González diciendo “Muero por la Revolución”. ¿De dónde si no de la libertad radical puede nacer una meta en la que va la vida? ¿De dónde puede surgir el compromiso esencial sino del instinto de la vida? En “Fonógrafos y hombres” Mella dice, refiriéndose a los primeros, que “la erudición mató en ellos la verdadera cultura”, mientras que para los segundos, los hombres, “la cultura es un reflejo de la vida actual”. (Pienso asimismo en Alejandro Barreiro, quien junto a Mella y Leonardo Fernández Sánchez fundó en 1928 en México la Asociación de los Nuevos Emigrados Revolucionarios Cubanos, vagando loco por la cárcel después de que sus hijas de quince y diecisiete años fueran violadas ante él y su esposa.¹¹ ¿Qué es preciso sentir para, después de haber conocido la demencia y el dolor, la atrocidad y la muerte, subsista todavía la esperanza de la libertad?)

Cuando se decida nuevamente cuál es el problema fundamental de la filosofía, y se formulen otra vez las utopías del futuro, habrá que recordar el reclamo que emerge de la obra de Mella: ¿quién se preocupará por un niño muerto

¹¹ El 18 de diciembre de 1929, la policía mexicana asaltó la casa donde vivía exiliado Alejandro Barreiro, secretario general del partido Comunista de Cuba. Las hijas de Barreiro fueron violadas ante los ojos de sus padres y luego encarceladas. Los miembros de la familia fueron encerrados en celdas separadas. Barreiro se volvió loco en la cárcel debido a los sufrimientos psíquicos ocasionados por los maltratos infligidos a sus hijas. *Folkets Dagblad Politikien*, (Órgano del Partido Comunista Sueco), 8 de febrero de 1930, en el archivo del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, D.F., México.

de frío en una mina boliviana? ¿Y quién se preocupará de aquella criatura nacida de Julio Antonio Mella, que este enterró una noche a escondidas en un cementerio por carcer de dinero para los funerales? ¿Será completamente cierto que el hombre piensa, siempre, como vive?

[Marzo de 2003]

Contra la herejía*

I
El 8 de mayo de 1794 Antoine-Laurent de Lavoisier, padre de la Química moderna, fue guillotinado en Francia. El presidente del tribunal sancionador argumentó la sentencia con esta frase: “La Revolución no tiene necesidad de sabios”.

Por este camino, la misma Revolución que había visto allanado su arribo por décadas de una actividad política e intelectual —actividad también de sabios y de poetas— que había socavado radicalmente el orden cultural medieval, esa misma Revolución, una vez abocada a la necesidad de constituir un poder revolucionario, no comprendía que ella misma procedía también del saber, que la Toma de la Bastilla habría sido impensable sin la *Enciclopedia*, *El contrato social*, y la idea de los derechos naturales del hombre construida por la Ilustración.

Una revolución reformula el campo del saber, sus temas y procedimientos, así como cambia la naturaleza de quienes lo producen, el marco de su actuación y expresión, y la propia filosofía de su existencia. Sin embargo, las estrategias por las cuales la llamada “Inteligencia” puede adherir políticamente el proyecto socialista, y hacerse parte constitutiva de él, poseen la historia propia de los melodramas.

El ensayo de Desiderio Navarro “In medias res publicas”, contenido en *Las causas de las cosas*, esboza todo un libro sobre este tema no escrito en Cuba. El texto se integra a una tradición que dentro de la Isla tiene entre sus mejores

* Palabras leídas en la presentación de Desiderio Navarro, *Las causas de las cosas*, Letras Cubanas, La Habana, 2006; reproducidas en varios sitios web como *Cubaliteraria*, *Rebelión*, *La Haine*, y, en inglés, en *Progreso Semanal*.

exponentes a Ernesto Che Guevara, Alfredo Guevara, Roberto Fernández Retamar y Ambrosio Fornet, y que en años más recientes ha sido continuada, entre otros, por Jorge Luis Acanda y Rafael Hernández.

A esta tradición específica no le interesa tanto una "historia de la intelectualidad" como conquistar una definición en torno a cuáles deben ser las relaciones entre política y cultura dentro de un proceso revolucionario.

II

El marxismo de Desiderio Navarro, que antes hemos visto desplegarse en obras como *Cultura y marxismo: problemas y polémicas* y *Ejercicios del Criterio*, amén de su labor de edición, traducción y crítica que supone la simpár revista *Criterios*, conduce primero a complejizar el entendimiento sobre la relación entre política y cultura.

Para empezar, deberíamos saber que hablar de "política" y de "cultura", de "poder" y de "saber", como esferas independientes entre las cuales ha de mediar una relación política, es comprender muy mal el asunto.

Ello, por ejemplo, conduce al equívoco de considerar a los intelectuales *per se* como "la mala conciencia", la "conciencia crítica" del sistema, cuando la abrumadora mayoría de los intelectuales, en su más amplia acepción, no hacen sino otra cosa que reproducir la hegemonía del propio sistema, sea en las cátedras universitarias, las escuelas primarias, los tribunales de justicia o el trazado urbanístico de las calles.

Por ese marxismo sabemos que poder y saber, política y cultura, son instancias que, lejos de oponerse, y de marchar por caminos independientes, se fundan mutuamente, se producen una a la otra en el marco de una unidad que las constituye *dentro* de los límites planteados por la definición del sistema.

De hecho, cuando la política y la cultura aparecen "ante nuestros ojos" como diferentes, nos encontramos ante una

crisis de hegemonía, en el sentido gramsciano, pero no ante la separación de una y otra.

Ahora bien, comprender el problema de esta manera significa lo mismo que en el lenguaje popular quiere decir "tirarse de barriga"; esto es, tocar la política con las manos, corriendo el riesgo, siempre presente, de quemarse los dedos.

Precisamente, es esto lo que hace Desiderio Navarro en "In medias res publicas".

III

En una entrevista hecha en los años noventa, Carlos Rafael Rodríguez decía: "Una de las características de la Revolución Cubana es que los 'teóricos' de ella no han estado precisamente en Cuba, sino fuera del país y, por consiguiente, hemos sido sometidos a toda clase de tergiversaciones caprichosas. A veces en nombre de una falsa amistad y otras veces con amistad verdadera, pero con una mala comprensión de nuestra realidad".

La pregunta que para mí emerge de esa aseveración es: ¿y por qué los teóricos de la Revolución, que Carlos Rafael Rodríguez reclamaba a la altura de los años noventa, no habían surgido *todavía* en Cuba?

La respuesta, según entiendo, está muy bien explicada en el ensayo de Desiderio Navarro. Las exigencias que se le hacen a un texto sobre este tema son tantas, en cualidad y cantidad, que lo convierten, de entrada, en un texto extremadamente difícil de escribir.

Según el también director del Centro Teórico Cultural Criterios, en esa idea, la obra de temática social "ha de ser un microcosmos en el que no se puede omitir nada. Así, se condenan tajantemente las intervenciones críticas porque se concentran en revelar lo negativo y no presentan del todo o en su magnitud real (...) lo positivo que existe en la sociedad al lado de lo negativo criticado".

No se trata, entonces, de escribir tal "teoría" sobre la Revolución, sino de fijar las condiciones en que las teorías,

o sea, las ideas y las prácticas con que ellas se relacionan, podrían escribirse, discutirse, y participar de la construcción de la ideología y la política.

IV

Jean Paul Sartre aseguraba que la libertad de escribir comprendía la libertad del ciudadano. En este plano se coloca Desiderio Navarro para pensar la historia de la política cultural y, en general, la historia de las políticas hacia la cultura, en la acepción más general de esta última.

En este ensayo, escrito en el año 2000, Desiderio ya había situado problemas que han aflorado en la discusión sobre la política cultural del país generada en días recientes.¹

Desde esa fecha, aunque él y otros lo habían hecho también desde mucho antes, Navarro había alertado sobre la instrumentación política de la memoria y del olvido, que entre otras cosas hace posible el “lavado de biografías”, el “travestismo ideológico” y el “reciclaje de personajes de línea dura”.

Hasta hace apenas unos días, hablar en público, investigar y escribir sobre tal período era considerado, por decirlo con levedad, “un tabú”, cuando no una “ingenuidad” o un “servicio prestado al enemigo”, aunque también muchos lo utilizaron, sin rigor, apenas como un medio para epatar, o considerándolo como si fuese lo único importante habido en la historia cultural cubana posterior a 1959.

La realidad de hoy demuestra que siempre la historia toma venganza por sus silencios, y que solo la verdad, y toda la verdad, es revolucionaria.

Walter Benjamín tenía razón cuando afirmaba que “solo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte

¹ Se refiere a la polémica que sobre el período cultural cubano comprendido entre 1971 y 1976, bautizado como “quinquenio gris” por Ambrosio Fornet, se desarrolló por correo electrónico en el primer semestre de 2007, conocida coloquialmente como “polémica de los emilios sobre el pavonato”. (Nota del autor, en 2008.)

su pasado. Lo cual quiere decir: solo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos”.

Con el autor de las “Tesis sobre la Historia” sabemos que ello solo puede provenir de la política revolucionaria. Lo que ha pasado en los últimos días, si consigue al fin que ese pasado se haga citable, nos habrá hecho, tanto a las víctimas como a los victimarios de entonces, pero sobre todo a todos nosotros, ciudadanos de Cuba, más libres para vivir, pensar y soñar dentro de este país, y para hacerlo con la Revolución.

V

Las posiciones de hoy de Desiderio Navarro —las que se plasman en este libro, y en sus *emails* que son, más que cartas, ensayos— son, hasta donde sé, muy parecidas a las que viene sosteniendo desde hace más de treinta años.

Desiderio, con lo que, con su permiso, llamaré “su lengua larga”, seguramente ha creado más de dos problemas, pero sobre todo ha contribuido a identificar, a explorar, a definir, a sacar a la luz muchos problemas, desde una ética anticapitalista y anticolonialista, y con una lucidez que se encuentra bastante fuera de lo común, del modo en que es posible resolverlos con salidas revolucionarias.

Por supuesto, la reflexión contenida en este libro no es solo útil por la coyuntura. Su análisis se inscribe en una reflexión mayor sobre la historia y el futuro del socialismo.

Para encontrar las “causas de las cosas”, nos dice el autor del título, es imprescindible interrogar tanto al pasado como la forma en que él está contenido en el presente.

Nada de lo que describe Desiderio Navarro como instrumentos de limitación de la intervención crítica del intelectual existe en un vacío social, como él le llama, ni sus ejecutores gozan del estatus propio de diablos y de ángeles, esas almas sin cuerpo.

Virgilio Piñera aseguraba en septiembre de 1959: “Por más que me rompa la cabeza no encuentro un criterio o un paradigma para el ‘pesaje’ moral de una obra literaria”.

Sin embargo, si bien esto es cierto, no agota todo el problema. Detrás de las distintas formas de “pesar” la producción intelectual, subyacen siempre modos distintos de comprender la política, la ideología, la cultura, y con ellas, las propias definiciones de qué es la Revolución, que han cohabitado siempre contradictoriamente en su seno.

Lo que se está discutiendo en este libro, y en los debates de los cuales él es parte, tiene larga data, en Cuba y fuera de ella.

Las polémicas que se verificaron en la Isla, por ejemplo, en los años sesenta ya se discutieron desde presupuestos parecidos a los que encontramos hoy en el campo cultural cubano. Por ello, son relevantes no solo como un favor a la memoria sino como política hacia el presente.

Pongo solo tres ejemplos en síntesis.²

La polémica económica sostenida, entre otros, por Ernesto Guevara y Carlos Rafael Rodríguez entre 1963 y 1964 ponía en discusión la economía política del socialismo, la propia teoría marxista, el espacio para el debate de las opciones revolucionarias, y el modelo político sobre el que debía asentarse la construcción de una economía socialista.

La confrontación entre Blas Roca y Alfredo Guevara en 1963 alrededor de la exhibición cinematográfica traía a debate la validez de un espacio de discusión, con acuerdos y desacuerdos, entre los revolucionarios; la necesidad, tanto de la Revolución como de los intelectuales, de hablar sobre “lo inédito y lo ignoto”, sobre lo no sancionado por las interpretaciones académicas o políticas, de proponer otro rumbo a esas interpretaciones, de criticar lo existente, de imaginar otras posibilidades y de *crear* las formas de expresarlo; así como la defensa de la necesaria

² Ver un análisis de estas polémicas en el primer texto de este libro: “El camino de las definiciones. Los intelectuales y la política en Cuba 1959-1968”.

especificidad del discurso artístico, la discusión sobre qué *debe* consumir el público, y la diferencia entre la educación y la cultura.

En la llamada “polémica de los manuales”, verificada en 1966, una zona de los contendientes criticaba a la otra su negación “del carácter marxista de los manuales, su cuestionamiento a la posibilidad de sistematizar el marxismo, y su hacer de la duda un elemento connatural del pensamiento”. Cuando la parte así increpada ripostó que su crítica al “manualismo” se basaba, sobre todo, en que el tipo de sistematización recogida en los manuales se había realizado bajo “una política estricta de regimentación cultural”, colocaban ya la polémica en pleno territorio de la crítica a la política soviética.

No es difícil reconocer cómo todas esas discusiones pueden desembocar en el presente.

VI

Con todo, este presente tiene muchas aristas.

La interpretación de los fenómenos culturales, el marco de su comprensión, ha sido siempre el territorio de batallas campales. En esas batallas el imaginario del capitalismo dominante ha conseguido grandes y duraderos éxitos: acuñar determinados mitos como si se tratase de certezas imbatibles.

Así, buena parte de la historia jacobina de la Revolución Francesa está hegemonizada por la imagen del Terror, que si bien fue efectivamente “terror”, y “hay que decirlo”, también es necesario decir que ocasionó menos muertes que cualquiera de las represiones de las rebeliones campesinas infligidas por la “eterna majestad real”.

No se trata aquí de comparar la vida de un hombre con la de un millón de hombres (pues el argumento que justifica la muerte de un hombre justifica la muerte de un millón, como decía Luis Britto García), sino de recordar cómo la historia del Terror Rojo cuenta con miles de libros y la historia del

Terror Blanco lucha por aparecer solitaria en algún anaquele de biblioteca.

Por ese mismo procedimiento se ha elaborado por el saber orgánico del capitalismo la imagen de que todas las revoluciones son solo émulas de Saturno, el dios que devoraba a sus hijos.

Como ese horror tiene “solución de continuidad” y todo va a concluir en un escalón peor, en una nueva vuelta de tuerca de esa “máquina que se aceita”, la imagen de la relación entre los intelectuales y el poder dentro de los procesos revolucionarios está también poseída, no sin razón pero sin alternativas, por el rostro diabólico de la regimentación del saber, como si fuese la única regimentación existente del saber y el régimen capitalista fuese el páramo de la Intelligencia sin reglamentación.

Ciertamente, la historia oficial de la relación entre el saber y el poder, entre el intelectual y la política, construida a lo largo de siglos por el capitalismo hegemónico, es borrada cada amanecer, como los periódicos de la novela de Orwell, y sobrescrita siempre, en puridad de su corrección, en el “libro blanco” de la historia.

En rigor de verdad debería discutirse cómo el discurso intelectual, incluso buena parte del más progresista o revolucionario de hoy, está dominado en sus coordenadas más generales por una representación sobre el intelectual y sobre su relación con la política que constituye uno de los triunfos obtenidos a sangre y fuego en los campos de batalla de la Guerra Fría: la destrucción y el desprestigio de la noción de “intelectual comprometido”, como hija del totalitarismo colectivista, a favor de la libérrima “autonomía” del intelectual “no sometido a otra jurisdicción que su propia conciencia”, que se hace el favor de no preguntar jamás nada a nadie situado “fuera de su conciencia”.

VII

Hace años Perry Anderson aventuró la tesis de que desde la Reforma de Lutero el mundo nunca estuvo tan desprovisto

de alternativas respecto al orden dominante. Si bien podría ser verdad, es necesario también practicar un reconocimiento: la única forma de que no existan alternativas es haber destruido todas las existentes. No obstante, acaso es viable encontrar modos de entender el problema que escapen a esa lógica prisionera.

A ello alude Desiderio Navarro cuando critica la tesis, presentada bajo diversos ropajes, de que los intelectuales “solo deben referirse a problemas artístico-literarios”.

Manuel Moreno Fragnals, en su alegato marxista de “La historia como arma”, criticaba a aquellos que reducían el trágico año de 1834 a una polémica entre el cubano Saco y el español Tacón y dejaban fuera del análisis “las figuras silenciosas de medio millón de esclavos —cinco años de promedio de vida en la plantación, 16 horas diarias de trabajo, sangrientas sublevaciones y la inversión económica de centenares de millones de pesos”.

De eso se trata: de entender cualquier problema cultural, no como la discusión entre dos o tres intelectuales, sino como la necesidad de conservar la preocupación social en cualquier debate cultural y, asimismo, indagar en las condiciones económicas, políticas, espirituales, sociales, en fin, que existen junto a ese problema, para colocarse así en posibilidad de abarcarla en su *totalidad*.

VIII

En “In medias res publicas” Navarro especifica las restricciones a la intervención del intelectual en la esfera pública, provenientes de la Razón de Estado, resumidas por él de este modo: “no conviene, o no se debe permitir, la crítica social porque el enemigo podría aprovecharse, porque el pueblo no tiene la preparación necesaria, o porque se pondría en riesgo la unidad necesaria para la supervivencia”.

Por más que lo parezca, no es un problema irresoluble. De hecho, debemos recordar que cuenta con experiencias triunfantes en el campo revolucionario.

Lenin, en 1917, sin esperar el momento de “madurez revolucionaria”, organizó la huelga. Tres años después era el líder del partido de la clase obrera sin clase obrera, pues esta casi había sido extinguida durante la guerra civil. Luego organizó un Estado debiendo empezar a crear su propia base política.

Slavoj Žižek puso el dedo en la llaga: “Con Lenin, como con Lacan, el punto está en que la revolución solo puede ser autorizada por ella misma”. No es que las condiciones permitan o “autoricen la posibilidad” de la Revolución, sino que esta captura una posibilidad y lucha por afirmarla.

Esto podría decirse quizás de este modo: si las condiciones no permiten a los revolucionarios ser reformistas, entonces acaso debamos ser radicales.

IX

La esfera pública es fundamental en este ensayo de Desiderio Navarro porque ella es el espacio de la política, única instancia de decisión colectiva posible.

La existencia de una esfera pública como escenario de constitución de *la política* remite a dos planos de análisis: el filosófico y el político.

En el primer plano, conduce a reconsiderar la autonomía respectiva de los ámbitos de *lo estatal*, *lo social* y *lo individual*, así como el marco de su confluencia.

El segundo plano, el político, remite a entender el hecho de no viabilizar un debate abierto de posiciones *comprometidas con la Revolución*, de no buscar consensos a partir de la expresión de contradicciones *socialistas*, y de no debatir formas diferentes de concebir los problemas y las soluciones *revolucionarias* precisamente como una pérdida de posibilidades revolucionarias.

Una Revolución puede encontrar en la esfera pública —que pone “constantemente a prueba los límites de sí misma y vuelve continuamente sobre sí”— la instancia instituyente de *lo revolucionario*: no la condición del

“peligro” nacido de revelar sus problemas y carencias —aún en medio del escenario de “plaza sitiada” que es el hábitat natural de los procesos de cambio social—, sino la calidad de sus firmezas: las soluciones revolucionarias se encuentran en la discusión colectiva y la participación ciudadana.

X

A la pregunta de José Stalin de por qué no aparecía un Tolstói soviético, Isaac Deustcher respondió que tal escritor no podía darse en un medio donde le fuera imposible decir: “No puedo callar”.

Se trata de ejercer un deber y un derecho. De decir sí o no con la naturalidad con que respiramos. Se trata de conquistar todo el lenguaje. Se trata de reconocer que somos diversos. Se trata de conquistar una unidad que nos fortalezca y no que nos debilite. Se trata de afirmar una diversidad que no nos diluya en la impotencia.

Se trata de “la imaginación al poder” como la norma. Se trata de saber que heredamos, y que tenemos que considerar críticamente, luchas centenarias por la libertad, para asumirlas, pero también las tragedias habidas en su nombre, para repudiarlas a conciencia.

No podemos ser socialistas sin discutir toda la crítica socialista, que empieza en el propio Marx y le sigue con mucha fecundidad hasta hoy. Como asegura Desiderio Navarro, se trata de ser marxistas en la cultura, y no en la ignorancia.

Se trata no de reclamar fórmulas “liberalizadoras”, ni de buscar mayores “libertades” para un sector, sino de aspirar a ampliar cada día más el número de personas que puedan definir *qué* es lo revolucionario.

Se trata no de ser herejes sino de considerar la crítica como *naturaleza* en una cultura del socialismo. Se trata de ser ciudadanos, seres pensantes y actuantes.

Somos más libres porque ha existido una Revolución en Cuba. Por ser más libres, afirmamos que la Revolución

tiene que ser la ampliación de cada nueva libertad conquistada.

Se trata de que ensayos como “In medias res publicas” sean monedas de curso corriente.

Se trata de considerar la crítica social, según aquí afirma Desiderio Navarro, no una amenaza para el socialismo, sino lo que es: su “oxígeno”, su “motor”; una necesidad para la supervivencia y la salud del proceso revolucionario.

Ensayos como estos sirven para encantarnos y reencantarnos en el gusto, en el placer, en la lucidez de vivir de un modo revolucionario, de encontrar la belleza solo en la complejidad, de preocuparnos por el color del pasado, como dijo días atrás Desiderio Navarro, pero sobre todo por el color del futuro.

[2 de febrero de 2007]

En el horno de los noventa*

Antes de 1789 el editor de *El contrato social*, de Jean Jacques Rousseau, apenas había conseguido vender unas pocas docenas de sus ejemplares. La toma de la Bastilla le haría entonces el extraordinario favor de convertir al libro en objeto de culto, ante la necesidad de los nuevos ciudadanos de representarse el sentido del cambio y pensar sus consecuencias.

En Cuba, dos siglos después, la pérdida de referentes ideológicos dejada por el desplome del Muro de Berlín —generador de una crisis fundamental en la historia de la Revolución Cubana— y de su cosmovisión, hizo el extraordinario favor de hacer ver en la posibilidad de “un estado nacional pensante” —como le llamaría Cintio Vitier—, la tabla de la salvación revolucionaria. Este proceso, iniciado en 1986 con el “Proceso de rectificación de errores y tendencias negativas”, convocado por Fidel Castro en contra del curso político que estaban siguiendo los regímenes de Europa del Este, continuado por la convocatoria al IV Congreso del Partido Comunista de Cuba en 1990-1991, sería sucedido durante la primera mitad de los noventa por revistas, centros de investigación, universidades y una zona del campo intelectual, en pos de debatir una renovación de la revolución que buscó fundamentar el socialismo sobre bases distintas a las que sostuvieron el modelo ideológico cubano entre 1971 y 1986, a esa altura en crisis terminal.

La posibilidad de pensar la revolución de un modo abierto entre posiciones revolucionarias diversas y con similar

* Prólogo al libro de Fernando Martínez Heredia, *En el horno de los noventa*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005; apareció antes, con el título “La biografía oficial de Fernando Martínez Heredia”, en: *La Gaceta de Cuba*, no. 1, enero-febrero, 2006.

legitimidad, no se daba en Cuba desde la década de los sesenta del siglo xx: años de la puja por hacerse de un espacio propio en el concierto político internacional. Los análisis sobre el presente revolucionario y sus frutos intelectuales más trascendentes provinieron entonces en gran medida de la ciencia social foránea, mientras los productos de la reflexión social cubana, que pudieron haber gestado un cuerpo de pensamiento socialista nacional de cara a su tradición y a su futuro, no alcanzaron los resultados esperables, al cancelarse, hacia inicios de la segunda década revolucionaria, el espacio de libertad, participación, espíritu científico y debate, consustanciales a la producción de conocimiento social, como consecuencia de la nueva inserción de Cuba en el contexto internacional. De este nuevo período, que duró hasta la segunda mitad de los ochenta, apenas existe libro que salvar de un naufragio —en el ámbito del pensamiento social—, salvo casos aislados de ensayos como *Caliban*, de Roberto Fernández Retamar, y *Ese sol del mundo moral*, de Cintio Vitier. El resultado proveniente de esa nueva coyuntura hacia el campo intelectual fueron unas ciencias sociales —por un lado— incapaces —y, por otro—, imposibilitadas de pensar y proyectar la revolución, amén de provocar la despolitización y el rechazo de una parte importante de la intelectualidad hacia el marxismo.

Pensar la revolución desde Cuba es la perspectiva que reinaugura la nueva coyuntura posterior a 1986, pero sobre todo, ya al interior de los noventa. Resultado de aquel “estado nacional pensante”, además de lo publicado en revistas de la época, *Cuadernos de Nuestra América*, *Temas*, *La Gaceta de Cuba* y *Contracorriente*, apareció la primera edición, argentina, de *En el horno de los noventa*, compendio de ensayos de Fernando Martínez Heredia, junto a otros dos libros de intenciones similares: *Resistencia y libertad*, del propio Cintio Vitier, y *Mirar a Cuba*, de Rafael Hernández. Estas publicaciones recolocan en la discusión sobre la revolución, desde un enfoque nacional, heterodoxo y socialista, temas fundamentales de la tradición marxista,

como el perfil del intelectual revolucionario, los problemas de la nación y el nacionalismo, y la naturaleza del socialismo y de la teoría marxista.

Aunque bien planteado, el enunciado de tales cuestiones arrojaba al menos dos graves problemas: La renovación que debía corresponder, según el *dictum* de lo generacional, a los noveles, vino en los noventa de manos de intelectuales formados en los años sesenta o con anterioridad a esa fecha, y en el campo de la literatura retornaron como cánones figuras de la década del cuarenta. Con ello, las ideas “más renovadoras” venían siendo discutidas desde los sesenta. Sin embargo, el balance colectivo de esa primera década revolucionaria —aquella en la que se definió el rumbo de la revolución y sus escenarios de futuro hasta hoy—, quedó pendiente en los noventa.

La personalidad y la historia

Fernando Martínez Heredia representa, como pocos de su generación, el límite de las definiciones que supone la década de los sesenta en Cuba: ni dogmático ni liberal; ni reformista ni ortodoxo. Militante del Movimiento 26 de Julio, graduado de Derecho, formado como profesor de Filosofía de modo emergente en la Escuela Raúl Cepero Bonilla; director del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana (disuelto en 1971), y director fundador de la revista *Pensamiento Crítico* desde 1967 hasta su clausura en 1971, representa un ejemplar típico de intelectual orgánico de la revolución que, *comme il faut*, fuera en los sesenta un cuadro político e intelectual de toda confianza; en los setenta, un proscrito; en los ochenta, alguien de cuidado; y en los noventa, un intelectual herético y orgánico a la vez.

Ahora, para trascender el uso, ora vergonzante ora vicioso, de esa biografía y no servir más alegorías sobre ella, hay que alcanzar de una vez una conclusión sencilla: la biografía intelectual de Martínez Heredia, con sus

posibilidades de expresión, ha tenido los marcos propios con que ha operado uno de los contenidos de la Revolución cubana: el ideal libertario, nacional, latinoamericano y tercermundista, anticolonial y anticéntrico, provisto así por un pensamiento crítico proyectado tanto hacia las estructuras de la dominación capitalista como hacia sí mismo, hacia sus propias formas de intelección y de manejo de la realidad. Los temas, los enfoques y las fechas que fueron integrando la trayectoria intelectual de Martínez Heredia después de 1971 —la publicada y conocida en Cuba—, dan cuenta de las posibilidades de ese tipo de pensamiento y de sus mudanzas: *La educación superior cubana* (1972), *Los gobiernos de Europa capitalista* (1977); *Desafíos del socialismo cubano* (1988); *Che, el socialismo y el comunismo* (1989) —libro con el cual ganó el Premio Extraordinario Casa de las Américas, hecho coincidente con la recuperación guevarista por parte de la ideología revolucionaria, que marchó al compás del Proceso de Rectificación de Errores y Tendencias Negativas iniciado en 1986—; y *El corrimiento hacia el rojo* (2001), primera antología de ensayos suyos que se publicara en el país.

Cuando la revolución es, en efecto, una denuncia esencial contra la vida vigente, casi nunca puede aspirar a otra estabilidad que a la de poder ver el amanecer del día siguiente: cada mañana está al borde del triunfo o del colapso. “He estado callado, sobre este tema, durante muchos años” —dijo Martínez Heredia sin encono, en paráfrasis de fray Luis de León—, cuando *El Caimán Barbudo* lo invitó a hablar en 1999 sobre la historia inicial de esa revista en los sesenta; después, ha resultado orador oficial en cuanto evento se ha celebrado en los últimos años.

Sin embargo, no hay “evolución” en este devenir, sino tres posibles corolarios: uno, del tipo *romántico*: “¡oh, vida de avatares, qué han hecho con él!”; el segundo, del tipo *meliorista*: “esos problemas corresponden a un pasado de contradicciones, definitivamente superado por el estadio presente”; y, el último, del tipo *revolucionario*: la vida de Fernando Martínez ha transitado, con todos sus eventos,

“el curso que resulta normal para un intelectual revolucionario en un país en revolución”.

Si se asume como un corolario revolucionario, el mutismo referido por Martínez Heredia implica dos negaciones y ninguna evolución: el rechazo a la actitud de Mirabeau, de negociar con la realeza al tiempo que se milita en la revolución; esto es, negarse a pactar con quienes requerían su biografía para hacerla servir a la narrativa de cómo el cadáver de la Revolución cubana fue sepultado en 1971 bajo la losa del CAME, y el rechazo a la doctrina del “he vivido” de Sieyés, la del silencio que busca ver pasar el tiempo, sobrevivir, y mudar la piel en cada estación del camino. Si la palabra y el silencio expresan lo mismo, no hay evolución: hay consecuencia. Toda la lucidez y la credibilidad de lo que dice hoy Martínez Heredia, y dice mucho, provienen de esa actitud; es la consecuencia que atraviesa su biografía lo que convierte en útil y práctico su pensamiento y no le da ocasión al anacronismo.

Una herejía oficial

Al mismo tiempo, esa conclusión confirma que la herejía de Martínez Heredia, hasta donde de veras ha sido, es la misma de la revolución, de la historia de cómo esta ha podido afirmar la autonomía de su proyecto en medio de las tensiones e impedimentos encontrados en caminos de hierro. De no ser así, Martínez Heredia solo podría ser considerado un hereje por aquellos que entienden la crítica como algo externo al pensamiento —idea que proviene tanto de la ignorancia como de la regimentación del saber— y no como la tarea de revelar lo constituyente de la realidad, de la estructura de lo social a través del examen del poder que lo instauro. Trayectorias intelectuales como la de Martínez Heredia ejemplifican cómo el pensamiento crítico no puede aspirar a ser herético, sino únicamente a ser naturaleza en el contexto de una cultura del socialismo. A su vez, el autor de *En el horno de los noventa* puede ser

considerado oficialista solamente por aquella visión empobrecedora y autoritaria sobre la política, que considera a la intelectualidad, al Estado, a la sociedad civil, al Partido y a las organizaciones de diverso signo como un todo sin discernimientos, una masa compacta en que todo es lo mismo.

Nada hay nuevo bajo el sol. Si Marx, y Heine antes que él, calificó a Kant de “filósofo de la Revolución francesa”, fue porque este pensó la revolución mientras los Franceses la hacían. El tipo de intelectual que el sabio de Königsberg personifica, de vida contemplativa y sometido a los rigores del ascetismo y el celibato, son contrarios al ideal revolucionario, a la plaza de excesos que constituye una revolución. El temperamento agónico de Rousseau, su paranoia, su carácter intempestivo e insoportable, tienen tanto que ver con el uso que de él hizo la Revolución Francesa, como sus ideas acerca de la Constitución de Córcega o sobre el gobierno de Polonia.

Luego, las facetas de profesor y cuadro político, trabajador de la industria azucarera, diplomático y subversivo, investigador a tiempo completo, “nuestro hombre en La Habana” de los foros sociales internacionales, y las cualidades de “hereje” y “oficialista” que integran la biografía de Fernando Martínez, forman parte de su pensamiento tanto como sus ensayos, y forman parte por igual del uso que las lecturas sobre la revolución pueden hacer de su obra.

La obra de Martínez Heredia, por ello, y no a pesar de ello, compone un resultado típico de la Revolución Cubana. Ella expresa sus afirmaciones y contradicciones, sus avances y sus límites, todas sus audacias y también sus prevenciones. Pertenece a la revolución tanto como cualquier otra de sus múltiples realizaciones. Es patrimonio de las ideas de izquierda en Cuba, de cómo puede y debe pensarse la renovación del socialismo, de las maneras revolucionarias de interpretar a Che Guevara y de vivir con los ideales a cuestas “como si fuesen las llaves de la casa del espíritu”, de cómo analizar el país que es Cuba e imaginar el que debiera ser.

No obstante, un marxista ortodoxo

Con todo, su pensamiento, más que su “ensayismo”, no goza del seguimiento que debiera; pero tampoco conservan hoy en Cuba su antiguo esplendor el marxismo, el pensamiento crítico y las perspectivas de conocimiento latinoamericanas y tercermundistas.

En 1789, Camille Desmoulins dijo que los republicanos de París no llegaban a diez. No es posible saber cuántos intelectuales se dedican hoy en la Isla a los problemas de investigación que ocupan el tiempo de Fernando Martínez, aunque sí es notorio que la ortodoxia marxista que él entraña no es central en las perspectivas con que se interpretan los problemas de Cuba y América Latina desde la atalaya política e intelectual que es una revolución.

Ahora, esa ortodoxia marxista desde cuyo punto de vista puede considerarse a Trotsky el último gran ortodoxo del marxismo —que es la recurrencia a los temas y enfoques clásicos de esta filosofía y no la mal llamada ortodoxia marxista de prosapia soviética—, ¿por qué habría de ser central en los análisis cubanos para interpretar los problemas del mundo de hoy? Después de los marxismos “histórico”, “estructural”, “analítico”, “de la elección racional”, “de orientación empírica”, “hegeliano”, del “neo” y el “posmarxismo”, entre tantas tendencias, mucho se ha recreado esa doctrina como para proseguir de aquellos modos.

Sin embargo, el enfoque sostenido por Martínez Heredia muestra que hay temas en los que el abandono de la perspectiva “ortodoxa”, en lugar de provocar adelantos teóricos, provoca rendiciones intelectuales e incapacidad de comprender. En esa línea, la misma de otros marxistas que le son cercanos, como Pablo González Casanova, Atilio Boron, Emir Sader, o Jorge Luis Acanda y Desiderio Navarro, en Cuba, se encuentra el tratamiento de temas tan centrales como el del imperialismo, el poder y el Estado.

Del sentido común

Martínez Heredia tituló uno de sus primeros ensayos “El ejercicio de pensar” y, por lo que subraya, pudiera ser ese el título de su obra toda. Decía Kant, que cuando la teoría no sirve a la práctica, no significa que la teoría sea inútil, sino que no hay teoría bastante: es necesaria más (y mejor) teoría para que resulte útil. Con su ejercicio intelectual, Martínez Heredia pone en primer plano una dificultad grave de la producción ideológica contrahegemónica al capitalismo: la necesidad de pensar y de hacerlo teóricamente, pero también la de conectar esa reflexión con el ámbito de la formación del sentido común y de la toma de decisiones a nivel individual.

El interés de Fernando Martínez en los debates pedagógicos de los primeros años de la Rusia soviética; en las ideas de Trotsky sobre la vida cotidiana de los obreros; en las prácticas políticas de Lenin y en “cada papelito que escribió después de 1917”; en los hábitos de los soldados de Che Guevara, una vez posesionados de la fortaleza de La Cabaña; en la reproducción ideológica de los límites aceptables de la vida cotidiana bajo el capitalismo, entiende bien aquella idea de Gramsci según la cual el nivel más alto de producción intelectual es la ideología; el más bajo, el folclor, y que en el medio, para relacionarlos, está el sentido común.

En esta cuestión —que no es producto exclusivo del pensar marxista, pues ya David Hume hablaba de un mundo culto como la norma intelectual más alta y del mundo de la conversación como la más baja, proponiéndose él mismo, astutamente, como mediador entre ambos— se encuentra el territorio decisivo de lucha por la hegemonía, allí donde se aprende a desear y a rechazar. Así concebida, es una verdad comprensible, pero tiene el difícil corolario de hacer vincular en los hechos la ideología socialista con los medios de masas, las universidades con las revistas, los centros de investigación con los periódicos, en pos de una cultura que se haga cuerpo en la arquitectura mental de las personas.

El contexto cubano de 2005 es bien distinto al de los noventa. Hay más lectores hoy en Cuba para un nuevo *Contrato social*. Nadie ha invocado “un estado nacional pensante”, pero tampoco hay nada que se parezca a pobreza en el campo intelectual del país. Existe una fuerte tensión entre la realidad de desarrollo intelectual y de crecimiento exponencial del número de los “intelectuales” y las posibilidades reales de expresarse, participar y decidir en los diversos ámbitos de la vida del país, que deben también reproducirse y ampliarse en la misma escala. *En el horno de los noventa* alumbra esa y otras tensiones.

Esta segunda edición —primera en Cuba— a la altura de 2005, no tiene pudor en mostrar las limitaciones del libro: cierta desactualización teórica, algunas repeticiones y el hecho de que varios de sus trabajos, derivados de charlas y conferencias, no muestran la buena pluma y contundente concisión del autor. Sin embargo, es un documento hacia el futuro: aspira a contribuir a entender la revolución, a fijar el pasado en las coordenadas de cómo los cubanos se apropiaron de su país, a servir de testimonio de cómo se puede conjurar una crisis sin perder el sentido popular del ideal revolucionario, a imaginar el camino de lo que no debe ser más y habrá que cambiar definitivamente, a entender cómo relacionar el saber con el poder, y el poder con el proyecto en los futuros posibles que tienen ante sí los cubanos, y a que estos superen por la izquierda cualquier cambio por revolucionario que parezca. Son aspiraciones altas, pero sin buscar la expansión del campo de “lo posible”, como dicen Martínez Heredia, y Jean Paul Sartre, y José Lezama Lima, no hay ya un nuevo lugar donde llegar.

En el horno de los noventa es la propuesta de Martínez Heredia sobre cómo disputarle en toda la línea el puesto de árbitro del sentido común a Hume, esto es, al intelectual orgánico de la dominación capitalista, de cómo ocupar el lugar desde donde este tipo de intelectual enuncia con mayor eficacia su discurso. Allí donde el autor de *Tratado de la naturaleza humana* se ofrece como mediador para

traducirle al mundo “femenino” de la conversación los arcanos del mundo culto, para legislarle al mundo de la polis las reglas del prestigio, la exclusión y el poder, Martínez Heredia afirma que ahí es preciso situarse para expresar, y sobre todo, para ser creído, que se puede “aspirar a la liberación total, una liberación tal que tiene que ser liberación del poder militar, de su capacidad de coerción, de la propiedad privada, del respeto a la propiedad privada, del poder espiritual, de la subordinación de los sexos, de la subordinación de las razas, de la acumulación de todas las jerarquías creadas antes del capitalismo y puestas de otra manera por el capitalismo, pero usadas por él también”.

De esta condición, nos dice Martínez Heredia, depende nada menos que la suerte del “reino de todavía”: el fin de todas las dominaciones, la forma de las revoluciones que vendrán.

[10 de agosto de 2005]

LA ISLA COMO FRONTERA

Un viaje en soliloquio*

Acerca de un dossier sobre Cuba
de la revista mexicana *Nexos*

“Cuba es un lugar obligado de la cavilación histórica, política y moral del mundo iberoamericano” dice el editorial con que la revista mexicana *Nexos* (no. 292, abril 2002) presenta un dossier llamado “Cuba, ay, Cuba”. Según sus editores, la selección de los trabajos quiere ofrecer una visión “desde adentro y desde afuera de la isla” sobre la realidad política del país. La convergencia en sus páginas de “cubanos que viven y escriben en Cuba; cubanos que viven y escriben fuera de Cuba y autores no cubanos que llevan a Cuba metida en la cabeza y en el corazón” busca dar consistencia a la idea central que da título al editorial: “Las dos Cubas”.

De acuerdo con el texto, para el mundo intelectual y político iberoamericano Cuba, la nación, son dos territorios a un tiempo: el del sueño y el de la realidad. “La Cuba del arranque y la Cuba del aterrizaje de la Revolución”. Una Cuba “vive encerrada en el mundo de la fantasía y sigue celebrando logros históricos imaginarios” y otra Cuba “está encerrada en el mundo de la escasez y la opresión, el mundo de su realidad” (p. 24).

Nexos no incorpora un discurso demasiado original al recurrir a la confrontación binaria. No obstante, el discurso de bueno y malo, ilusión y realidad, aunque muy desprestigiado, puede conservar aún cierta capacidad explicativa. Para las letras españolas, por ejemplo, después de la decadencia es muy importante la consideración dicotómica de aquel país. Si Antonio Machado le cantó a los dos Españas,

* Apareció con el título “La Cuba de *Nexos*”, en: *Temas*, no. 31, octubre-diciembre de 2002, y como “Leer a Cuba” en: Varios autores, *USA: un gigante con pies de barro*, Gite/IPES, Bilbao, s/f.

la “de charanga y pandereta, cerrado y sacristía” y la “del cincel y de la maza, con esa eterna juventud que se hace del pasado macizo de la raza” y Larra escribió el epitafio: “Aquí yace media España: murió de la otra media”, quizás la matriz sirva para explicar otras dualidades.¹

No obstante, la Cuba de “la realidad”, “la de la opresión y la miseria”, deviene un archipiélago mayor en las páginas de *Nexos*, mientras que la Cuba “de la ilusión”, “la de los logros imaginarios”, es solo un pequeño islote en medio de la imaginación. Los editores de la revista encontraron un solo autor para dar voz “al mito”, mientras once respondieron a su convocatoria para dar cuenta de “la realidad”. Cuarenta páginas se dedican a la “circunstancia factual”, mientras cuatro deben sostener “la quimera” y completar el cuadro de la isla total.

El pensamiento democrático acuñó desde hace mucho la certeza de que cualquier idea excluida de la discusión termina convertida en dogma. Con su proceder “cuantitativo”, *Nexos* sustrae de la discusión ideas diferentes acerca de “la realidad” cubana. Esta es únicamente su discurso.

Más que una visión de Cuba desde dentro y fuera de la isla, el dossier de *Nexos* es la recreación puntual de varios enunciados: la naturaleza totalitaria del régimen cubano,

¹ De hecho, Martí lo hizo a su modo con los Estados Unidos: “la patria de Lincoln” y “la patria de Cutting”. Al final, en el lenguaje tan poco lírico del último siglo otros han ratificado la idea. El gobierno mexicano instaló en el camino hacia Chiapas una garita del Servicio de Inmigración, como para hacer patente la entrada en un México y la salida de otro. Don Tomás Balduino, obispo de Goias, consideraba que la marcha de los Sin Tierra hacia Brasilia era la búsqueda de “un Brasil soberano que sustituya a la colonia que somos”, idea que jamás se le ha escuchado al presidente brasileño al referirse a su país. En un foro como la Comisión Trilateral, en 1993, Marian Wright Edelman, presidenta de Children’s Defense Fund, aseguraba: “Corremos el riesgo (los Estados Unidos) de convertirnos en dos naciones —una del privilegiado Primer Mundo y otra con las privaciones del Tercer Mundo— que luchan para coexistir pacíficamente con el incremento de las desigualdades.” Si México, Brasil o los Estados Unidos pueden ser dos países al unísono, con dimensiones de la realidad tan opuestas, ¿por qué Cuba tendría que ser un solo país?

el caos económico generado por el socialismo, la represión a que se ve sometida la ciudadanía, el camino hacia la transición, la condición de satélite de la Isla respecto a la URSS, entre otras ideas hace tiempo distribuidas por los discursos contrarios a la Revolución Cubana, señaladamente los producidos por Washington y Miami. En su concepción, la idea de “Cuba, ay, Cuba”, renuncia desde el inicio a cualquier posibilidad de brindar al menos dos visiones. La elección del “lamento”, de la “lástima ante la desdicha cubana”, como enfoque del dossier obstruye la intención, si la hubo, de examinar en profundidad y equilibrio la Cuba de adentro. Optar únicamente por dos autores residentes en la isla, excluir de la convocatoria a otros muchos intelectuales cubanos y extranjeros (varios de ellos mexicanos) que también “llevan a Cuba en la cabeza y en el corazón” y apostar sin remordimientos por la falta de diversidad de perspectivas sobre Cuba, garantiza la unilateralidad del análisis pero no la entera legibilidad del tema. El reto de la revista termina trastocado en un largo soliloquio, en el viejo monólogo de la negación. La conclusión de *Nexos* es simple: “En Cuba imperan la privación económica y la opresión política. Una dictadura cuarentenaria gobierna a su pueblo del más inapelable de los modos”(p. 24).

Ciertamente, el pueblo cubano debe haber cambiado mucho para aceptar ahora ser sometido políticamente de modo “inapelable”, como denuncia *Nexos*. En el siglo XIX ese pueblo dio tres guerras para sacudirse la dominación de la España que había prometido gastar “hasta el último hombre y la última peseta” con tal de mantener el control sobre la isla. A inicios del XX dio otra batalla contra la anexión de Cuba a los Estados Unidos. Luego obligó a irse del país a dos dictadores, a través de sendas revoluciones, sin contar las varias “guerritas” y movimientos que animaron a muchos cubanos contra la política realmente existente. Quiere decir, desde 1821 los habitantes de este país se fueron alzando contra “su realidad”. Las razones del “cambio” que determinan la actual “capacidad de aguante” de los cubanos, difícilmente pueden encontrarse en enfoques como los de la revista mexicana.

La ilusión según Nexos

La Cuba de la ilusión es aquella sostenida por una izquierda impertérrita ante los cambios. Con pasión de anticuario, esa izquierda es capaz de anunciar que Cuba es todavía una esperanza. Darcy Ribeiro, por ejemplo, escribió que la isla demostraba la viabilidad del Tercer Mundo. Al parecer, el autor de *El proceso civilizatorio* desconocía la realidad que hace aseverar a Marifeli Pérez-Stable: “La cúspide cubana nunca le ha concedido al bienestar material de los mortales una sostenida y debida prioridad” (p. 43). No obstante, a la autora, que tiene estudios importantes sobre la historia de Cuba, se le escapa que la economía cubana creció un 4,3% promedio anual entre 1959 y 1989 y la productividad bruta del trabajo entre 1960 y 1988 lo hizo a un 2,6% anual² y que la recuperación económica posterior a 1995, con todo y su lentitud, es bastante singular en el contexto de la economía latinoamericana.

“En cuestiones de fe, la realidad es secundaria”, asegura el editorial de *Nexos* y lleva razón al afirmarlo. Tan secundaria que parece no existir. La fe no necesita pruebas. Para el conjunto de los trabajos del dossier, esos datos, o son la retórica del discurso oficial cubano (donde la simple mención de la palabra “oficial” pareciera bastar para refutar cualquier cosa) o son consecuencia del “subsidio soviético”.

Los textos de Jesús Díaz y Rafael Rojas son ejemplares en este punto. Una historia de treinta años, y una condición geopolítica sumamente compleja, es reducida a la *rational choice* de Fidel Castro de “desvincular a su país de la esfera de influencias norteamericana y vincularlo a la esfera de

² Entre 1960 y 1985, el crecimiento medio del PIB per capita cubano fue del 3,5%, contra el 1,8% del resto de América Latina. En la década de los 80, “la década perdida”, Cuba fue el país de mayor crecimiento económico en el conjunto de los países latinoamericanos, con una variación acumulada, entre 1981 y 1990, del 44,2% del PSG y el 31,6% del PSG per capita, contra el 12,4% y el -9,6%, respectivamente, en el conjunto de América Latina. Luis Fernando Ayerbe, *Los Estados Unidos y la América Latina. La construcción de la hegemonía*, Casa de las Américas, 2001, p. 280.

influencias soviética” (pp. 26 y 34). Fidel Castro terminaría optando, según esa línea de pensamiento, por entregarse a la URSS ante el cúmulo de alternativas que se abrían ante su país después de que los Estados Unidos redujeran en junio de 1960 la cuota de importación de azúcar cubano en un 95%, prohibieran la venta de petróleo a Cuba y comenzaran todo tipo de presiones económicas, militares y diplomáticas contra la isla.

Maquiavelo volvía a tener razón: un pequeño país en el medio de dos potencias, termina alineándose con una de las dos. Mas, lo que se pensaba privativo de los manuales del Diamat está muy arraigado en muchos hábitos de pensamiento: si la historia no es una marcha triunfal, indetenible, hacia el socialismo, tampoco debe serlo hacia ningún otro destino. La pretensión de certificar la dependencia cubana a la URSS hace de la historia de Cuba un camino asfaltado hacia el CAME y a la subordinación al imperio socialista, obviando las contradicciones, las paradojas, los conflictos que la historia interna de esa relación generaron para los cubanos. Cuba ingresó al CAME más de una década después del triunfo revolucionario y nunca firmó el Pacto de Varsovia. El Salón de Mayo, el Congreso Cultural de La Habana, *Pensamiento Crítico*, las ediciones de Marcuse, Horkheimer, Solzhenitsin, Thomas y Heirich Mann, Proust, Kafka, Marcel Schwob, Trotski, I. Deutscher, Althusser nada tenían que ver con la ideología soviética de la era posleniniana, como tampoco las intervenciones de Fidel Castro de octubre de 1975 en el primer Congreso del Partido Comunista, ni la del Che Guevara en 1965 en Argel.

Cuando los tanques soviéticos detuvieron la primavera de Praga, Fidel Castro preguntó: ¿y los tanques del Pacto de Varsovia van a defender a Corea? ¿Y van a defender a Viet Nam? ¿Y van a defender a Cuba? Era una acusación explícita a lo que estaba pasando en Viet Nam, pero nadie lo recuerda. Poco más de una década más tarde los soviéticos anunciaron que no intervendrían en un conflicto militar que afectase a Cuba. La historia de las relaciones Cuba-URSS nunca respondió a la lógica lineal de metrópoli

todopoderosa-colonia servil que dibuja en su texto Jesús Díaz. Para más, Cuba nunca fue una colonia “normal”. Moreno Fraginalls recuerda que la isla, “siendo España la dueña de aquí”, no era una colonia en “ninguno de los sentidos en que entendemos el término colonia”. Desde finales del siglo XVIII, Cuba reexportaba libremente a donde quería y en los barcos que quería —no en barcos españoles. El azúcar cubana no se refinaba en España y no era reexportada desde España. Algo más importante aún, el azúcar no era español. Casi el 90% de los centrales azucareros a finales del XVIII y principios del XIX estaban en manos de criollos, no de españoles.³ Las relaciones económicas establecidas por Cuba y la URSS, imprescindibles para alcanzar grados de desarrollo en áreas muy diferentes, no llegaron a constituirse en una estrategia de desarrollo *sostenible* para Cuba. Con todo, el convenio con la URSS de 1960, vital para la sobrevivencia inicial, no era nada extraordinario en la política económica de la Unión Soviética hacia los países del Tercer Mundo. Las condiciones usuales de los créditos soviéticos se repitieron en el caso cubano: plazo de 12 años, intereses al 2% anual y pago en mercancías producidas por el país receptor. Entre 1954 y 1966, los soviéticos entregaron créditos a Afganistán, India, Indonesia, Irán, Siria, Egipto, Turquía y Yemen, superiores en todos los casos a los cien millones otorgados a Cuba. No obstante, y a pesar de contar con el apoyo soviético, la isla continuó buscando créditos en Europa. Los bancos occidentales se negaron y solo encontró respuesta positiva en algunos países de la Europa Oriental.⁴ (Carmelo Mesa-Lago calculó que si Cuba hubiese vendido su azúcar a los Estados Unidos, sobre la base de los precios preferenciales y las cuotas otorgados por los Estados Unidos para la importación de azúcar en su territorio, Cuba

³ Manuel Moreno Fraginalls, “El anexionismo”, en: *Cien años de historia de Cuba (1898-1998)*, Editorial Verbum, 2000, p. 36.

⁴ Blanca Torres Ramírez, *Las relaciones cubano-soviéticas. 1959-1968*, El Colegio de México, 1971, pp. 28-30.

habría ganado 399 millones de dólares más que vendiendo su azúcar a la URSS.⁵)

La isla no tuvo en sus manos la “elección” del socialismo. Los Estados Unidos comenzaron a hostigar la revolución antes de declararse socialista y carecían de toda proporcionalidad las fuerzas de los contendientes. (Esa disparidad, por lo que entrañaba en cuanto a peligro sobre Cuba y sus habitantes, justificaría en rigor “hasta” el acto de entregarse de bruces al comunismo, el “gran culpable” de la guerra fría.) El hecho es que Cuba tuvo en la opción por el socialismo la única alternativa viable, como afirma Fernando Martínez Heredia, para poder acumular la cantidad y el tipo de fuerza, las actitudes y la consecuencia imprescindibles para impedir la derrota revolucionaria y para triunfar en un plano general.

Las expectativas que hacía despertar en el conjunto de América Latina el contexto de los primeros sesenta, quedaron incumplidas en breve lapso. La gesta del Che en Bolivia no anticipó la revolución argentina, los líderes revolucionarios brasileños fueron tempranamente asesinados; la Revolución venezolana, los tupamaros, el experimento de la Unidad Popular en Chile, el régimen de Velasco Alvarado no consiguieron abrir el espacio de una alternativa propiamente latinoamericana. Más allá del continente, la guerra de Viet Nam, el septiembre negro de Jordania, el régimen de los coroneles en Grecia, la toma del poder de los khmer-rouge en Camboya, la agonía del franquismo español, los atentados fascistas en Italia convulsionaban el panorama político. En esa circunstancia, a la altura de los 70, a Cuba le fue imposible mantener una posición suficientemente autónoma en el orden económico internacional y canalizó sus relaciones políticas y económicas con el campo socialista, que llegaron a ser muy profundas en diversas áreas, aunque la ayuda cubana a los movimientos de liberación

⁵ Carmelo Mesa-Lago, *Breve historia económica de la Cuba socialista. Políticas, resultados y perspectivas* (versión española de Eva Rodríguez Halfter), Alianza Editorial, Madrid, p. 77.

nacional, su no alineamiento y la posición ante la guerra de Viet Nam mantuvieron distancia de las posiciones políticas soviéticas.

Ahora, desconocer este contexto y presentar la relación con la Unión Soviética como una “elección”, cuya responsabilidad es únicamente imputable a Fidel Castro, es más que una escandalosa simpleza. La elementalidad del argumento es equiparable solo a aquel memorando de 21 de febrero de 1961, en que la CIA explicaba las razones de la alianza de Cuba a la Unión Soviética: tal unión no era una consecuencia de la política y acción de los Estados Unidos de América, “sino de la personalidad psicótica de Castro”. Acusar a Cuba de conservar “el enclave colonial de Lourdes”, diez años después de la implosión del imperio soviético, es solo un medio de desviar la atención del asunto principal: por qué Cuba no se vino abajo y sobrevive al derrumbe soviético, a las denuncias de preparar guerras biológicas e informáticas y a la retirada rusa de Lourdes. La Revolución de 1959 tuvo sus raíces en la sociedad civil cubana y no en las resoluciones de la Internacional Comunista. Para defender su sobrevivencia debió vincularse al bloque de la URSS, con todos sus vicios, pero también con toda la cobertura que brindaba para evitar la cruenta inserción en el sistema del mercado mundial. Mas, la hecatombe que se desencadenó en Europa del Este y arrastró consigo los socialismos reales no pudo atravesar el Atlántico. La acumulación de las prácticas sociales, de los valores, de los sentidos, que la revolución generó han sido un muro de contención hasta la fecha infranqueable.⁶ A pesar de perder el 85% de su comercio exterior y más de la mitad de su Producto Interno Bruto, Cuba pudo salir del duro, muy duro atolladero, salvaguardar las bases de su proyecto social y conservar su independencia. Las condiciones en que lo hizo fueron críticas, la economía y las personas sufrieron escaseces de todo tipo, pero el dato no debería sorprender a quien

⁶ Ver Fernando Martínez Heredia, “Cuba y Revolución”, en: *En el horno de los noventa*, Ediciones Barbarroja, 1999, pp. 93-99.

quiera conocer el contexto latinoamericano. Entre 1987 y 1998, lapso que coincide con las reformas liberalizantes, el porcentaje de latinoamericanos que vivían con menos de un dólar diario aumentó de 22% a 23,5% y pasó de 91 a 110 millones de personas. (Por cierto, la población de diez Cubas.) En 1999 solo Perú, México y la isla tuvieron algún crecimiento económico. El resto de las economías del continente, o se estancaron, o retrocedieron. Los noventa sumaron otra década perdida para el continente, pero es la crisis cubana la que recibe una publicidad ilimitada, nunca situada en un contexto general, como si la isla fuera en sí misma una galaxia, exótica respecto a este mundo. Wolfensohn, al frente del Banco Mundial, decía en 1999: “Tenemos un mundo de 5,8 mil millones de personas, 3 mil millones viven con menos de dos dólares. Aproximadamente 2 mil millones no tienen acceso a ninguna forma de poder.” Aún así, cada balsero cubano recibe puntualmente sus quince minutos de fama por “huir de la tragedia castrista”. Ciertamente, cerca de un millón de personas ha emigrado de Cuba en estos 40 años, pero no es menos cierto que esa cifra es superada por quienes han dejado atrás —en igual lapso— las costas de República Dominicana, con una población menor que la cubana y sin contar con políticas promotoras de la emigración al estilo de la Ley de Ajuste Cubano de 1966.⁷ Si Cuba hubiera permanecido con un sistema económico y político parecido al de otros países de América Latina, afirma Lisandro Pérez, “no es difícil especular que los niveles de emigración podrían haber alcanzado —y quizás hasta superado— los de estos últimos cuarenta años”.⁸

En todo caso, la pervivencia de Cuba después de la caída soviética sería una rareza en la historia: un régimen colonial

⁷ En 1999, el censo oficial norteamericano indicó que el 65,2% de los inmigrantes hispanos hacia los Estados Unidos —calculado en 32 millones— proviene de México; el 14,3% de Centro y Sudamérica; el 9,6% de Puerto Rico; y el 4,3% de Cuba.

⁸ Lisandro Pérez, “La emigración y la crisis estructural de la República. 1946-1958”, en: *Temas*, no. extraordinario, 24-25, enero-junio, 2001, p. 86.

que sobrevivió a su metrópoli. El hecho, en realidad, afirma la autenticidad del proceso gestado tras 1959.

La República a través de Nexos

La visión del fracaso cubano necesita una reconstrucción histórica que la legitime. Una lectura reveladora de cómo el predominio de la tendencia radical, socialista y de liberación nacional llevó a Cuba al comunismo totalitario fijado en la Constitución de 1976. Para ello vuelve a obviarse la historia de los sujetos, de los procesos y de las coyunturas cubanas, esto es, la historia de Cuba. El texto de Rafael Rojas, una “cavilación de extraordinaria pertinencia” según las palabras liminares de la revista, puede servir también como epítome de ese tipo de reconstrucción.

La isla es otro país en el discurso del ensayista, acaso “la tercera Cuba”: la revolución de 1933 triunfó, el antimperialismo no existe en la historia cubana —sino solo un “nacionalismo adversarial”—, el régimen de 1902 fue “poscolonial”, es una ficción la posibilidad de anexar Cuba a los Estados Unidos, Fidel Castro “llegó al poder gracias, entre otras cosas, al apoyo de Estados Unidos, potencia que impuso un embargo de armas a la dictadura que él combatía”, y el desencuentro entre la política y los intelectuales republicanos estuvo motivado “por el hecho de que entre los intelectuales y artistas predominaba una imagen europea de la nación, asociada a un espíritu de alta cultura, mientras que la política intentaba construir un orden republicano, de raíz americana, sobre una ciudadanía multicultural” (p. 28).

El “triunfo” que Rojas atribuye a la revolución de 1933, ¿se referirá al derrocamiento del gobierno provisional de Grau y la imposición por los Estados Unidos de un gobierno de “concentración nacional” en enero del 34? ¿Aludirá al triunfo de la represión desatada por Batista entre 1934 y 1935? ¿Al asesinato de Guiteras y al aplastamiento sangriento de la huelga de marzo del 35? ¿Sería un triunfo

revolucionario la promulgación por Batista de los Estatutos Constitucionales de 1934 y 1935? El gran proceso de reformas que culminó en 1940 no fue un triunfo de la revolución sino del reformismo, aliado a fuerzas más conservadoras. Ese cuerpo legal, cúspide de la política republicana, recoge muchas de las aspiraciones del 30 y es impensable sin la Revolución, pero es su canto de cisne, no su triunfo.

La única forma de demostrar que el antimperialismo es un fruto de la historia cubana posterior a 1959, según sostiene Rojas, será prohibir la reedición de los trabajos de Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena, Emilio Roig, Juan Marinello, Ramiro Guerra, Antonio Guiteras o Herminio Portell Vilá, y declarar que jamás se escribieron, olvidar los actos continuos de rechazo al injerencismo, la oposición a la política de explotación de las compañías norteamericanas por parte del movimiento obrero y los eventos estudiantiles en los que se le condenó expresamente.

Para ningún actor político o personalidad pública o intelectual el régimen cubano posterior a 1902 fue poscolonial. Para muchos ni siquiera fue “neocolonial” sino algo peor: una colonia o un protectorado. Los periódicos *La prensa*, *La lucha* —voceros principales de la burguesía— afirmaron que la Enmienda Platt establecía en Cuba un protectorado. Sectores más radicales no hablaron siquiera de protectorado, sino de colonia. Los títulos de libros de la época son bastante literales: *De colonia a colonia*, *La colonia superviva*. Leland Jenks en *Nuestra Colonia de Cuba* cita una decena de autores que en los años veinte clasificaban la realidad cubana como protectorado o como una variante de esa condición: semiprotectorado (Buell), protectorado disfrazado (Adams), soberanía limitada (Culberston) o semisoberanía (Hershey). Décadas más tarde, Robert F. Smith escribió: “cuando las fuerzas norteamericanas se retiraron de Cuba, un cuasi protectorado quedaba establecido por la adición de la Enmienda Platt a la nueva Constitución del país”. Raymon Aron y Alfred Grossen cuando se refieren a la abrogación de la Enmienda Platt afirman

que “le había otorgado a los Estados Unidos un cuasi protectorado sobre Cuba”.⁹

La posibilidad de anexar Cuba a los Estados Unidos ha sido tan ficticia como lo fue para Puerto Rico y Filipinas. La anexión no fue una ficción para los cien alcaldes municipales que se pronunciaron unánimemente a favor de la independencia en 1902, no lo fue para el Consejo Nacional de Veteranos de las Guerras de Independencia, para la Asociación Nacional de Emigrados Revolucionarios, para dos de los tres partidos creados con vistas a las primeras elecciones republicanas, que nucleaban a la aplastante mayoría de los electores y reclamaban la completa independencia del país. No fue ficticia para los veteranos, los partidos políticos, los periódicos y los dirigentes cívicos que denunciaban la incongruencia de una constituyente libre y soberana, que debía laborar según la imposición del gobernador militar norteamericano. No era una ficción para Hearst y para la enorme campaña anexionista desatada en los Estados Unidos ni para los españoles radicados en Cuba que apoyaban la anexión. No fue una ficción para Wood cuando le escribía al presidente Roosevelt, refiriéndose a los opositores frontales a la Enmienda Platt: “son los degenerados agitadores de la Convención, encabezados por un negrito nombrado Juan Gualberto Gómez, hombre con una reputación desagradable, tanto moral como políticamente”.¹⁰ La subordinación de Cuba a los Estados Unidos fue denunciada con acritud por plumas de los más variados linajes ideológicos. Don Nicolás Rivero decía en 1908: “aquí existe un amo que, con relación a nosotros todo lo puede, y que, por acción u omisión, es el principal responsable de cuanto ocurre; sin embargo, no cesa de inventar habilidosas comedias en las que aparecemos como dueños absolutos de

⁹ Citados en Oscar Pino Santos, “Lo que era aquella República: protectorado y neocolonia. 1902-1934 y 1934-1958”, en: *Contracorriente*, Nueva Época, no. 19, 2002, p. 69.

¹⁰ Herminio Portell Vilá, *Nueva Historia de la República de Cuba*, La Moderna Poesía, Miami, 1996, p. 56. Ver el epígrafe “La imposición de los lazos de intimidad especial”, pp. 51-60.

nuestros destinos, los que apenas si podemos elegir con entera libertad la reina del carnaval.” La anexión reviste hoy formas sutiles, y otras que no lo son tanto. Una Cuba sin independencia y sin poder de negociación, podría caer en un estado de subordinación hacia los Estados Unidos muy parecido a formas anteriores de dominación que nada tuvieron de ficción.

Las causas que llevaron al poder a Fidel Castro en 1959 pueden ser reducidas a la categoría de “otras cosas” solo con un esfuerzo de síntesis como el que realiza Rojas. Que el embargo de armas a Batista contribuyó decisivamente, según se desprende al ser el único elemento mencionado por su nombre, al triunfo de Fidel Castro, es juicio que choca literalmente con hechos conocidos y publicados. Las fuerzas armadas de Batista recibieron armamento moderno hasta entrado el mes de marzo de 1958. Con esas armas, Batista reprimió brutalmente el asalto del Directorio Revolucionario al Palacio Presidencial y la sublevación de la marina el 5 de septiembre en Cienfuegos. Batista lanzó su “ofensiva final” en mayo y ningún soldado acudió desarmado. La correlación de fuerzas siempre favoreció al ejército de Batista, en número de hombres y de armas. Además, si en efecto hubo reducciones en las entregas de armamento, el embargo nunca fue total. El Pentágono buscó fórmulas para violarlo y continuó ofreciendo entrenamiento a las tropas de Batista.¹¹ Las “otras cosas”, al parecer, incidieron más de lo que Rojas sugiere.

El desencuentro entre la política y los intelectuales más que “a la imagen europea del país” y la “construcción de un orden republicano de raíz americana” podía deberse a algo menos elevado. Marcelo Pogolloti lo definía así: “Las artes y las letras quedaron sepultadas por esa ola de apetitos bajos, de codicias feroces, de nulidades encumbradas, donde los que se habían dado por entero a la producción

¹¹ Carlos Alzugaray, “El ocaso de un régimen neocolonial: los Estados Unidos y la dictadura de Batista durante 1958”, en: *Temas*, no. extraordinario, 16-17, 1999, pp. 30 y 31.

de una obra de calidad tenían que ceder el paso a los improvisados, beneficiarios de los gobiernos de Batista y Grau San Martín. “Lo mejor de la cultura cubana moderna”, según Rojas, formada en el lapso republicano se refugió en “políticas nihilistas, que rechazaban las intervenciones cívicas y preferían las jeremiadas de una aristocracia espiritual”. Pero, ¿cuál era el nihilismo de Mañach, Ortiz, Chacón y Calvo o Roa, todos con puestos oficiales —algunos incluso bastante altos— en la política oficial y si no inmersos de alguna manera en la política de la hora? La actitud de los intelectuales cubanos ante la política fue ciertamente inconstante, como corresponde a una política también inconstante, pero no tenía su causa en alguna metodología del nihilismo, sino en la realidad que le hacía expresar a Mañach:

Este problema de lo social y lo político sigue atenaceándome. Por primera vez en mi vida intelectual, he faltado a la vanidad y a mis deberes polémicos dejando sin contestar públicamente la carta de Roa (...) Estoy inconforme con el capitalismo. No le veo salida a Cuba dentro de él. Pero tampoco veo salida del capitalismo en Cuba; y en los Estados Unidos, eso está todavía muy en “veremos”. Está muy bien la adhesión teórica, por la inevitabilidad de esa solución al problema del mundo. Pero es que lo de Cuba urge terriblemente, porque no es posible seguir viviendo en esta barbarie sin encanallarse.

¿Cuál era el nihilismo de Mariano Brull, Regino Pedroso, Nicolás Guillén, Félix Pita Rodríguez, Enrique de la Osa o Mariblanca Sabas Alomá? ¿Cuál era, incluso, el nihilismo de *Orígenes*, del Lezama que escribía: “Existe entre nosotros otra suerte de política, otra suerte de regir la ciudad de una manera profunda y secreta” y aspiraba a la fundación de un sentido ante la desustanciación republicana? En la célebre polémica, Lezama no le critica a Mañach su participación pública en la República de Platón, sino en la República auténtica, le critica su implicación en la política de la hora. Mañach entró a la ortodoxia y luego celebró el

triumfo revolucionario, Lezama hizo lo mismo respecto a esto último. Entonces, ¿el nihilismo era propio de su condición intelectual o tenía otras causas “secretas”? Cuando los editores de la *revista de avance* quisieron hacer una revista *estrictamente* cultural, lo hicieron en el criterio de que la actitud política, el deber cívico, era inherente a la acción pública de cada uno de los miembros de su directiva. En 1930 cerraron la revista para no someterse a la censura y para protestar por el encarcelamiento de uno de los editores. ¿Era una actitud nihilista?

El orden republicano, de raíz americana, construido sobre una ciudadanía multicultural, a pesar de ser una imagen tan bella, nunca tuvo la suerte que le confiere Rojas. Nació bajo el signo de la imposición, cuando cumplía 25 años un dictador se prorrogaba en el poder y Varona, desde el más hondo pesimismo, se preguntaba: “¿Nuestra vida política ha sido un progreso? Sí, un encharcamiento progresivo”, se respondía. Al cumplir el cincuentenario otro dictador se prorrogaba *manu militari* y allanaba a golpes el local de la Universidad del Aire donde Elías Entralgo valoraba el saldo de esos cincuenta años: “La tensión republicana se ha producido entre el libertinaje y el autoritarismo. Libertinaje de 1906 a 1913, autoritarismo de 1913 a 1921, libertinaje de 1921 a 1925, autoritarismo de 1925 a 1933. Libertinaje de 1933 a 1935, autoritarismo de 1935 a 1944, libertinaje de 1944 a 1952 y luego autoritarismo después de 1952”.¹²

La República fundada en 1902 no pudo garantizar la independencia, pero gestó el Estado Nación que no podría lograr ni la autonomía ni la anexión. El ideal de un estado nación republicano era una aspiración compartida por casi todos los cubanos. La modernización de ese estado sobrevino en los años 30, cuando Cuba tuvo ante sí nuevamente la posibilidad de la independencia. Si bien esta tampoco se alcanzó después de 1934 con la abrogación de la Enmienda Platt, la saga de la Revolución del treinta produjo una

¹² Elías Entralgo, “Saldo del cincuentenario”, en: *Universidad del Aire (conferencias y cursos)*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 105.

reformulación profunda de la hegemonía capitalista en Cuba. Esa reformulación podría haber alcanzado para acotar el desenlace de la lucha antidictatorial contra Batista en 1959, pero fue superada por los hechos. La propaganda contra la Revolución hizo ver una alternativa entre dictadura y libertades civiles que solo existió en un reducido sector social. Otras alternativas calaron con mayor profundidad en la conciencia de las mayorías, como aquella del cartel que preguntaba: este niño, ¿será patriota o traidor?, en respuesta a otro que preguntaba: este niño, ¿será creyente o ateo? El primer plano lo ocupaba, como diría Fernando Martínez, el *deber ser* patrio, que se asoció al *deber ser* revolucionario, tanto que a los contrarrevolucionarios se les llamó *apátridas*.¹³ La consigna *Revolución sí, elecciones no*, tan extendida en los primeros sesenta, echó por tierra la alternativa entre dictadura y democracia. Ninguna de las dos, según se habían conocido hasta ese momento, bastaban para canalizar las energías de un pueblo que tomaba posesión efectiva de su país. La política tenía que ser reinventada en Cuba.

Esa “invención” no podía reproducir la estructura institucional anterior. Más de diez partidos políticos funcionaban legalmente bajo la dictadura batistiana y ninguno evitó “la realidad de opresión política”, que denuncia *Nexos* para el presente cubano. “Salvo en dos instantes aislados, en vísperas de los comicios para las dos Asambleas Constituyentes legítimas —decía Elías Entralgo en 1952—, nuestros partidos desde la Independencia no se han diferenciado por las ideas, por los programas, por el pensamiento político. La República no les debe una sola idea de estirpe genuinamente cubana.”¹⁴

Sin embargo, la Revolución de 1959 fue la que interrumpió, según el trabajo de Josep Colomer en *Nexos*, “un largo

¹³ Fernando Martínez Heredia, “En el horno de los noventa. Identidad y sociedad en la Cuba actual”, en: *En el horno de los noventa*, Ediciones Barbarroja, 1999, p. 60.

¹⁴ Elías Entralgo, “Saldo del cincuentenario”, en: *Universidad del Aire (conferencias y cursos)*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 97.

y sostenido proceso que había llevado al establecimiento de regímenes democráticos en doce de los veinte países de América Latina, cuando Castro entró en La Habana” (p. 47). Para más, el autor llega a afirmar que la Revolución Cubana “introdujo la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética” en este continente, “lo que condujo a que en los setenta solo quedaran tres países con regímenes democráticos” (p. 47). Quizás hubiera sido oportuno que este autor agregara a su trabajo cuál Revolución Cubana introdujo la guerra fría en Asia, cuando los Estados Unidos se aliaron a las dictaduras de Filipinas, Corea del Sur, Taiwán y Viet Nam del Sur y trabajaron en paralelo para desmontar la democracia en Indonesia, pero no hay referencias a este particular en todo el texto de Colomer. Antes de 1959, los Estados Unidos habían intervenido en Nicaragua, Guatemala, Dominicana y Haití. Si, como dice el autor de *Transiciones estratégicas*, Cuba es la causante de los Pinochet, Stroessner, Videla *et al*, entonces Kafka tendría toda la razón: el mundo no tiene sentido. Fueron los Estados Unidos quienes apoyaron abiertamente esas dictaduras. Kissinger y la Escuela de Las Américas no han dejado de ser noticia.

Por otra parte, el ensayo de Colomer hace un análisis en toda la línea del ejército cubano, describe cómo miembros de las fuerzas armadas ocupan posiciones claves en el gobierno y la economía y señala que ese sector puede ser extremadamente importante en “la transición”. Distingue al ejército cubano del chino y explica cómo no se han tomado las armas contra la ciudadanía (salvo un incidente que costó la vida a tres personas en 1993 y que el autor reconoce fue calificado por el gobierno cubano de “lamentable error”). Al mismo tiempo, reconoce que una “clave potencialmente optimista para el futuro reside, precisamente, en el rechazo egoísta de los altos mandos del ejército a ‘sacar los tanques’ y hacer de ‘malos de la película’”. Pero el análisis de Colomer no logra mucha densidad al estudiar la magnitud del ejército cubano —y su relación con la población y la economía de la isla— ni considera históricamente el legado de los militares en la historia previa a 1959.

“Durante mucho tiempo —dice Colomer— el régimen cubano dio prioridad a la defensa nacional para su supervivencia, de modo que construyó comparativamente uno de los ejércitos más grandes del mundo” (p. 45). El autor no abunda en las causas de este dato tan elevado de hombres sobre las armas, ni relaciona ese enorme gasto con el conjunto de la economía cubana. La isla tuvo que construir el ejército capaz de derrotar una invasión norteamericana —nada improbable, como Girón demostró— y que fuese luego capaz de disuadir la constante amenaza militar de los Estados Unidos. Y en realidad debió ser, comparativamente, el ejército más grande del mundo.¹⁵ El pueblo cubano, prácticamente en pleno, se movilizó para participar en la defensa del país. Cientos de miles de ciudadanos dispusieron de armas y aprendieron su manejo. La defensa del país hacia el exterior —que generó luego toda una épica de los servicios de seguridad cubanos, plasmada en la literatura, la televisión, el cine y la música, con las que más de una generación se identificó—, y hacia el interior, que igual desencadenó una literatura épica, llamada *de la violencia*, que con Norberto Fuentes, Jesús Díaz y Eduardo Heras León encontraba voces nuevas para su expresión, fue un acto elemental de supervivencia que caló en las conciencias, los hábitos y el lenguaje de los cubanos. Para la economía ese gasto fue funesto pero imprescindible. Entre 1962 y 1965 todos los recursos del país se pusieron en función de la defensa. De haber servido ese dinero para la reproducción de la economía, probablemente hubiera sido otro el rumbo de los acontecimientos que desembocaron en la crisis de finales de los sesenta y que la zafra gigantesca del setenta intentó remediar —a pesar de contar con una planta industrial casi obsoleta cuyo molino más moderno databa

¹⁵ Desde 1959, las agresiones norteamericanas han causado la muerte a 3 478 cubanos y la pérdida de su integridad física a otros 2 099. Sobre el tópico, ha afirmado Noam Chomsky: “Cuba, un país muy pequeño, ha sido objeto de ataques terroristas, la isla de Cuba ha sido atacada por más terroristas que probablemente todo el resto del mundo en su conjunto. Ciertamente, más que cualquier país”.

de 1925. Lo peor es que el gasto militar cubano, que va a la cuenta de los servicios prestados por los Estados Unidos en el campo de la agresión, casi nunca se toma en cuenta para evaluar el desempeño económico actual.

Sin tener enemigo alguno declarado, el ejército cubano de la República, desde 1902 hasta 1952, y sin computar datos no disponibles, costó al país \$629 824 283.24. En la actualidad, sin disminuir la amenaza militar sobre la isla, el ejército cubano ha disminuido su número de 300 mil efectivos, según el propio Colomer, a 50 mil y ha reducido su presupuesto desde el 4.5% del PIB al 2%. De lo que gasta, cerca de la mitad es obtenido por vías de autofinanciamiento, sin cargo al presupuesto de la nación. El ejército de la primera y segunda repúblicas intervino, en mayor o menor proporción, en las elecciones generales de 1912, 1916, 1920, 1924 y 1940 y fue el más firme puntal de la tiranía de 1925 a 1933 y del régimen autoritario de 1935 a 1939, contribuyendo de algún modo a deponer a cinco presidentes de la república. El ejército de la república socialista, en 40 años, ni ha dado golpes de estado ni instituido presidentes. Lo que fueron casos explícitos de corrupción, tráfico de drogas y enriquecimiento ilícito dentro del ejército cubano, a manos de sujetos diferentes y en momentos diversos, es presentado por Colomer como una unidad, una fuerza reformista coherente que visitaba la embajada soviética y debía presentar “en la próxima” sesión de la Asamblea Nacional un proyecto para excluir a Fidel Castro del poder. La causa 1 del 89 fue un suceso trascendental para los cubanos, pero debía ilustrar también a quienes hablan constantemente de la impunidad de las figuras de poder en Cuba.

Políticas de la imaginación

Carlos Fuentes denuncia el bloqueo norteamericano contra la isla y reconoce el potencial que poseen los cubanos: “recursos naturales, un pueblo trabajador, espléndido,

creativo, capaz de formar rápidamente capital humano y una sociedad civil pluralista” (p. 49). Al intentar revelar “el secreto de la longevidad” del presidente cubano, Fuentes recurre a un silogismo por lo menos curioso: los Estados Unidos han sido los principales aliados de Fidel Castro, por darle argumentos para su retórica. (Por esa línea de análisis, Israel sería el principal aliado de los palestinos, por darle razones para clamar el fin del genocidio.) Ahora, si el conflicto es entre los Estados Unidos y Fidel Castro, ¿qué pasó antes del derrumbe del águila en el monumento al Maine? Los Estados Unidos, ¿sostuvieron alguna vez hacia Cuba una política centrista? ¿Cuándo el enfoque de la relación hacia la isla fue distinto al de la subordinación? “Cuando tengamos una democracia que merezca ese nombre”, parece responder Jesús Díaz (p. 36). Solo entonces, los Estados Unidos deberán devolver la Base Naval de Guantánamo a manos cubanas, dice Díaz. Ni Jimmy Carter, ni el Papa, ni ningún otro político de importancia en contacto con la isla se ha atrevido a decir lo que el autor de *Los años duros*: todos los cambios deben provenir de Cuba. Fuentes conoce que “los empresarios norteamericanos se inquietan de que europeos y latinoamericanos ocupen los espacios económicos del post-centrismo” (p. 49). Si nunca hubo centrismo, ¿podrá haber post-centrismo? ¿Son centristas el bloqueo, la agresión, la politización de las relaciones? ¿Ha privilegiado el gobierno norteamericano al sector “centrista”, mayoritario en su sociedad, que podría aceptar una normalización de relaciones con Cuba, al estilo de China, Viet Nam o la República Popular Democrática de Corea? ¿O ha beneficiado al sector más radical de la derecha? Por otra parte, ¿cuál cambio debería hacer Cuba para ser “una democracia que merezca ese nombre”? En 1984 las elecciones en Nicaragua fueron libres y justas y favorecieron a los sandinistas. Washington no las reconoció. En 1933 un gobierno cubano se instauró en el poder después de derrocada una tiranía. A pesar de no ser radical, Washington nunca lo reconoció. En 1990, las elecciones en Nicaragua volvieron a ser libres y justas, pero esta vez los sandinistas

perdieron el poder: Washington las reconoció. En 1952, un dictador impidió en Cuba las elecciones que debió ganar un sector nacionalista (y dicho sea de paso en gran parte “anticomunista”). El resultado fue un régimen de facto reconocido por Washington. ¿Cuál sería la democracia que Cuba merece?

Otros nexos

La realidad de ingobernabilidad, privatización de lo público y poder invisible, los tres aspectos que definen para Bobbio la crisis actual de la democracia, al parecer no tienen por qué ser analizados para el caso cubano. El debate ya antiguo sobre la crisis de la democracia resulta también exótico, inaplicable para la isla. ¿Será que Cuba merece otra democracia, incontaminada de crisis y problemas, sin exclusiones y contenciones a la gobernabilidad? Seguramente, pero la propuesta de los formuladores de política norteamericanos, que guarda muchas coincidencias con varios de los enfoques de *Nexos*, no pasa de ser lo que Robert Dahl llamaba una *poliarquía*: un sistema en el cual gobierna un pequeño grupo y la participación de las masas en la toma de decisiones se limita a seleccionar a la dirigencia en elecciones cuidadosamente manipuladas por las elites competidoras.¹⁶

¿Cuál es el nexo con la realidad entre la afinidad electiva de los Estados Unidos y los regímenes dictatoriales, explícita hasta los 70 y la política de “promoción de la democracia” que siguió a esos años? La respuesta de Samuel Huntington es clara: Para el credo americano, los mecanismos de ajuste a la percepción entre los valores profesados y la realidad perceptible se basan en la hipocresía. La “hipocresía metodológica” es la única explicación plausible para que el apoyo a regímenes autoritarios en el Tercer Mundo y en

¹⁶ Ver William I. Robinson, “El rol de la democracia en la política exterior norteamericana y el caso Cuba”, en: *La democracia en Cuba y el diferendo con los Estados Unidos*, Ediciones CEA, La Habana, 1996, p. 18.

otros que no lo son, como España y Grecia, se haya justificado como un mal necesario para la preservación del *bloque democrático* a nivel global.¹⁷

La hipocresía es la única explicación para promover al par “la democracia” en Cuba y continuar la guerra contra ella por cualquier medio.

¿Cuál alternativa ofrece *Nexos* a la isla cuando habla de democracia? En el subtexto, la alternativa sería el reverso simétrico de aquella que hablaba Kolakowski para la sociedad stalinista. Si aquella se legitimaba sosteniendo que no existía alternativa para ella, Cuba estaría ahora sometida a la “condena a una sola alternativa”: el régimen de mercado único. Cuba será democrática solo cuando el libre mercado gobierne en la isla. Para tal fin, es innecesario discutir tópicos básicos para la democracia. Esto es, no hay razones para discutir la inexistencia actual de políticas de radicalización de la ciudadanía, la ausencia de *telos* del poder y su conversión en un fin en sí mismo, la pérdida de la condición del político como representante de la *volonté générale*, la falsedad de que otorgar cuotas de poder al mercado sea entregarlas a la sociedad civil —y no a quienes dominan el mercado—, la idea de que del ser humano en sí mismo no se deriva ningún derecho, sino que es el mercado quien únicamente puede asignarlos, y si “tiene sentido pugnar por la vigencia del Estado de Derecho o ese estado constituye parte del problema, aunque se respetara en toda su idealidad”, como decía Horacio Cerutti en carta al presidente argentino tras el fracaso total de la “excepcionalidad” argentina.

La alternativa para Cuba encuentra en la *realpolitik* límites muy férreos. El discurso —y la práctica— de lo *políticamente correcto* dicta a Cuba el margen de la democracia deseable. ¿Los cubanos son tomados en cuenta para definirla? El régimen que la mayoría de los cubanos aún

¹⁷ Ver Jorge Rodríguez Beruff, “Democracia y política exterior de los Estados Unidos en perspectiva histórica”, en: *La democracia en Cuba...* ob. cit., p. 45.

sostiene es condenado en solitario, o al menos puesto en cuarentena. No sucede lo mismo con México, aunque la mitad de los chiapanecos —realidad muy extendida en el México indígena— no posean agua potable, dos tercios carezcan de drenaje y el 90% de la población en el campo reciba ingresos mínimos o nulos. No sucede lo mismo con Brasil, el latifundio más grande del mundo, donde el 1% de los propietarios posee cerca del 46% de todas las tierras y el 50% de ellas se mantienen improductivas. Tampoco sucede con los Estados Unidos, régimen incapaz de sumarse a la condena contra el racismo y la discriminación de la mujer ni a la defensa del medio ambiente y que no puede considerar los derechos económicos y sociales como derechos humanos básicos.

La sociedad cubana cambia año tras año. La diversidad de esa sociedad se puede encontrar sin demasiada dificultad en su literatura, cine, música, movimiento editorial, teatro, pintura y en muchos otros escenarios. La publicación en la isla de textos de autores extranjeros y de cubanos residentes en el exterior, señaladamente algunos norteamericanos, como compilaciones de trabajos coeditadas por Rebecca Scott y Fernando Martínez sobre la raza y John Coastworth y Rafael Hernández sobre las culturas cubana y norteamericana, libros de Aline Helg y Rebecca Scott, artículos en revistas nacionales de Louis Pérez J., Uva de Aragón, Lisandro Pérez, Roberto González Echevarría, Marifeli Pérez-Stable, John Dumoulin, dossiers sobre escritores cubanos de la diáspora, entrevistas con Gastón Baquero, Cachao, José Kozer, Cristina García, Mario Bauzá, Alberto Sarraín, Achy Obejas y un largo y sostenido etcétera habla del valor que se concede a la reflexión sobre Cuba producida fuera de la isla, sin descalificaciones ideológicas abstractas.

Una cosa es discrepar de un modelo político y otra negarlo con superficialidad —y a veces con alevosía. Quien haya visto *La vida es silbar*, *Marketing*, *La noche*, un Salón de Arte Cubano Contemporáneo, o quien haya leído cualquiera de los textos de la narrativa cubana de los 90, o de

las revistas cubanas de esa década, sabe de la complejidad con que el arte, la literatura y el pensamiento social plasman la realidad de la isla, pero sabe también que la problematicidad de esa sociedad es mucho más compleja de lo que la propuesta de *Nexos* puede explicar. La cavilación histórica, política y moral sobre Cuba puede ir mucho más allá, sin negaciones en bloque ni apologías, sin golpes de pecho ni frases sonoras. El discurso de *Nexos* —¿debe decirse el “de la realidad”?—, al silenciar la ilusión —la ilusión disidente de cambiar la vida, como quería Rimbaud—, supone la existencia de otra Cuba con quien no quiere dialogar.

[Agosto de 2002]

La idea de Cuba*

La antigua razón y la nueva libertad

En *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* Edmund Burke afirmó con acierto que 1789 solo sería capaz de convocar la barbarie y, con ella, la destrucción del orden moral y las tradiciones civiles y políticas de Francia. En efecto, la barbarie hizo entrada por el portón de la Historia con un sísmico discurso de ingreso, la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano*, y su postulado más universal: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Para ir más allá, Gracchus Babeuf extendió la frase y proclamó el derecho de todos los hombres a la “igualdad de los goces”, con lo que produjo la más temprana comunión entre la Ilustración y el Socialismo. La historia de la *civilización y la barbarie* se ha construido, a partir de esa fecha, hacia o contra 1789. En el año 2005 dos intelectuales españoles afirman que Cuba, además de protagonizar la primera revolución socialista triunfante en Occidente, provee quizás el último sostén crítico de la herencia del proyecto ilustrado. ¿En qué basan Carlos Fernández Liria y Santiago Alba Rico afirmación semejante? En el propio año 1789 la burguesía azucarera cubana consiguió su triunfo más deseado: la liberalización, por parte de España, del comercio de esclavos. Los intelectuales orgánicos de la burguesía insular elaboraron una doctrina de desarrollo capitalista sobre la base de principios contrarios a la *Declaración* francesa. Antes, el pensamiento liberal británico había encontrado compatibles la idea de la libertad de los ingleses con la de la esclavitud en las colonias. Contra ello, Fernández Liria y Alba Rico reconstruyen la idea más radical de la Ilustración: la afirmación del individuo en cuanto sujeto universal de la libertad.

* Epílogo a Carlos Fernández Liria y Santiago Alba Rico. *Cuba, la Ilustración y el socialismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005.

La Revolución Francesa convirtió la creencia de ser “libres e iguales” en un *proyecto político*: resultaba una atribución del Derecho y, antes, una redistribución del poder. Tras la toma de La Bastilla, la gestión del príncipe debía basarse tanto en sus deberes como gobernante como en los derechos de los gobernados. La Democracia moderna nació sin afirmar el poder del pueblo, ese al que Aristóteles despectivamente calificaba de régimen de la demagogia, sino como el sistema que debía asegurar la libertad propia y armonizarla con la de los demás y que tiene su corolario en la frase: “el individuo viene primero, la sociedad después”, según resumía Norberto Bobbio. Si el pensamiento dominante y sus fuentes de financiamiento han situado la libertad y el individuo como patrimonio de la democracia liberal —y del único régimen donde esta tiene sentido: el capitalismo—, Santiago Alba y Carlos Fernández Liria develan que el orden en el que está fundado el presente está instaurado sobre las antípodas de esa tesis —lo que ya se ha dicho hasta el hartazgo—, pero también que ese rango ha logrado dominar *toda* la comprensión del presente: los conceptos de “Estado de Derecho”, “democracia”, “derecho a la desigualdad en virtud del mérito individual” e “iniciativa privada” configuran todos los días el sentido de que las estructuras ideopolíticas del capitalismo son el “fin último de la evolución ideológica de la humanidad”. Aunque Francis Fukuyama, cuando repitió la idea del fin de la historia en su publicitado opúsculo, fue recibido con gran escándalo, Alba y Liria revelan como esa comprensión se encuentra incardinada, tranquila y en silencio, en toda la concepción sobre la realidad de la mayor parte de la humanidad que nunca leyó el ensayo de Fukuyama.

Esa comprensión está incapacitada para saludar una nueva libertad, como Burke tampoco podía felicitar a los franceses por su revolución. El poder sistémico repite hasta el infinito la idea del fundador del conservadurismo inglés: las “mentes vulgares”, la *barbarie*, no pueden plantearse “la idea de deponer un rey”, o lo que es lo mismo, no pueden plantearse la idea “de buscar la vida en otra

parte”. El núcleo duro de la propuesta de *Cuba, la Ilustración y el Socialismo* radica justamente en pensar más allá de la vulgaridad, como escribe Alfonso Sastre en el prólogo a *Cuba 2005*¹ —libro donde aparecieron por vez primera estos trabajos—, y dar así un paso decisivo contra las premisas del conservadurismo, del liberalismo y de sus confluencias, contra la única idea hoy aceptable de revolución: aquella que resulte “madre del arreglo —alianza entre fuerzas en pugna que garantice conservar el *status quo*— y no cuna de revoluciones futuras”.

La forma en que ese juicio sumarisimo contra las revoluciones ha triunfado en el sentido común se expresa a través de ciertas tesis que han ganado el rango de “universales”: a) son más viables “las reformas” que “las revoluciones”; b) es preferible la “evolución cultural” a la “revolución cultural”; y c) es superior el “pacto constitucional” entre el príncipe y sus súbditos, a “la imposición” unilateral de la Constitución por parte de uno de ellos.

Sin embargo, del mismo modo en que Alfonso Reyes mostró cómo la helenización del mundo asiático tuvo lugar mediante las conquistas de Alejandro, Alba y Fernández Liria argumentan cómo estas tesis han devenido universales mediante el recurso exclusivo de aniquilar previamente las ideas de *la barbarie*, o a *la barbarie* misma.

La política de la filosofía

Una antigua norma de corrección asegura que en la crítica *filosófica* nada tiene que hacer *la política* con sus pies sucios. Sin embargo, la cosmovisión fundacional del

¹ *Cuba 2005*, Editorial Hiru, Hondarribia, 2005, p. 270. El libro contiene, además, los textos “Gracias a Cuba”, de Carlo Frabetti; “Cuba sí, pero comunista”, de John Brown; “El coloquio”, de Belén Gopegui; así como dos entrevistas de Santiago Alba: una con Abel Prieto, ministro de Cultura de Cuba, y otra con Iroel Sánchez, presidente del Instituto Cubano del Libro. En su conjunto, es una valiosa obra de interpretación sobre la realidad cubana, sus contextos y el significado de la Revolución.

capitalismo pudo llegar a autoerigirse en “comprensión universal” gracias a las hazañas de la Razón de Estado, la misma que dispone la guerra y la cárcel, y no mediante el democrático decurso de la historia de las ideas como el distanciamiento forzado entre filosofía y política quisiera hacer ver. Las armas y las letras —legiones de soldados y de intelectuales— lo lograron con la sistematicidad metodológica de las ocupaciones militares y las intervenciones intelectuales.

Leo Strauss, filósofo alemán de origen judío, encontró en las doctrinas exclusivistas de Platón y de Nietzsche —según las cuales la condición natural no es la libertad, sino la subordinación— las bases para rechazar la democracia y el poder alcanzados por *la barbarie* después de 1789. De moral utilitaria, ideólogo de la necesidad del secreto y la mentira en la actuación política —contrario al ideal kantiano de una sociedad *ilustrada* basada en el conocimiento de la verdad— y del papel *universal* que le corresponde jugar a los Estados Unidos, sus ideas acompañaron la doctrina de la contención “plus”, de Harry Truman, que suponía no la mera defensa de la libertad, sino su extensión hacia todo el planeta, y constituyen la base del discurso de la administración de George W. Bush en materia de “seguridad”: la necesidad de la “guerra preventiva”, justificada antes como lucha contra el terrorismo y ahora como promoción de la libertad.

La política norteamericana ha retrocedido a los presupuestos filosóficos previos a la Ilustración, y arribado nuevamente al siglo XVII, cuando la política era medio y fin para el ejercicio ilimitado del poder, en la escuela de Hobbes y Maquiavelo. A pesar de los esfuerzos teóricos de los propios intelectuales orgánicos del capitalismo, empeñados en asentar la política sobre el fundamento doctrinal de algún concepto de la justicia, las ideas de Hobbes son las que imperan hoy: “Dada la situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a

todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”. La política del capitalismo cumple este consejo al hilo.

En relación con la filosofía, la política hace las veces de Toro de Falaris. Los gritos desesperados de quienes, como castigo a la desobediencia, eran quemados a fuego lento en aquel toro de bronce salían convertidos en suaves mugidos gracias a un mecanismo insertado en la boca del engendro, para solaz del público asistente. Los “gritos” de Santiago Alba y Carlos Fernández Liria no pueden tener razón ni ser escuchados por razones idénticas a las que otorgan la razón y la fama a personas llamadas Francis Fukuyama o Alain Finkielkraut, autores y espectadores del universo totalitario representado por el Toro del tirano Falaris. No es preciso insistir en cómo, al término de la II Guerra Mundial, los servicios secretos de Estados Unidos e Inglaterra construyeron la ideología que pudiera presentar batalla al comunismo en el plano intelectual y al marxismo en general, y cómo de esos esfuerzos —financiamiento de congresos, subvenciones a revistas, becas, traducciones de libros, todo ello realizado a la escala de la economía de la primera potencia emergente de la II Guerra Mundial— surgió el movimiento neoconservador. Alba y Fernández Liria no son “más famosos” ni tienen “más razón” precisamente porque sus discursos son fijados por la posibilidad de gritar dentro de un universo carcelario sin ser escuchados, y porque no están inscritos en la libertad otorgada por los financiamientos que la CIA y las fundaciones privadas norteamericanas invirtieron para convertir en venerable tradición de pensamiento las doctrinas de Leo Strauss, Allan Bloom, Daniel Bell, Raymond Aron, Samuel Huntington o Jeanne Kickpatrick y, ya al final, de Francis Fukuyama o Alain Finkielkraut. Si tales presupuestos se hubieran invertido en promover las obras de Pierre Bourdieu, Emile Durkheim o Henri Lefevre —por solo nombrar intelectuales franceses afectados por la política neoconservadora durante la Guerra Fría—, las ideas de Santiago Alba Rico y de Carlos Fernández Liria tendrían hoy más éxito que las canciones de MTV.

La Filosofía de la Ilustración vino a carenar así en el lodo de la política conservadora: la única política “democrática” consistente es la destrucción de lo público y la única oposición permitida es la “oposición *de* —y nunca *a*— Su Majestad”. Si Harry Jaffa, uno de los seguidores de Leo Strauss, se ha referido a los Estados Unidos como la “Zion que alumbrará al mundo” y, de ese modo, la libertad tendría su templo en la política de la Casa Blanca, ¿qué espacio conserva hoy la filosofía ilustrada: el modelo de Locke y Montesquieu sobre la separación de poderes, la concepción kantiana del Estado de Derecho y de la dignidad de la persona, la idea de la democracia de Jean Jacques Rousseau?

Entonces, ¿libres e iguales?

En un procedimiento similar al descrito por Orwell en su célebre novela *1984*, el capitalismo ha trocado los nombres e invertido su significado. Según los autores de *Cuba, la Ilustración y el socialismo*, la concepción de “Estado de Derecho” ha devenido una de las ideas fuerza impuestas por la Razón de Estado para interpretar el mundo. Al comparar cada nuevo orden discursivo, cada nueva libertad, con la abstracción del Estado de Derecho —esa “conquista cultural paneuropea y atlántica” según la cual toda la actividad del Estado debe nacer de la ley y ser, a su vez, corregida por esta—, se reedita el viejo mito de Procasto: cada nuevo orden discursivo debe ser reconducido a esa “conquista”, como los pies deben ser cortados al largo de la cama.

Como quiera que la idea de “Estado de Derecho” es ya antigua y ha sido tan impugnada, la de “Estado Constitucional” ha venido a sustituirla en la forma de “exigencia universal de la razón”. Fernández Liria no da cuenta de este tránsito conceptual, pero su análisis sirve por igual para impugnar esta mudanza teórica de la sede de la legitimidad. Ciertamente, en los últimos años también intelectuales

orgánicos del sistema capitalista han desplazado desde el punto de vista doctrinal la base de la legitimidad del sistema: si antes la ley era el objeto de culto de la democracia —por ser expresión de la voluntad mayoritaria de la ciudadanía representada en un parlamento— y sobre ella se erigió el concepto de Estado de Derecho, ahora, ante el asedio a la ley —personificado por los déficits *representativos* de la democracia liberal y por la instauración de *poderes de facto* que van más allá de la ley—, los teóricos del capitalismo buscan fundamentar la democracia, la legitimidad del Estado, en la propia Constitución como recurso último de salvaguardar la fuerza normativa de “la voluntad general” allí donde la ley ya no puede conseguirlo.

La razón “universal” ha impuesto un orden ideológico cuyas necesidades son cubiertas con todo el material disponible: principios provenientes de las tradiciones prerrevolucionarias, revolucionarias, anti y contrarrevolucionarias y posrevolucionarias, de lo cual resulta —según indica la Razón de Estado— la *summa* intelectual a la que mejor puede aspirar la humanidad. Si a la edificación del tipo Estado Constitucional —se dice que— contribuyen tanto el iusnaturalismo moderno, como Platón y Rousseau, y Aristóteles y Locke, y tanto 1789 como sus contrarios, se ha de ser muy audaz intelectualmente para mostrar la diferencia que separa el Estado de Derecho y su marco cultural de la *usurpación* de este concepto por parte del capitalismo. Pocas páginas se han publicado que contradigan con más vigor el uso del Estado de Derecho como coartada ideológica por parte del capitalismo —y la consiguiente violación del sentido que tuvo para la Ilustración— que las que el lector encontrará firmadas por Santiago Alba y Carlos Fernández Liria en este libro.

La democracia es uno de los contenidos que ha integrado para sí la razón “universal”. El ejercicio totalitario de la cosmovisión liberal reedita a diario el equívoco que arranca en Locke y se prorroga hasta nuestros días: “la sociedad civil solo puede generar libertad”. Alba y Fernández Liria sustentan cómo la filosofía liberal, al afirmar los derechos

del individuo *frente* a la sociedad política —y situar, de ese modo, el ámbito de la libertad en la esfera exclusiva de lo privado—, renunció a la democracia: sin reconquista de *lo público* no hay soberanía popular ni libertad individual. Ante la imposibilidad por parte del pensamiento liberal de resolver el problema de avenir el orden con la libertad a favor de ambos, estos autores enarbolan la respuesta de Rousseau: el mediador entre el orden y la libertad es la *volonté générale*, si es, a su vez, voluntad de cada uno.

Con todo, el régimen discursivo del capitalismo es la puesta en escena de una pragmática cínica. Tal como los “padres fundadores” de la “República americana” no eran demócratas, como la democracia y el liberalismo solo se unieron bien tarde en la historia tras ser enemigos seculares, como el capitalismo no tuvo más remedio que aceptar el huésped intruso de la democracia tras 1870, así, el régimen discursivo del capitalismo puede proclamar la democracia liberal como la última forma política alcanzable por la historia humana y obtener crédito para ello a partir de fortalecer las tesis del capitalismo democrático; después incluso podría prescindir —hasta en el discurso— de la democracia como régimen. En los hechos, esto último es lo que sucede hoy, como explican con lucidez Alba y Fernández Liria: la democracia es como la sonrisa del gato de Chessire, que se sigue viendo —para, con su rasero, seguir juzgando— aunque el ocaso de las condiciones que la hicieran posible haya provocado su *extinción*, lo que no ha conseguido hacer el Estado según la vieja profecía de Marx y Engels.

El “derecho a la desigualdad en virtud del mérito personal” es otra de las tesis fundacionales de la razón “universal” impuesta por la *raison d'état*. “Creedme, señor, quienes intentan nivelar, nunca igualan”, decía Burke. Si todos los hombres “son creados iguales” y están dotados de “libertad”, el destino de cada uno debería encontrarse en sí mismo, en la sucesión de sus logros y fracasos y no en su adquisición hereditaria. Es el mito repetido hasta el firmamento y negado hasta la saciedad: el cauce está abierto

para los emprendedores, los que pueden arrancar un día desde la nada y llegar a fundar imperios; o lo que es lo mismo: en el “capitalismo no hay otro límite que la propia capacidad personal, y las potencialidades de la autonomía de la voluntad para descubrir y aspirar al infinito”. Así lo ha subrayado Martin Scorsese en *El aviador*, la historia de Howard Hughes, ese Hércules de la imaginación, el valor y los negocios que gasta cuatro millones de dólares en ejercitar su iniciativa privada y hacer con ellos “la película más fascinante” de la historia del cine hasta ese momento, y luego construye un emporio —siguiendo siempre los impulsos de su iniciativa privada—, gastando 53 millones de dólares de fondos federales y otros tantos de su cuenta corriente. Pero, justo como sostiene Fernández Liria, “los imperios personales no se construyen compitiendo con la iniciativa privada de los demás, sino manejando las condiciones en las que los demás podrían desenvolver su iniciativa”.

En el ámbito teórico, la historia verdadera de Howard Hughes tiene fundamento renovado en las tesis de Robert Nozick, uno de los exponentes del neocontractualismo norteamericano: “Las cosas entran en el mundo asignadas ya a gente que tiene algún título sobre ellas”. Por ello, el futbolista Ronaldo, la escritora J. K. Rowling, o un hipotético Howard Hughes sin el capital inicial que le permita empezar a poner en práctica su iniciativa privada, son las excepciones que confirman la regla. En rigor, la doctrina de Nozick ha sido denominada con el curioso calificativo de “justicia como titulación”. Por ese camino, todos los que arriban a este planeta deben saber cómo quedan insertos en un orden cósmico de justicia ya implícito en la asignación, en el título, con que las cosas “vienen al mundo”. Sin embargo, lo fuerte de la idea de Fernández Liria es que tal hecho se encuentra incrustado en las bases del capitalismo y no es un nuevo desarrollo del sistema debido a la concentración creciente de la propiedad. ¿No decía David Hume que “los hombres dirigen, por lo general, sus afeciones más sobre lo que ya poseen que sobre aquello que nunca disfrutaron” y que “por esta razón sería más cruel despojar a un hombre de algo, que negarse a dárselo”?

Cuando John Rawls, autor del considerado por muchos como el último libro clásico del liberalismo —situado en la vertiente del liberalismo social que los liberales radicales acusan, con majestuosidad, de “socialista”—, expone su *Teoría de la Justicia*, justifica la desigualdad solo si existe para proteger a los desfavorecidos, según el principio justo de “trato desigual a los desiguales”; pero si su concepción no es un mero constructo teórico, pasará entonces a los anales de la candidez universal: “las partes (de cualquier relación contractual) aparecen motivadas para promover su concepción del bien, pero sometidas a una serie de condicionantes formales que les fuerzan a mantenerse en el umbral de la imparcialidad. Se les presenta entonces una serie de alternativas entre distintas concepciones de la justicia, y de estas han de seleccionar unánimemente una de ellas desde un proceso de elección racional caracterizado según el modelo clásico de la teoría de juegos”. La posibilidad de la elección racional de una alternativa de justicia, que supone la imparcialidad previa y mutua de quienes se relacionan —en cuya demostración Rawls gasta más de 600 páginas—, no tardaría en ser despachada por Fernández Liria en una frase: que prueben a lograr una elección unánime, sobre bases matemáticas, un habitante del exclusivo barrio residencial de La Moraleja y otro habitante de El Ejido, exclusivo invernadero donde trabajan emigrantes, tierra sin ley, sobre cualquier tema humano o divino del cual dependa alguna ganancia.

La razón “universal” integró por igual la aspiración a la primacía del individuo sobre la sociedad. Sin embargo, el capitalismo ha renunciado al individualismo y a las posibilidades gestantes de la iniciativa privada. Con la actual concentración del capital, la irrupción de la sociedad de masas, la fractura de un referente de estabilidad individual como el empleo fijo y la incapacidad del “individuo individual” para servir de base a una trama de “relaciones capitalistas basadas en la propiedad”, y, al mismo tiempo, con la promoción de la necesidad de estandarizar al individuo en la *via regia* del consumo, en busca del oxímoron —descrito

por Santiago Alba, en otro ensayo, como una “individualidad estándar”—, las ideologías individualistas son hoy para el capitalismo lo que los latinos llamaban una *contradicción en los términos*: sin ellas no puede vivir el sistema, pues son su fundamento ideológico, pero ellas ya no son funcionales a los beneficiados del sistema, ni a los destituidos. Especialista en ese tipo de paradojas, el capitalismo no puede vivir *con* ni *sin* el individualismo; como tampoco puede vivir *con* ni *sin* el Estado de Bienestar, como han dicho James O'Connor y Clauss Offe.

Cuba como frontera

Cuba, la Ilustración y el socialismo no es un discurso de agradecimiento hacia la Revolución Cubana, a sus logros y al arquetipo moral que ha representado para millones de personas en el mundo como ejemplo de dignidad y resistencia. Es una intelección del significado de Cuba respecto al magno proyecto de la modernidad, esa edad iniciadora en que los seres humanos nacieron a la esperanza de la libertad.

Alba y Fernández Liria hacen avanzar de modo fundamental la comprensión sobre el significado de la Revolución Cubana cuando nos dicen que el socialismo y la recuperación del legado Ilustrado brindan *la posibilidad*, allí donde ellos encuentran que ya no la ofrece nadie, de proponer una nueva exégesis de la libertad, que encuentre su base en la idea socialista de la política como criterio de instauración de lo social y en la idea ilustrada de la individualidad como fuente del poder.

Un antiguo chiste político de la Europa del Este socialista aseguraba que “en el socialismo podía existir libertad pero no opciones, mientras que en el capitalismo podían existir opciones, pero no libertad”. Para que el socialismo pueda ser “la aventura más heroica y la causa más verdadera que la humanidad haya emprendido desde que Sócrates, Platón y Aristóteles lanzaran al mundo el reto de

una vida política a todos los seres racionales del futuro”, sostiene Fernández Liria que tiene que ser *ilustrado*: debe re-considerar la individualidad como la fuente del poder político y de la autonomía moral de la persona, en una dimensión que hasta ahora no ha conseguido jamás.

¿Y esa *posibilidad* está acaso en una pequeña isla del Caribe, assolada por los huracanes de la historia, a la que sus habitantes originarios llamaron Cuba? Alba y Fernández Liria no son autores utópicos. Quizás, incluso, les hayan fatigado lecturas como *La ciudad ideal*, de Al fāraabi, o *La ciudad del sol*, de Campanella. Son, en cambio, autores socialistas y, por serlo, vagabundos errantes. El primero vive en Túnez, alejado del mundanal ruido occidental, en el sumidero de la barbarie tercermundista que le proporciona, sin embargo, la *tranquilidad* que los ilustrados requerían para las faenas del espíritu. El segundo duerme en España, aunque trata de pasar el día en cualquier otro lugar. Exiliados hacia la patria de su espíritu, encontraron en Cuba “el hogar de los desterrados —la casa solariega de los huérfanos” que también hallara Ezequiel Martínez Estrada—, no la utopía de europeos con ansias de paraísos exóticos, como Thomas Moro veía a América.

Santiago Alba y Carlos Fernández Liria encontraron en Cuba una frontera. La frontera última de estas ideas: a) la necesaria centralidad de la política sobre la economía, lo que para Durkheim es la definición propia del socialismo; b) la probabilidad de una nueva economía política que concilie en la práctica el “capital y el trabajo” —o mejor, el trabajo con la dignidad de la persona—, que supere los planteos del liberalismo social o de la socialdemocracia; c) la oportunidad de abandonar el concepto de “democracia del pueblo” hacia otro concepto de democracia que concilie la plena individualidad con la justicia social; d) el modo de relacionar *la civilización* con la necesidad de la vida *alegre y ascética*, entendida de manera diferente a la vertiente religiosa de la ascesis y opuesta a la reificación de la muerte implícita en la ideología neoconservadora; y e) la posibilidad de plantearse eficazmente la necesidad

de transmitir el “impulso revolucionario” hacia las nuevas generaciones. Encontraron en Cuba la frontera que, violada, vencida, traicionada, cerraría la última puerta a la aventura radical de la Ilustración y a su proyecto heroico de una vida política basada en el ideario de la libertad.

Ambos autores se han lanzado a un combate más difícil que el de Jacob: defender la Revolución Cubana cuando todo el imaginario occidental afirma que es la sombra de una antigua ilusión, un sueño monstruoso de la razón o, cuando menos, una obcecada manía numantina. Pero lo hacen sin auditar el inventario tradicional de los “logros y errores de la Revolución”, suma de la cual resulta que los beneficios en salud y educación son más importantes que los errores cometidos en política cultural, en política agraria o en política política. Lo que defienden Alba y Fernández Liria con Cuba es la salvaguarda de una *medida*, de una *manera de medir* diferente a los *cálculos* con que se interpreta hoy el mundo. “*Medir* es la medida de la libertad; es decir, de la política. *Calcular* es el yugo del despotismo; es decir, de la biología”, escribe Alba, con términos ya conocidos para la historia intelectual cubana. En 1927 la revista *Social* provocó la escisión definitiva del Grupo Minorista —muestra más visible de la vanguardia cubana— cuando publicó un capítulo de *Biología de la Democracia*, libro en el que Alberto Lamar Schweyer proveía un fundamento teórico para la dictadura de Gerardo Machado. Roberto Agramonte salió a combatir sus tesis con otro libro: *La Biología contra la Democracia*.

En esos términos está planteada una zona de la discusión actual: no hay dictadura sin una concepción *biológica* del poder que establezca qué tipos de hombres —con cuál color de piel, cuál calidad en sus dentaduras, cuál religión, cuál cuenta bancaria— son los llamados a ejercer el poder; como tampoco hay democracia sin una concepción *política* del poder que determine cómo todos los hombres están llamados a ejercerlo sin responder a las preguntas del censo sobre el color de la piel, la calidad de los dientes, su religión o cuenta bancaria. Conservar el poder de la

política para tomar decisiones —de hacer bien o mal, de rectificar o reincidir, pero de poder hacerlo— y evitar su secuestro por “Nuestra Señora Economía”, es la puerta de entrada que encuentran Alba y Fernández Liria al ejercicio ciudadano de constitución de lo público, de decisión sobre las posibilidades del nacimiento, la salud y la muerte de todas las personas desde la única instancia colectiva posible: la política. En la esperanza de que ella no acabe de ser expulsada de la ciudad, cuyo último baluarte es la isla de Cuba, radica todavía la posibilidad —afirman ambos autores— del triunfo de la democracia sobre la biología.

Al mismo tiempo, estos españoles emigrantes encuentran en Cuba un contenido importante de la dignidad humana que no hubiera desdeñado el propio Kant. “Los cubanos se han acostumbrado a la dignidad, tienen la tradición de no inclinarse, han adaptado sus órganos a la normalidad de no reconocer jerarquías, ni en el lenguaje ni en el trato”, escribe Alba. Contra Montesquieu, ambos autores deciden que nada tiene que ver el trópico con ello, sino la economía política del socialismo y lo que Paul Lafargue llamaba “el derecho a la pereza de la humanidad”. La obsesión de la Escuela de Frankfurt contra la modernidad industrial se debía, en esencia, a la necesidad de esta última de seguir el derrotero fatal de convertir la sociedad primero en un taller y luego en un campo de trabajo forzado. En esa tradición, Fernández Liria sostiene que varios millones de trabajadores preferirían ser “parásitos del Estado” a seguir matándose en el trabajo para conseguir ser más eficientes cuando, con esa eficiencia, solo consiguen tener que ser más eficientes al día siguiente. Si la gente en Cuba puede trabajar despacio, “rechazar un trabajo que no le gusta y paga cuatro pesos”, darse el lujo de creerse, a nivel individual, más importantes que los clientes y considerarse con el derecho de ser iguales a toda la humanidad turística que visita el país —acaso el 0,031% de la humanidad total—, no es porque la economía política del socialismo sea un fracaso, sino porque brinda las bases para una relación *humana* entre la persona y el empleo, que debe

ser puesta en correspondencia con la productividad del trabajo, como es lógico, pero no subordinársele.

Max Horkheimer decía de manera tajante que “el socialismo que no consuma la realización del individuo, tal y como lo pensaban sus fundadores, se convierte en barbarie autoritaria. Por otro lado, el individualismo incapaz de convertirse a la justicia social, corre el peligro de caer en lo totalitario”. Cuando Fernández Liria escribe: “¿Quién iba a pensar que bastaba una birria de cartilla (la libreta cubana de racionamiento) para que la Ilustración tuviera razón?”, expresa cómo la justicia social —la garantía de la pura subsistencia— es el presupuesto de la individualidad; y cuando Alba argumenta que la Revolución “ha liberado las caras” —ha abierto la posibilidad de apreciar la belleza en la persona tal cual es, como quería Marcel Proust— y que ha “nacionalizado las estrellas” —la posibilidad de acceder por igual a la belleza—, expresa que sin individualidad nada vale la pena. Ambos han llegado así a la afirmación de la que huyen el liberalismo, el conservadurismo y sus confluencias como los vampiros ante la cruz: la justicia social y la plena individualidad son más que compatibles; son biunívocas. Parecerá obvio, y así no se cansó de repetirlo Marx, pero han pasado casi 2 500 años desde la muerte de Sócrates y todavía esa idea no se ha hecho *carne* como, según recuerda Fernández Liria, le ocurrió al *logos* en el Evangelio de San Juan. Con ello, la idea de democracia “de los individuos” —y no del ser genérico del “pueblo”, la “sociedad civil”, “las masas”— en un contexto normativo de justicia social es la posibilidad más revolucionaria de sí misma.

Ahora, ¿de qué habla Santiago Alba cuando pretende identificar y/o promover en un país caribeño y socialista una cultura del ascetismo? No es casual que la ideología neoconservadora dominante remate el triunfo de la filosofía del progreso en una visión reificadora de la muerte. Según la apreciación de Leo Strauss, precedido en ello por Nietzsche, Heidegger, Alexandre Kojève y Carl Schmitt, es más preocupante el cumplimiento de la teleología del

progreso —para los neoconservadores, en su versión de destino americano— que sus alcances parciales o sus fracasos. En la idea de los filósofos *neocons*, de cumplir su destino, el capitalismo norteamericano haría las veces de Saturno: devoraría los hijos de su propia civilización, arrasado por el *fatum* autodestructivo del desarrollo ilimitado del capitalismo. La guerra permanente, estado natural que puede impedir alcanzar ese horizonte civilizatorio suicida, sería el único medio para evitar la extinción de la humanidad. De esta forma de pensar se deriva forzosamente una paradoja —quizás no demasiado advertida por los expositores neoconservadores—: la ideología consumista del capitalismo presente, alimentada por la tradición liberal, debería fusionarse con la ideología de cierto ascetismo, a la manera de Nietzsche, para garantizar el capitalismo futuro. Testimonio cierto de la paradoja, esta ideología parece desembocar en un nuevo oxímoron: la necesidad de un “consumismo ascético” para evitar que el capitalismo sea destruido por el propio capitalismo.

Sin más complicaciones, a una conclusión similar arriba Santiago Alba, aunque también sin contar siquiera con quince minutos de la fama de los antes citados: “Mucho es insuficiente, mucho más es mucho menos, todavía-más es estar a punto de perderlo todo”. No obstante, situado en el extremo opuesto Alba contrapone a la fundamentación filosófica de la muerte una celebración antropológica de la alegría, de una alegría *socialista* como estilo de vida. Encuentra la superioridad del socialismo en la fórmula “alegría más civilización”, en correspondencia con una filosofía ascética. Ante el camino de *más, siempre más*, Alba toma la dirección contraria y, de paso, va más allá de la asociación que una parte de la tradición socialista hizo de la idea de la ascesis —en su vertiente oriental— con el discurso ideológico del socialismo. Si el ascetismo, en su concepción religiosa, es camino de purificación, de preparación para una vida futura, también lo fue para un tipo de discurso “religioso” del socialismo en el que era necesario renunciar a los goces del presente en pos del futuro mejor de la humanidad.

Cuando Alba escribe: “el ascetismo no solo defiende la finitud irremplazable de la tierra; es la condición misma de toda alegría y toda civilización”, coloca la necesidad del ascetismo en su dimensión ecológica, pero también en su dimensión antropológica: la condición de la felicidad está en el disfrute *aquí y ahora* del tiempo de vivir, en el cambio en la vida de las personas como un fin en sí mismo y no como un requisito para el futuro, basado en un ascetismo “jocundo, abundante, parlanchín, lento, contemplativo, *caribeño*”, necesario ante la violenta amenaza representada por el capitalismo a la supervivencia material de la humanidad, y, además, condicionante de “la *tranquilidad* ilustrada sin la cual es imposible *decidir* nada”.

Al indagar qué hará la Revolución con “los jineteros” y con los sectores “marginales”, extraños a la memoria de las conquistas y alcances de la Revolución de 1959, Santiago Alba recuerda la imagen bíblica según la cual es necesario el paso de 40 años, el arco de una generación, para que se produzca un pueblo nuevo ya sin la memoria de la esclavitud —o de la libertad. En un texto memorable de 1995, en pleno fragor de la emigración “balsera” hacia Estados Unidos, Cintio Vitier tuvo la honestidad y el valor necesarios para afirmar que esos son “*nuestros* balseros”. Alba afirma también que la Revolución tiene responsabilidades tanto hacia sus obreros como hacia *sus* jineteros, y tantas, que de ello depende el futuro de la Revolución como modo de vida, como cultura, y ya no tan solo como régimen político. El conjunto de proyectos de relegitimación socialista de la Revolución Cubana —dado en llamar “Batalla de ideas” e iniciado en 2000, con el nuevo siglo— apunta hacia esa responsabilidad: hacia la economía social y el énfasis en la formación cultural que impidan la exclusión de las personas del ámbito de “la sociedad”, combatan la “marginalidad”, sus premisas y sus consecuencias, y puedan lograr niveles crecientes de integración cultural, social y política. Sin dudas, aquí se decide el futuro del hecho revolucionario: en su aptitud para reproducir el consenso hacia las posibilidades del socialismo cubano de brindar

pan y libertad para todos, como anunció Fidel en 1959, hace ya más tiempo que el arco de una generación. He ahí la gran preocupación de Alba, que es la preocupación por antonomasia de la Revolución de cara a su futuro, pero también de todas las revoluciones. Pero Alba, como en el ideograma chino que refiere a la *crisis*, entiende que esa preocupación contiene por igual el peligro y la oportunidad de superarlo y, por lo que está en juego, apuesta decisivamente por esta última.

Y, al fin, ¿qué es lo que está en juego en Cuba, que le hace a Alba admirar “locamente, insensatamente” al último cubano que resista en pie y, además, darle las gracias? Según Carlos Alba Rico y Santiago Fernández Liria —que así podrían nombrarse, por la comunidad de sus razones—, Cuba es el límite que, tras pasado, rompería el “único hilo que aún nos *recuerda* el proyecto emancipatorio de nuestros mayores ilustrados, el último vestigio de la *modernidad* devorada por la burocracia del capitalismo”. Aquella lengua de tierra donde la humanidad se juega, si fuese vendida o derrotada la Revolución, nada menos que no volver a empezar de cero, la posibilidad de no tener que regresar a Espartaco, a Tiberio, a Calígula o a Thiers, de no devolverse a la edad en que la persona no era un concepto universal del ser humano y podía ser calificada de “mercancía”, “instrumento bípedo”, “instrumento de transmisión” o de cualquier otra suerte. Una “franja delgada, una uña, un cabello” donde es posible que no estén instaurados —o incluso no existan— el “Estado de Derecho”, la “democracia”, “la civilización alegre y ascética” y “la afirmación radical de la individualidad en armonía con la justicia social”, pero ya dónde único podría haberlos en su sentido ilustrado.

Pensamiento y estilo

Alexis de Tocqueville decía que “las grandes revoluciones triunfantes, al hacer desaparecer las causas que las han

originado, se tornan incomprensibles”. ¿Qué ha llevado a estos intelectuales españoles a comprender de este modo la Revolución Cubana? En el prólogo de *Cuba 2005* —previa edición ampliada de *Cuba, la Ilustración y el socialismo*—, Alfonso Sastre brinda varias claves para explicarlo: haberse planteado la necesidad de pensar más allá de las paradojas y, con ello, estar en condiciones de producir una “ruptura dialéctica del discurso convencional”, de deconstruir críticamente las “unidades retóricas ‘convencionales’”. En los textos reunidos en el libro, Sastre aprecia pues la muestra de un nuevo estilo de pensamiento.

El pensamiento es el estilo. Cuando Fernández Liria dice que en el capitalismo ya no resta más iniciativa privada que “para hacerse una paja” —sí, una paja, compañeras y compañeros— no solo produce una imagen muy efectiva, sino que, sobre todo, se apropia de todo el territorio del lenguaje —del pensamiento— para formular sus asociaciones y arribar a resultados. Para salir del paso, podría decirse que Fernández Liria es un intelectual “plebeyo” y nadie negará que brillante —en la mejor tradición de Rousseau, a quien consideraban “individuo de poca cultura y escasa educación”—, pero su objetivo está más allá del gesto: es la competencia decidida por recuperar el lenguaje y el saber radicales. Fernández Liria dibuja aquí la raya, el límite para calificar a un intelectual como “de izquierda”: un rasero de principios asentado en la crítica del presente y no en el apego a doctrinas o a sus dogmas; en la defensa cotidiana de la libertad y la justicia *para todos*, para toda la vastedad radical del género humano—; en el reconocimiento crítico —como únicamente vale la pena hacerlo— de los proyectos que signifiquen una concreción práctica de ese ideal, alguna cabeza de playa conquistada a los dominios de hierro de la “razón universal”.

Ha devenido habitual que, ante cierto tipo de crisis, una parte de los intelectuales de izquierda del mundo retiren “su apoyo” a procesos revolucionarios. Así sucedió en Cuba en 1971 y 2003. Sin darles o quitarles la razón, Santiago Alba va más allá de esa perspectiva, al *invertirla*: “Apoyar

la revolución es tan fácil, tan arrogante, tan inmodesto, como condenarla. No la apoyo sino que *me apoyo* en ella". Así, propone otra comprensión del intelectual, limitado en su autoconciencia —y que restituye el modo en que Zola se apoyó en Dreyfuss, Russell en las víctimas de los crímenes norteamericanos en Viet Nam, y Sartre en las de la represión y la tortura por el ejército francés en Argelia—, para sostener a través de esa humanidad —apoyándose en ella— *su propia conciencia*, su propia capacidad de inmutarse, de indignarse, de gritar "no estoy de acuerdo", y saber que va la vida de todos en hacer algo por impedirlo, como sucede en un conocido poema de Brecht.

Edmund Burke, viendo la posibilidad del triunfo de los jacobinos en Francia, pidió conservar en secreto el lugar donde sus restos mortales reposarían, para quedar a buen resguardo de sus enemigos, aún más allá de la muerte. En este libro Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria hacen lo contrario: primero, advierten a la conciencia "universal" que quienes piensen que Cuba no es "verdaderamente" socialista y que no hay nada que hacer con ella, la están cediendo "con todos sus habitantes al capitalismo estadounidense, que es la única alternativa realmente existente"; luego, anuncian el lugar donde irán a parar sus huesos: lejos de los restos de Flaubert y de Goncourt —"responsables de la represión que siguió a la Comuna, por no escribir una línea para impedirla", como decía Sartre— y más cerca de los de Zola, Russell y de aquel hombre que, en Cuba, quedase en pie con dignidad y dijese: "No".

[Agosto de 2005]

CUBA HOY: SOCIALISMO Y REVOLUCIÓN

La autogestión del futuro*

Cuba: del “Período Especial” a la elección de Raúl Castro

En 1959 el presente cubano se liberó del pasado, y pudo conquistar así un rumbo no normado por las trayectorias fatales de su historia. Sin embargo, el futuro de Cuba nunca había estado tan abierto como después de 1991. El derrumbe del “socialismo real”, el recrudescimiento de la agresión norteamericana y parte de las políticas cubanas posteriores a 1959 arrojaron al país a una enorme crisis, pero también a una posibilidad: resistir la ofensiva de un enemigo que, a su vez, había constituido la imagen de la modernidad deseable para buena parte de la cultura política cubana durante el primer medio siglo republicano; rehusar un concepto de socialismo con el que se había convivido durante (casi) la otra mitad del siglo bajo el rubro oficial de “hermandad”, y refundar la imaginación del presente sobre el porvenir.

Antes de 1991, se podía vislumbrar en Cuba un escenario de precrisis. Para afrontarlo, en 1986 Fidel Castro lanzó el “Proceso de Rectificación de Errores y tendencias negativas”, que denunció cursos seguidos hasta la fecha, se distanció de las reformas del campo socialista y brindó respuestas propias a la coyuntura. Por su parte, la política oficial de contención de la crisis pos1991, calificada de “Período Especial en tiempo de paz”, continuaría las líneas

* Ponencia presentada a la mesa redonda “Cuba: desde el Período Especial a la elección de Raúl Castro”, Coloquio Internacional “El futuro de la democracia en América Latina: movimientos sociales, movimientos políticos”, Pará, Brasil, 29 y 30 de mayo de 2008. Publicado en: <http://www.doubledigital.com.br/clientes/cids1/gov/galeria/txt/Julio%20Cesar%20Guanche.pdf>.

gruesas de aquella estrategia. El nuevo desempeño —promovido al unísono “desde arriba” y forzado “desde abajo”— colocó la “apertura política” como clave de la gobernabilidad. Entendió “apertura” como la voluntad de: afirmar un rumbo socialista opuesto a las reformas en los países del Este, vistas sus consecuencias; distribuir los costos de la crisis a escala social; capitalizar los valores de justicia social y de independencia nacional; desasir la política del yugo de la “doctrina oficial”; recuperar tradiciones de pensamiento sobre la nación; adelantar la distinción entre Estado —laico ahora por demás— y Partido; reevaluar el papel del mercado en el socialismo; avanzar en eludir la sobreimposición estatal en el ámbito de lo social; encontrar espacios de resolución de problemas por vías autogestionarias de la iniciativa individual, grupal y familiar; expandir la posibilidad de una relación menos dependiente con el Estado contra la inoperancia de este; “nacionalizar” el Estado sobre su carácter “clasista”, franquear el pensamiento social a la exploración de alternativas; dejar formalizado el sistema de decisión colegiada en el ámbito constitucional; habilitar formas de propiedad alternativas a la estatal; promover la participación ciudadana en el debate sobre la agenda de cambios; descentralizar aspectos de la gestión de los poderes populares, disminuir el presupuesto estatal para la defensa, a partir de formas de financiamiento propias para el sector militar; entre otra serie de claves que consiguieron lo esencial: detener la caída y relanzar un proyecto de sobrevivencia y desarrollo a partir de la segunda mitad de los años noventa.

Esta estrategia ofrece lecciones hoy: en un contexto de crisis las soluciones socialistas se encuentran en la construcción política ampliada y no en la lógica de la contención. Si el crecimiento económico no es la meta del desarrollo socialista —lo es el desarrollo de la persona—, la recuperación de este no puede ser la coartada para interrumpir la apertura de políticas expansivas de la soberanía ciudadana para privilegiar, en su lugar, métodos *más seguros y confiables* de control económico y político. El

escenario de precrisis de fines de los ochenta y el del Período Especial hasta la mitad de los noventa debe ser el campo de una extensa interrogación. El Período Especial es una suerte de pozo geológico en la historia pos1959: sobre él se proyectaron, acumuladas, las secuelas de las trayectorias anteriores: él contiene y revalora las consecuencias de la ofensiva revolucionaria de 1968, del fracaso de la zafra de 1970, de las derivaciones de la integración al CAME, del agotamiento del Sistema de Planificación y Dirección de la Economía en los años 80, más visibles entonces en ausencia de un garante que viniese a refinanciar la crisis, apuntalar el consenso y renegociar las deudas.

En 2008, esa herencia constituye un patrimonio de experiencia política, porque es también una advertencia: los cubanos que sobrevivieron al Período Especial no volverán a transitar por una prueba como aquella en la misma fe. Si entonces quemaron sus naves, ahora han fundado un concierto de repúblicas —o de imperios— en la tierra que lograron conquistar para sí después de aquellas batallas. Por ello, si reconocen la paternidad de los éxitos, también reconocen la de los fracasos. Como consecuencia de políticas explícitas de la Revolución hacia el desarrollo humano —con el particular impulso de Fidel Castro—, Cuba es hoy el único país de América Latina que consiguió las metas del Milenio de la ONU, su mortalidad infantil es la más baja del hemisferio —al lado de Canadá—, posee 99% de los niños escolarizados, cuenta con la mitad de su población entre 18 y 25 años incorporada a la educación superior, posee una cobertura universal de salud y seguridad social para una ciudadanía con expectativa de vida de 78 años; varios de sus indicadores macroeconómicos han crecido de modo sostenido —tasa de crecimiento, reservas en divisa—, ha conseguido un grado creciente de independencia energética, ha recuperado las inversiones en infraestructura, a lo que suma un buen marco de alianzas en el continente —situación misma a la que Cuba contribuyó decisivamente con su política exterior de décadas contra el hegemonismo norteamericano en América Latina y el

Caribe, amén de su política africana. Sin embargo, la nación está atravesada asimismo por distintos tipos de problemas: se estima que en 2035 uno de cada tres cubanos será un anciano —proporción hasta hoy no alcanzada por ningún país— con la consiguiente presión sobre la mano de obra productiva y sobre los sistemas de seguridad social, proveniente del descenso de la tasa de natalidad, que desde 1978 no puede garantizar reemplazo poblacional en el largo plazo; un déficit de un millón de viviendas y el deterioro del fondo habitacional existente; 20% de pobreza urbana, 75% de los suelos con algún nivel de degradación; una economía que importa cerca del 80% de los alimentos que consume, un tercio de ellos en el mercado de su principal enemigo; un régimen que reivindica la propiedad estatal en el cual más de la mitad de sus empresas estatales funciona mal o regular, con planificación de baja calidad y extendidas prácticas burocráticas, y donde 15% de los productores agrícolas individuales factura cerca de 60% de los alimentos de consumo para la población; un sistema que sigue bajo el asedio de los Estados Unidos, con grados importantes de disrupción social expresada en males extendidos como la corrupción y con sobrevivencias ideoculturales y socioinstitucionales provenientes de la experiencia burocrática soviética. Al mismo tiempo, el esquema de concertación latinoamericana plantea varios problemas en lo inmediato: la derrota del referendo de Hugo Chávez, de 2 de diciembre de 2007 y el intento de secesión en Bolivia, de mayo de 2008, complejiza el porvenir de la alianza, al tiempo que los gobiernos “progresistas” de la región hablan un lenguaje diferente del discurso oficial cubano cuando explican su “revolución ciudadana” y su “socialismo” por la vía del Estado de Derecho, cuyo encuadre necesitará de diversas interinfluencias y recepciones recíprocas en el futuro.

II

La Revolución suma hoy sus acumulados históricos de generalización de derechos sociales, pacificación de la existencia, dignidad personal, crecimiento individual, pero no cuenta con una “edad de oro” a la cual muchos pretenden regresar. En la Isla, los años 80 fueron el lapso de abundancia económica, pero esa época se recuerda con la ternura de los desesperados: casi nadie postula el regreso de aquella edad, primero porque es un imposible ante la inexistencia de la URSS, pero también porque se asocia a modelos de control sociopolítico que hoy no encuentran legitimidad. En ese horizonte, acaso existe hoy una crisis esencial: un grado de fractura *cosmovisiva*, ya ni siquiera política o ideológica, entre los fines proclamados históricamente por los discursos oficiales sobre el futuro del país y las ideas que sobre su porvenir particular se han labrado los cubanos en la fecha. Luego, la crisis principal que enfrenta la continuidad revolucionaria cubana acaso sea *civilizatoria*, pues pone en cuestión la compatibilidad del marco sociopolítico, cultural y económico existente en su relación con la comprensión cultural sobre la vida deseable. Dicho en síntesis: para muchos, no se trata solo de tener más, sino de vivir de otro modo.

Las respuestas más visibles a esta situación son la emigración y la emergencia de culturas de relaciones humanas ajenas o incompatibles con las metas pronunciadas de modo oficial. Por ello, el reto no es salvar del naufragio viejos métodos fracasados, en la esperanza de que “ahora que existen recursos den al fin los resultados esperados”, ni de defender paradigmas de relación que encontraban sentido en otro contexto, sino de captar y conseguir reproducir, en un sentido revolucionario, las renovadas subjetividades existentes en una sociedad diversificada como la cubana. Si bien todo futuro está hecho de continuidades y de rupturas, es muy probable que el futuro de Cuba se encuentre más *en su futuro* que en la reedición de su pasado.

III

Raúl Castro insiste en dos prioridades: el fortalecimiento de la institucionalidad y la producción de alimentos, allí donde de “las grandes discrepancias han de surgir las grandes soluciones”.

Para afrontar el primer desafío, el fortalecimiento de la institucionalidad, afloran una serie de retos: una cultura jurídica empobrecida;¹ una tensa relación entre el Derecho y el ejercicio discrecional de las decisiones ejecutivas; una Asamblea Nacional, y el sistema institucional desprendido de ella, que no ha alcanzado nunca la dimensión política que le otorgan sus prerrogativas legales; una relativa confusión entre el Partido, el Estado y el Gobierno así como la ausencia de independencia funcional en las actividades estatales; y una cultura de la centralización que ha estimulado poco el desarrollo efectivo de los poderes populares a partir de sus bases territoriales. En 2002 una reforma consagró, tras consulta masiva, la irreversibilidad del carácter socialista del texto constitucional. Sin embargo, hasta la fecha, ninguna política nacional ha priorizado el conocimiento y el uso masivo de la Constitución Socialista como mecanismo de acción política.² La Constitución es la plasmación sociolegal de un proyecto político: un metadiscurso ordenador y funcional. La nueva coyuntura

¹ Una encuesta realizada en 1987 en 12 provincias del país, que alcanzó a 11 grupos comprensivos de la casi totalidad de la población, arrojó que las 2/3 partes de los encuestados desconocían la Constitución como la ley más importante del país, lo que incluía en este dato 44,5% del universo de los dirigentes. Hugo Azcuy, “Revolución y derechos”, en: *Cuadernos de Nuestra América*, vol. XII, no. 23, enero-junio 1995, pp. 145-155, cita en p. 150.

² La reforma constitucional de 1992 permite en potencia un uso más amplio y efectivo del control constitucional, como podrían ser las vías de la iniciativa ciudadana para tal control, del recurso de amparo por vía de la jurisdicción ordinaria y por la creación de una jurisdicción constitucional, posibilidades hasta hoy irrealizadas. Esta situación se verá ahora impactada, además, por la firma reciente de la cláusula de las Naciones Unidas de los derechos humanos y laborales y de los desarrollos legales que requiere.

puede encontrar en la universalización de los operadores constitucionales —cuando todos los ciudadanos puedan operar efectivamente con la Constitución— una nueva política de “defensa nacional”. De poseer todos los ciudadanos la posibilidad de defender la constitución, se estará universalizando también entre toda la ciudadanía los medios de defensa del socialismo. El ejercicio de los derechos fundamentales —a través de su reconocimiento constitucional, de las políticas sociales, y de su sistema de garantías jurídicas— sería también ejercicio de poder popular. En todo caso, ello no es tanto el territorio de la “cultura jurídica y del derecho”, como de políticas que, con la Constitución como promotor y garante institucional, profundicen el ejercicio de poder popular.

El segundo desafío, la producción de alimentos, ofrece diferentes dilemas. El resurgir del campo debe enfrentarse a una historia conflictual: la emigración rural hacia las ciudades, que concentran 75% de la población del país, la descapitalización del agro, la degradación de los suelos, la baja tasa de tierra cultivada y un modelo de producción orientado a la exportación de contados productos y a la importación de alimentos. Sin embargo, la voluntad política hacia el campo puede servir de balón de ensayo de soluciones políticas más generales. La esperanza en la recuperación del agro se coloca ahora en la producción privada, pero todavía no se debate algo aún más esencial para el futuro: 60% de las tierras cultivables están en manos de las Unidades Básicas de Producción Cooperativa y de las Cooperativas de Producción Agropecuaria. ¿Qué se hará con esas tierras? ¿Qué tendrá que ver el socialismo en ello? ¿Cuál modelo de desarrollo agrícola es compatible con el medio natural, sociopolítico, cultural e ideológico del país en esta hora? Si la recapitalización ha de servir para financiar un modelo de desarrollo agrícola con enfoque ecológico que integre las dimensiones física, espacial, social y cultural, la decisión de distribuir tierras a los campesinos permitiría explorar formas asociadas de propiedad, así como de generar encadenamientos productivos entre ellas; y

revitalizar el análisis sobre las limitaciones propias de las formas cooperativas en el campo, pero también de las que le han sido impuestas burocráticamente, y pronunciarse sobre la viabilidad de su extensión hacia otros sectores productivos. Asimismo, podría revitalizar la discusión sobre una cultura política de la forma cooperativa de producción en un plano general.

IV

Esta experimentación haría un servicio enorme a un tema mayor: el debate sobre el modelo de desarrollo posible y deseable para Cuba. ¿Se tratará de cambios y de rupturas con el patrón prevaleciente hasta los noventa, o, en cambio, se tratará de sustituirlo por otro cualitativamente distinto? En todo caso, la participación política en el socialismo, el desarrollo local y la gestión del conocimiento no son temas separados de la universalización del software libre, del diseño descentralizado de producción de energía que inspiró la “revolución energética”, y de la potencialidad de generar flujos horizontales de construcción, difusión y utilización del conocimiento que puede suponer la creación de las Sedes Universitarias Municipales en todo el territorio nacional.

No es este el espacio para discusión semejante, pero sí es dable sugerir: si lo que se pretende es el socialismo, las experimentaciones en curso en la socioeconomía deben ser visualizadas como un modelo susceptible de alcanzar sistematicidad en conexión orgánica con las metas socialistas de la autorrealización humana y del control del curso de la propia vida —autogestión— por parte de los ciudadanos trabajadores: los *productores libres asociados* de Carlos Marx.

Para este tipo de desarrollo, amén de los retos ya descritos, Cuba afronta otros de perfil más general: 1) la práctica socialista cubana cuenta con escasa tradición de promoción a formas concretas de democracia obrera y campesina, provenientes de la autoorganización popular y de la

autogestión, por desarrollar una visión centrada en el desarrollo del Estado socialista como hiperactor político —que le ha traído, como todo, triunfos y desviaciones—, pero que incluso preexiste en la imaginación sobre el socialismo cubano previa a 1959; 2) los Estados Unidos siguen siendo por redes diversas —que van de la familia emigrada a la televisión nacional, pasando por otras muchas vías— la imagen de vida deseable para una cantidad significativa de personas, al tiempo que grupos de presión norteamericanos vienen defendiendo desde hace años la posibilidad de otro tipo de política hacia Cuba, que favorecería políticas “benignas”, siempre que estén en el horizonte de la democracia comercial norteamericana, contentivas acaso de mayores peligros que los generados por la estrategia de agresión y bloqueo, 3) las tensiones propias de un proyecto socialista que debe construirse al mismo tiempo en términos de “nacional” y de “clase”, con sus posibilidades latentes de que élites nacionales enriquecidas y con poder político negocien el curso y se favorezcan en detrimento del carácter popular del proceso.

Sin embargo, Cuba cuenta desde su práctica histórica con un mapa de conocimientos: es imposible declarar, a partir de la estatización de la economía, la *abolición* del mercado sin el costo de su resurgimiento como mercado informal, desregulado y monopólico; es posible convivir con pequeños espacios de iniciativa privada en un contexto de regulación impositiva; es del todo vulnerable confiar el desarrollo del país a un catálogo reducido de productos o a las relaciones de intercambio con un único país; la centralización burocrática conduce al desgaste de los medios y a la consiguiente imposibilidad de los fines; el modelo de planificación existente consigue la participación de funcionarios y técnicos, pero promueve la ineficacia de las formas generalizadas de participación; el monopolio de la propiedad estatal sobre otras formas de propiedad social constituye una reducción ideológica, sin fundamento en el marxismo, que en cambio habilita la propiedad comunitaria, municipal, cooperativa, profesional, comunal, así

como de las mixturas entre ellas; el Partido Comunista de Cuba, al calificarse después de 1992 como “partido de la nación cubana”, afrontó retos de representación política, democratización interna, canalización de intereses y del tipo de su relación con el Estado, distintos a los que le imponía ser la “vanguardia de los obreros y los campesinos”; la participación política supone la redistribución de poderes, la definición precisa de actores con bases políticas propias y autonomías relativas para el ejercicio político, así como la existencia de espacios de calidad para la interacción entre ellos.

V

El socialismo es un proyecto de convivencia, en comunidad e integración, de diferentes visiones civilizatorias. La reconstrucción del rol del individuo —de la individualidad— en los diseños sociales es imprescindible para que el socialismo no defienda y promueva solo la biodiversidad “natural”, sino también la sociodiversidad al interior de su formación social. La autogestión del futuro no es solo la capacidad de los cubanos para “decidir por sí mismos su propio destino” como comunidad nacional —esto es, para perfilar su patrón de desarrollo en medio de la globalización, y es preciso comprender la posibilidad que esto encierra para el género humano—, sino también la de poder regir sus propios avatares como seres libres e iguales.

El principal haber, tanto del gobierno como de la sociedad cubana, para enfrentar un renovado programa de “libertad con pan”, es lo que ha conquistado el socialismo: la existencia de un espacio público abierto al cambio, a la intervención de la iniciativa de los ciudadanos trabajadores en el curso de la realidad. No se trata de un espacio político usurpado por el mercado o por la burocracia, que tenga escrito en la piedra el curso de su evolución: las determinaciones de uno y de otra no alcanzan a fijar un perfil de hierro para los cambios. Dicho de otra manera, la indefinición

de tal perfil es la posibilidad de un espacio social de refundarse a sí mismo. Ello provoca ansiedad, pero también esperanza en la recuperación de la política como soberanía ciudadana bajo condiciones socialistas.

[Abril de 2008]

La vida de nosotros*

Notas sobre el pensamiento de Ernesto Che Guevara

El marxismo del Che en el siglo xx

Toda la obra de Ernesto Che Guevara está recorrida por una idea esencial: la *planificación* es el modo de ser del socialismo, su definición propia. Sin embargo, el término planificación se asocia solo al mundo de la producción, a cómo se planifica la economía *en* el socialismo, mientras se obvia que la planificación es el combate de la historia contra la biología, el gran debate de la libertad sobre la determinación.

El Che es un pensador marxista, o sea, un pensador de la totalidad. Si el socialismo es un nuevo mundo cultural, el estatuto de otra civilización, el pensamiento del Che pretende *planificar a conciencia el socialismo*. “Planificar el socialismo” significa aquí construir la antípoda del capitalismo. Comprender que al socialismo no le basta ser la *alternativa* al capitalismo, sino que su posibilidad de triunfo radica en constituirse en la radicalidad de ser *antítesis*.

La edificación de tal proyecto no es el gesto de un discurso encendido, sino el resultado de una filosofía que se pronuncia sobre toda la realidad y se rescribe con ella. Si el marxismo revolucionario comprendió bien el funcionamiento del capitalismo como *sistema*, fue porque lo estudió en y más allá de la lógica de funcionamiento del capital: en sus contradicciones constitutivas, en el conjunto de la

* Intervención en el panel “El pensamiento del Che: Miradas desde el siglo XXI”, IV Conferencia Internacional *La obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI*, La Habana, 7 de mayo de 2007. Fue publicada primero en el sitio web <http://www.che80.co.cu>, editado en homenaje al 80 aniversario del natalicio del Che, y en *La Haine y Cuba Siglo XXI*, entre otros.

dominación cultural burguesa, en el aparato del Estado, en la explotación del trabajo, en la institución del ejército permanente, pero también, por ser condición y resultado de todo ello, en la enajenación de la vida humana, “en el conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, entre existencia y esencia”, como diría Marx.

El Che recorre la trama cultural del capitalismo y revela, para las condiciones desde las cuales lucha, la especificidad necesaria de las antítesis.

Si el republicanismo jacobino y el marxismo opusieron la filosofía de las *milicias populares* a la del ejército regular, el Che opone, para las condiciones del mundo dependiente, subdesarrollado y colonial de mediados del siglo xx, la “guerra de guerrillas”, como una guerra revolucionaria que gesta la filosofía popular del nuevo aparato estatal, así como comprende que no puede haber pactos con el Ejército —principal garante del aparato de dominación burgués— si la tarea de la Revolución es precisamente destruir este aparato; al mismo tiempo que marcha a Bolivia como forma de “internacionalismo proletario” en defensa de Viet Nam, conocedor de que la revolución socialista es internacional y no podrá desarrollarse jamás en un “solo país”.¹

El Sistema presupuestario de financiamiento es la particular creación de Guevara para dar respuesta propia a un tema esencial de la tradición marxista: cómo producir una alternativa, *desde* la organización de la producción, a la lógica de reproducción del capital.² Donde otras corrientes del marxismo revolucionario desarrollaron el tema marxiano del “trabajo libre y asociado” en el universo de la autogestión, del control obrero, o de los consejos obreros, y, en general, en el rango de la organización de los produc-

¹ Ver desarrollos en profundidad de estas ideas en Michael Löwy, *El pensamiento del Che Guevara*, Siglo XXI editores, 1971.

² El estudio más completo y sistemático del pensamiento del Che en este campo en: Carlos Tablada, *El pensamiento económico del Che*, Casa de las Américas, La Habana, 1987 (la edición número 30 de este volumen es de Ruth Casa Editorial, 2005). Del mismo autor ver: *El marxismo del Che*, Ruth Casa Editorial, 2007.

tores, el Che comprende lo fundamental, pero escoge otro camino: pensar una economía política no subordinada a las “leyes naturales” del capitalismo e imagina la planificación estatal democrática de la economía como la principal fortaleza para combatir una realidad que existe, el mercado, hacia el horizonte de su *superación*.

El Che no aprueba declarar *desde la política* la abolición de la ley del valor: ese tipo de “comunismo económico” no despierta su interés, pero tampoco pretende *desarrollarla* como clave transicional para el socialismo, pues desprecia también el socialismo de mercado. Su preocupación es la misma de Marx: pensar desde la fusión entre política y economía las formas de superar los límites de la producción de la vida vigente.

Cuando Guevara afirma que “luchamos contra la miseria, pero también contra la alienación” se reencuentra con el “joven Marx”, proscrito por el marxismo soviético, al que no le basta afirmar la libertad política del individuo respecto al Estado sin plantearse la emancipación del trabajo. De hecho, a la explotación del trabajo, el Che opone una singular versión de trabajo emancipado *concreto*: el trabajo —de veras— voluntario, escenario de una nueva socialización entre los trabajadores y productor de nuevos sentidos para el trabajo.

La tesis del “hombre nuevo” es la específica refutación del Che de la idea de la “naturaleza humana”, justificación “racional” de toda la economía capitalista. El “hombre nuevo” no es una apuesta moral, anuncio del profeta que habrá de traer el reino de la concordia y la justicia a la tierra, sino una operación filosófica revolucionaria: “El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica, y no naturaleza”, diría en el mismo sentido Gramsci. Con esto, no defiende otra cosa que la posibilidad misma del socialismo como afirmación de un nuevo mundo económico, cultural, político, moral.

Guevara pone el mundo al revés: los modelos políticos de dominación capitalista —el mercado, el estado burgués— no son valores universales provenientes de una

realidad con anclaje en lo sociobiológico, sino un particularismo creado *históricamente*: la reproducción de un modelo de sociedad que, al afirmar una idea específica de “naturaleza humana”, contribuye a reinventarla.

La frase célebre del Che según la cual “no le interesaba el socialismo como método de distribución si no era al mismo tiempo una moral revolucionaria”, significa que el Sistema presupuestario de financiamiento y la reflexión sobre el “hombre nuevo” son un *mismo* y *único* tema.

Para comprender, es imprescindible recordar contra cuál marxismo escribe el Che en la década de los sesenta del siglo pasado,³ dominado en un caso por el determinismo del marxismo soviético y en otro por las corrientes del estructuralismo y las afines a él: su idea del “hombre nuevo” tomaba posición ante ellos desde la clave marxiana: el hombre está condicionado por las circunstancias al tiempo que puede transformarlas: el hombre nace y se hace.

Se dice rápido, pero la frase esconde la radicalidad de su programa: 1) Combate la moralina ideológica sobre el “hombre nuevo” que postula altos y nuevos valores mientras la posibilidad de que estos encarnen en prácticas de vida son negados tenazmente por la realidad de un capitalismo disfrazado de socialismo y 2) Denuncia la dictadura a la cual somete a los hombres “el desarrollo de las fuerzas productivas”, que, si “no se ha alcanzado hasta determinado grado”, hace “imposible” el socialismo.

El “hombre nuevo”, creación histórica, hecho en la historia y hacedor de la misma, y el Sistema presupuestario de financiamiento, ambos en relación, hacen reaparecer en el marxismo la *dialéctica* revolucionaria constitutiva entre el hombre y las circunstancias, la posibilidad abierta de la historia para hacerse a sí misma.

³ Los estudios desarrollados por Néstor Kohan en este campo —el marxismo en época del Che, en relación con el marxismo soviético, el estructuralismo, el marxismo occidental en general, el tema de la enajenación en el marxismo y en el guevarismo, entre otros temas vinculados al marxismo del Che— son de particular importancia: ver Néstor Kohan, *Otro mundo es posible*, Editorial Nuestra América, Buenos Aires, 2003.

El socialismo del Che en el siglo XXI

Cuando el Che escuchó la argumentación según la cual el “Sistema presupuestario de financiamiento” y el “Cálculo económico” eran *camino distintos para llegar a Roma*, respondió: *No. Se trata de Romas distintas*. Ese sigue siendo hoy su desafío: radicalizar las preguntas: definir a cuál Roma queremos llegar.

Para ello, la extraordinaria figura del Che nos tiende un equívoco: nos predispone a darle siempre la razón, a excluirlo de responsabilidad por cursos históricos fracasados, ubicarlo en el futuro y no en el pasado. Sin embargo, la actitud del Che en vida era el ejemplo de lo contrario: “¿por qué pensar que lo que ‘es’ en el período de transición necesariamente ‘debe ser’?”, es la desiderata guevarista.

¿Planificar qué y cómo para llegar a cuál Roma?, he ahí la cuestión.

Este texto comenzó con lo que muchos consideran una obviedad: *para el Che la planificación es el modo de ser del socialismo, pero alguien corregirá: “para el pensamiento marxista la planificación es el modo de ser del socialismo”*. Sin embargo, en el Che, el problema desborda las declaraciones de fe.

A algunos le parecerá irrelevante, pues es habitual que uno desprecie lo que ignora, pero una parte del pensamiento liberal tiene el mismo tema: Karl Mannheim afirmaba: “la cuestión central de nuestro tiempo es la transición hacia la sociedad planificada”. Su reflexión se integra a un cuerpo de pensamiento liberal que busca manejar los conflictos de una sociedad industrial en clave de cooperación, o integración, y pretende “planificar para la libertad”, distingue la planificación de la regimentación, la centralización de la burocracia y piensa los modos de controlar desde lo público la actividad estatal para “ir más allá del *laissez faire* y de la regimentación total”.⁴

⁴ Ver Karl Mannheim, *Libertad, poder y planificación democrática*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1953.

Los marxistas recordarán esta forma de preguntar, que se encuentra asimismo en el pensamiento liberal: ¿quién planifica a los planificadores?, ¿quién controla a los controladores?, por el Marx que preguntaba: ¿quién educa al educador? Si la planificación es el instrumento para conseguir una voluntad política unificada, la racionalización del trabajo, la eficiencia en el uso de los saberes y los recursos sociales, la preocupación consiguiente es cómo producir una sociedad *planificada y libre a la vez*, o sea, en qué formas políticas *concretas* cobrará sentido la planificación.

De hecho, Joseph Schumpeter reconocía la funcionalidad de la economía planificada en el socialismo y la superioridad del socialismo centralista sobre cualquier otro tipo de socialismo gremialista o sindicalista. Su argumentación sobre la condición económica del socialismo es todavía atendible: si el socialismo es un nuevo mundo cultural, puede sostener una comparación a la baja con la economía del capitalismo y aún así resultar satisfactorio para sus beneficiarios.⁵

Pero la centralización y la planificación, por sí solas, no producen socialismo. Para una parte de los comentaristas —guevaristas— de la polémica sobre el Sistema presupuestario de financiamiento, Charles Bettelheim es el perdedor en el debate. Yo no ensayaré el sinsentido de reconstruir aquí esa polémica, pero quiero rescatar un solo punto de la argumentación de Bettelheim, que me parece esencial: “Lo que caracteriza al socialismo en oposición al capitalismo no es “la existencia e inexistencia de relaciones mercantiles, de dinero y de precios, sino la existencia de la dominación del proletariado, la existencia de la Dictadura del proletariado”, “lo cual remite a las relaciones concretas de ese poder con las masas trabajadoras, y por tanto, a las formas de existencia del poder del proletariado”.⁶

⁵ Ver J. A. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Aguilar, S. A. de Ediciones, Madrid, México, Buenos Aires, 1952.

⁶ Ver Paul M. Sweezy y Charles Bettelheim, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Editorial Siglo XXI, México, 1971.

La concepción ideológica del Sistema Presupuestario de Financiamiento permitiría, según el Che, “privilegiar la conciencia como resorte fundamental de la actividad humana, exigir una elaboración no burocrática del plan, conceder a la planificación su pleno rol antiautárquico, preservar los efectos integradores sobre los disruptivos de la iniciativa autónoma, por ello, al mismo tiempo, podía denunciar la centralización inconsecuente, la falta de participación, la baja productividad, la ausencia de calidad, la no consideración de los costos como herramienta de dirección del proceso productivo”,⁷ entre otros males de las economías socialistas conocidas.

Porque en el Che la planificación no burocrática arrastra otros temas conexos: el papel de la prensa en el socialismo, el rol de la discusión política y del debate en la esfera pública, la amplia comunicación política, la información horizontal, la cualidad del sistema educativo para formar capacidades de actuación crítica, entre otras muchas ideas tratadas por el Che y que no se suelen poner en relación con su concepción “económica”.

Ciertamente, al Che no le fue posible avanzar más en la concreción de las formas organizativas del poder de los trabajadores desde las cuales producir la planificación democrática y socialista, más allá de las menciones a la libre discusión, al ejercicio de la crítica, a la participación en Asambleas de Producción, a los llamados a la participación de las masas para decidir “cuánto va a la acumulación y cuánto al consumo”, pero todo ello sin desarrollar demasiado el marco institucional necesario para viabilizarlo, por ello no explicitó, ni adaptó, ninguna de las formas institucionales que el marxismo revolucionario ha pensado como aparato estatal socialista, proveniente de la “experiencia asociativa de las masas”, como escribía Gramsci: Soviets, Comuna, Consejo obrero, Consejos de Fábrica, o cualesquiera otro de sus nombres.⁸

⁷ En p. (29) de este libro.

⁸ Ver la amplia antología que Ernest Mandel dedicó al tema: *Control obrero, Consejos obreros, Autogestión*, Ediciones Era, México D. F., 1974.

Lo anterior no parece ser producto de una “autenticidad”, de no tomar con literalidad algo existente, sino más bien de la imposibilidad de adentrarse más —por las condiciones de su vida, su lucha y su muerte— en el tema de la democracia socialista y de sus formas concretas de existencia. De hecho, siendo su pensamiento esencialmente antiburocrático, salvo un trabajo, esencial pero solitario, no encontramos en él, como afirma Fernando Martínez Heredia, una reflexión sobre el papel de la burocracia en el socialismo, de la entidad que amerita el tema.⁹

Sin embargo, el Che comprende lo esencial: “el establecimiento del sistema socialista no liquida las contradicciones sino que modifica la forma de solucionarlas”. De negarse —decía el Che— el “derecho a disentir en los métodos de construcción (lucha ideológica) a los propios revolucionarios, se crearían las condiciones para el dogmatismo más cerril”.¹⁰

El Che comprende que la planificación sirve al socialismo, pero también puede servir al capitalismo, por ello su obsesión contra la utilización de las “armas melladas” del capitalismo, por las formas capitalistas de producción y de ejercicio político que, de perpetuarse, aún bajo condiciones de redistribución socialista de la producción, traen al capitalismo de regreso a manos de los contrabandistas del capital.

La reflexión del Che sigue siendo un muro levantado contra la perpetuación “inconsciente” de las estructuras culturales del capitalismo. Es imposible resolver problemas con la misma mentalidad que los creó. Ante los problemas generados por el sistema del Cálculo económico, el Che responde que se quieren solucionar con más Cálculo Económico, es decir, los problemas generados por la

⁹ Para este tema resulta esencial Fernando Martínez Heredia, *Che: el socialismo y el comunismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1989 (el tema tratado en específico en pp.111-112).

¹⁰ Citado por Orlando Borrego, *Che el camino del fuego*, Editorial Imagen Contemporánea, La Habana, 2001 (p. 371).

falta de una radicalización socialista, no pueden ser resueltos con menos sino con más socialismo.

Che Guevara pertenece a la estirpe de dirigentes revolucionarios para los cuales los problemas prioritarios son los de los oprimidos y no los de una geopolítica del Estado socialista. Él único que en cincuenta años se atrevió a mencionar juntos a Trotsky y a Stalin defendiendo la necesidad de estudiarlos; uno de los pocos, junto a Fidel Castro y a otros muy escasos, en denunciar cómo la política del socialismo soviético reproducía las condiciones del subdesarrollo y la dependencia por mantener las condiciones de intercambio bajo reglas de mercado, de los que combatió en África y Bolivia, después del análisis meticuloso de situaciones concretas, con el universo analítico más amplio y atendiendo a las necesidades del corazón.

La planificación del Che es la que busca reunir la libertad del ser humano individual con la libertad del género humano. El hombre nuevo del Che no es solo, como decía Rosa Luxemburgo, el que ha extirpado hasta su última raíz “los hábitos de obediencia y de servidumbre para adquirir el sentido de una nueva disciplina, de la autodisciplina libremente consentida”, sino, con ella, la concreción de la idea marxiana de que el ideal del socialismo es la plenitud humana: la vida liberada del nosotros contra la vida vigilada de los otros y por los otros.

[Mayo de 2007]

Debatir es participar, participar es intervenir*

¿Qué voluntad política actual usted percibe a favor de fomentar el intercambio crítico de ideas en el entramado social cubano?

Desde 2005 hasta el día de hoy dos momentos fundamentales marcan esa voluntad: el discurso de Fidel Castro el 17 de noviembre de 2005 y el de Raúl Castro el 26 de Julio de 2007.

El 17 de noviembre de 2005 el Comandante en Jefe Fidel Castro pronunció un discurso en la Universidad de La Habana que colocó en la argumentación pública sobre la Revolución el tema de la reversibilidad del socialismo en Cuba y de la posibilidad de la derrota de la Revolución a manos de “errores propios” de la construcción revolucionaria.

Esta declaración, manifiesto de dialéctica revolucionaria y de un cambio significativo en el discurso oficial cubano en más de un orden, amén de una advertencia de implicaciones trascendentales, convocó a un debate sobre el presente y el futuro de la revolución en Cuba como no se había dado en la Isla al menos desde hace más de una década.

Sin embargo, a pesar de su importancia, la discusión suscitada alrededor de él no alcanzó la repercusión —en términos de debate público— que sí consiguieron eventos como el Proceso de rectificación de errores y tendencias negativas (1986), el Llamamiento y la realización del IV Congreso del Partido Comunista de Cuba (1990-1991) o

* Entrevista a Julio César Guanche por Abel Somohano e Ivette Leyva, recogida en la tesis de grado de ambos autores, “In medias red: debate intelectual entre política y cultura”, Facultad de Comunicación, Universidad de La Habana, 2008, inédito.

el marco político que hizo posible debatir alrededor de la “sociedad civil” —al final una discusión sobre el diseño de la política nacional— hacia mediados de la década de los noventa.

El discurso de Raúl del 26 de Julio de 2007 es continuidad de aquel y busca aún profundizar sus efectos con la convocatoria a debatirlo a la escala masiva de la sociedad cubana. Centenares de miles de reuniones y más de un millón de planteamientos dan cuenta de la necesidad social latente de debatir nuestros problemas y de encontrar soluciones colegiadas, en coincidencia con la convocatoria de la dirección revolucionaria.

De la discusión colectiva verificada en el país sobre la serie conformada por estos dos discursos —y porque la voluntad por ellos expresada de fomentar el debate crítico sobre el presente ha de encontrar su correlato en la utilización de los resultados del mismo— deben salir los trazos generales de la política a seguir en el futuro cubano inmediato, ahora tomando también en consideración los cambios habidos en el Consejo de Estado y en el Consejo de Ministros después del 24 de febrero de 2008.

¿Cuál es el papel del liderazgo político de la revolución en el fomento del debate?

Esta cuestión está en parte respondida en la pregunta anterior. La historia de la Revolución posee una larga crónica de este tipo de convocatorias. Recuerdo ahora, al vuelo, los discursos de Fidel en ocasión del centenario del nacimiento de Lenin y al momento del fracaso de la zafra del setenta, así como sus discursos durante un período tan complejo en Cuba como el de 1966-1968, muy críticos de las experiencias de construcción del socialismo tanto en la URSS como en la propia Cuba. Recuérdese que el último de los cuatro editoriales publicados en *Granma* en 1967 bajo el título “La lucha contra el burocratismo” concluía con una afirmación tajante: hagamos “la revolución que todavía no se ha hecho: ¡la revolución antiburocrática!” No buscaré aquí ensayar una larga cronología sino solo consignar

un hecho: este tipo de llamados han sido permanentes en la historia revolucionaria.

Ahora, la profundidad y alcance de estas convocatorias se han de medir también por el marco político que han habilitado para su discusión, tema que estaremos abordando en otra de las preguntas de este cuestionario.

¿Cómo usted valora el papel de la cultura política fomentada en nuestro pueblo desde 1959, para la extensión del debate crítico de ideas en el entramado social?

La ciudadanía forjada en Cuba después de 1959, el tipo de cultura política que posee, es sin duda una fortaleza de la Revolución que, al mismo tiempo, como todos los desarrollos, genera contradicciones propias. Si bien es cierto que los niveles de cultura son muy altos en el país, deberíamos reconocer que no son suficientemente elevados los niveles de participación que deberían abrirse para mantener correspondencia con esa formación.

Esa es una tensión que, sin duda, tiene distintas salidas: una es la desconexión respecto a los ofrecimientos ideológicos de inserción en el sistema, en los cuales se deja de creer y de encontrar interés. Otra salida es la de la aceptación acrítica, apologética, del discurso; y otra la adherencia crítica, esto es, la aceptación de rasgos básicos del sistema, pero con un nivel de criticidad muy fuerte.

En conclusión, hay un potencial creado y estructurado en la población cubana, la cual deberíamos reconocer que se encuentra, como resultado precisamente de ese potencial y de la vocación de participación que este genera, a distancia de las posibilidades que el sistema ofrece de intervención política y de creación social.

Según su opinión, ¿qué posibilidades o limitaciones ofrecen las estructuras, organizaciones e instituciones cubanas como canalizadoras del intercambio de ideas?

Primero, querría advertir un hecho: el debate en sí no tiene dimensión política si se entiende solo como sinónimo de discusión. Para que el debate posea una dimensión política, debería contar con al menos tres prerequisites

fundamentales: a) contar con los presupuestos de la discusión, que son la información y la comunicación política necesaria para colocarse como un actor en ese debate; b) contar con una esfera pública donde se pueda verificar tal debate; y c) que lo debatido alcance incidencia —pueda impactar— sobre el curso de la realidad.

Estas tres condiciones son básicas para que el debate lo sea efectivamente y se convierta no solo en una discusión sino en un procedimiento político, en una forma, en definitiva, de conquistar hegemonía, de procesar el consenso. Sin cubrir esas tres dimensiones me parece que “el debate” se encuentra imposibilitado de llegar a las causas de los problemas, y por consiguiente, a la posibilidad de enfrentarlos con éxito.

Ejemplo de lo anterior es que de hecho puede existir el debate, pero en espacios limitados y muy demarcados. Aquí no me refiero a esa especie de intercambios donde todo el mundo dice lo mismo y son, no obstante, presentados como “un debate”, sino de aquellos donde efectivamente discuten posiciones enfrentadas.

No obstante, en este punto, nos encontramos con una forma de organización que en los últimos tiempos se ha ido instaurando en nuestra sociedad y que podríamos definir como “circuitos de comunicación”: significa que cada discusión sobre un tema o sector específico encuentra un circuito en los márgenes del cual únicamente puede existir. Con ello, se han cuadrículado los temas de lo social en una infinidad de pequeños campos, en los cuales se puede discutir y puede existir debate dentro de ellos, pero que no se comunican con el resto de los campos sociales y menos con la sociedad en su conjunto. Al no comunicarse con el pleno de la sociedad, no alcanzan mayor eficacia.

Esto lo vemos a diario en el capitalismo, y allí se constituye en una forma de censura más sutil que la prohibición y el dirigismo, pero ello es lo que es dable esperar del capitalismo: la censura y la represión, mientras que, del socialismo, esperamos todo lo contrario: la comunicación con

toda la sociedad, un espacio público abierto para que el conjunto social intervenga sobre su realidad.

¿Cómo incide en el desarrollo de los espacios de debate en Cuba la mentalidad de fortaleza sitiada?

Una Revolución, para definirse como tal, debe comprender el hecho de la agresión como algo interno a su realidad: ser *precisamente* una Revolución, o sea, una subversión de todos los órdenes —y contra las series de privilegios adquiridos. Quiere decir, la posibilidad de una agresión es condición *sine qua non* de la existencia de una Revolución. El argumento opera también por su contrario: si no existiese agresión entonces estaríamos en presencia de algo que, aunque parezca y se afirme como una revolución, no lo es en efecto.

La agresión crispa todo el ambiente y se convierte en argumento lógico para restringir, por ejemplo, la esfera de las libertades y de la discusión pública. Pero si el fin del socialismo es la libertad y las políticas socialistas, los medios para defenderlo tienen que ser la libertad y las construcciones socialistas. No puede suceder que la agresión determine *lo que es* la revolución: la agresión no es la autorización para que una revolución exista de una u otra manera, sino que son las prácticas revolucionarias —la ampliación del campo de lo posible— las que permiten la existencia de un espacio revolucionario, cuya permanente ampliación será precisamente la principal fortaleza contra la agresión.

No puede suceder que la agresión sea lo que defina que haya menos libertad y menos construcciones sociales de carácter socialista, porque estaríamos ante una contradicción en los términos, que podríamos resumir de modo más o menos así: “sabemos que el socialismo supone la construcción horizontal de la política, y sabemos que hicimos la revolución para tener más libertad, pero ahora, para conservar la revolución de sus enemigos, no podemos usar ni el socialismo ni la libertad”.

Entonces, es necesario pensar el mismo hecho por otro camino: cómo resistir la agresión con construcciones socialistas; o sea, con construcciones políticas ampliadas, construcciones que cuenten con la ciudadanía masivamente en ese empeño, no solo en el nivel de las milicias, sino en todos los planos de la vida cotidiana.

La resistencia a la agresión no puede repetir las formas centralizadas, verticalizadas, tendentes a concentrar las decisiones en un reducido núcleo político, sino, por el contrario, debería tender a fortalecer la vida ciudadana, las instituciones de la vida política revolucionaria, para canalizar la defensa a través de una red de articulaciones sociales con sujetos sociales empoderados en sus respectivos lugares de trabajo, estudio, residencia, etc. Así, la resistencia no solo provendría de la instancia político-militar —en su sentido más estricto— sino de todas las dimensiones de la vida social en las que, tras la construcción política conducente a ello, hubiese calado un sentido revolucionario y socialista de la vida.

La agresión armada es una posibilidad bien cierta, pero su concreción depende de la conjunción de muchos factores, sin embargo, existe una agresión silenciosa y cotidiana, que restaura paso a paso valores capitalistas, y que solo puede ser resistida con construcciones políticas ampliadas y de contenidos socialistas en todas las esferas de la vida cotidiana de las personas.

¿Qué normas, ideas, o creencias usted identifica como propiciadoras o inhibitoras del intercambio crítico de ideas en la Cuba actual?

Como es sabido, toda acción supone una reacción.

Entre muchas, analizaría una sola idea, que si bien ha sido esencial para la defensa de la Revolución también plantea problemas para su desarrollo, esto es, si entendemos por “revolución” un proceso permanente de ampliación de los contenidos de libertad e igualdad presentes en el ideal del socialismo.

Me refiero al tema de la “unidad”.

Podríamos estar de acuerdo en que “la unidad en la diversidad” —una unidad que discute y procesa las diferencias— es la que nos fortalece, pero aquí nos enfrentamos a ciertos problemas.

Uno de ellos, por ejemplo, es que nosotros no hemos construido un concepto de unidad revolucionaria posterior a 1959, sino que manejamos el mismo proveniente de aquella fecha. Aquel concepto se produjo, básicamente, para dar cuenta de diferencias surgidas y desarrolladas entre las organizaciones insurreccionales y políticas que hicieron posible el triunfo de enero de 1959. Por extensión, después se habla de la misma unidad, pero lo que se encontraba en el fondo de aquella era un hecho distinto: partía de organizaciones que contaban primero con el hecho material de existir y después con la posibilidad de representar esa existencia a través de un movimiento, un periódico, una fuerza revolucionaria en su militancia, etc.

Era imprescindible la unidad revolucionaria entre el Movimiento Revolucionario 26 de Julio, el Directorio Revolucionario 13 de Marzo y el Partido Socialista Popular, aunque el grado de su aporte a la victoria fuese un campo en discusión. Por ello, se decidió como estrategia política, contando con las diferencias, homologar las credenciales revolucionarias de estas organizaciones, y —sobre todo después de eventos como el sectarismo (1961), el proceso a Marcos Rodríguez, *Marquitos* (1964) y la microfracción (1968)— hacer una suerte de pacto de silencio sobre las contradicciones del pasado.

Como parte de ese acuerdo político, se decidió que cada organización escribiría la historia de sí misma sin involucrarse en el terreno de las demás y se entendió entonces que revelar las interioridades de esas discusiones y discrepancias entre unas y otras era afectar “la unidad”.

El mismo concepto se aduce hoy para no promover recatemente la discrepancia en los medios públicos, la confrontación abierta entre posiciones revolucionarias, la crítica más sostenida a las políticas en curso.

Ahora bien, la primera reacción producida por aquel entendimiento es el desconocimiento de la historia revolucionaria por generaciones completas de cubanos, de una historia que no sea solo la mención a los próceres y los cantares a la gesta, sino la del proceso completo que logró subvertir el orden de una sociedad tan compleja como la cubana de los años cincuenta.

Sin embargo, hay otra cuestión también en juego. Hoy el concepto de “unidad” no es el mismo de aquellos años, porque no se trataría de fuerzas revolucionarias que tienen que construir una unidad sobre la base de diferencias ideológicas o diferencias posicionales en torno a cómo hacer la Revolución en Cuba, que era en definitiva lo que discutían en aquella época. Hoy se habla de una unidad en términos generales, donde se declara la unidad, pero no se reconoce la existencia de diferencias posicionales, sectoriales, ideológicas, que son precisamente las que deberían mantener la unidad a partir de tales diferencias.

Esa unidad puede ser tanto una fortaleza como una debilidad. La gran fortaleza es encarar a los enemigos como un cuerpo compacto, pero conlleva también su gran debilidad: suponer una unidad basada en la posposición del debate sobre los problemas, la no discusión de los mismos, el dejar latentes e inexpressadas las diferencias.

Yo creo que la unidad que hace falta, la unidad que nos empodera y que no nos debilita, es la unidad que se construye sobre la base de la participación política equitativa de las diversas ideologías socialistas que están presentes hoy en el campo revolucionario cubano, como sucedía en Cuba en los años sesenta en un escenario de cruenta beligerancia contra el país.

La idea se puede sintetizar como la “unidad en la diversidad”, pero ella sería el resultado no solo de una declaración, sino de una actuación encaminada a asegurar los condicionamientos materiales necesarios para reproducirse, actuar y afirmarse como tal diversidad y desde ahí construir la unidad.

En todo caso, lo que de veras asombra, dignifica, y confiere carácter heroico a aquel proceso de unidad inmediatamente posterior a 1959 es *conocer* aquellas diferencias y comprender el espíritu revolucionario que consiguió la unidad: pero se trata precisamente de esto: admirar la grandeza por *conocer* cómo la unidad fue posible *desde esas diferencias*, pero jamás sobre la base de desconocerlas, pues así ciertamente tendría tal unidad, si fuésemos honestos, escaso mérito.

¿Cuáles, entonces, a su modo de ver, son las posibilidades o limitaciones de las estructuras, organizaciones e instituciones para trascender ese tipo de debate y potenciar la resolución de los problemas confrontados?

La institucionalidad cubana que tenemos hoy —me refiero aquí a las organizaciones sociales y de masas— es la misma que surgió en los años sesenta para un tipo de sociedad, y para una fase del proceso revolucionario, distintos del actual.

El entramado social cubano inmediatamente posterior a 1959 se fue homogeneizando cuando la burguesía, producto de una serie de causas, se fue destruyendo como clase. Ahora bien, después de los años 90 la estratificación que ha ocurrido a nivel económico, social, ideológico y cultural, hizo que la sociedad cubana fuera distinta en términos de sociodiversidad de aquella que empezó a configurarse después de los 60. Tampoco la fase actual de la Revolución es igual a la del consenso activo y masivo vivido por los cubanos en los años sesenta.

El entramado socioinstitucional que se concibió para aquella es el que ha seguido tratando de dar cuenta de esta sociedad, ahora esencialmente diferente. Yo creo que ese diseño está necesitado de remodelación.

En este horizonte, en la relación del Estado con las organizaciones sociales ha primado siempre una sobrevaloración de lo estatal; valor alrededor del cual se ha hecho girar las instancias de lo social y de lo individual.

Durante mucho tiempo, la representación social ha estado absorbida por la instancia estatal: desde esta se formulan las políticas respectivas hacia la sociedad, las cuales le son comunicadas a través de las organizaciones sociales. Ese hecho provoca la pérdida de identidad política de las organizaciones, la pérdida de una fisonomía propia. En consecuencia, aparecen más como un engranaje entre el Estado y la sociedad, que como un medio de expresión propio de las bases de tales organizaciones, lo que debilita su imagen y capacidad política, pues no cuentan con un capital político que les sea propio —construido por la política elaborada desde sus articulaciones de base— sino con una autoridad proveniente de la delegación de poder estatal: así se trata de un poder que se ejerce y se mantiene de arriba hacia abajo y no viceversa, cosa esta última —la de abajo hacia arriba— que acaso sería propia de una construcción política más socialista.

La instancia estatal no se ha considerado como el actor fundamental, sino que en los hechos ha sido el único con capacidad real para constituirse en actor. Una de las consecuencias de esta comprensión es el empobrecimiento general de la vida política en las bases de las organizaciones sociales y de masas —el mismo problema prefigurado por Rosa Luxemburgo hace casi un siglo. Estas existirían entonces para lograr el consenso de las bases respecto a una política concebida y transmitida desde lo estatal: funcionan como correas de transmisión de políticas que no han surgido necesariamente en su seno.

Por supuesto, cuando así opera un Estado con legitimidad histórica, como es el caso del cubano, el consenso social posee acumulados de ganancias, pero se va debilitando el aparato institucional específico que debería garantizar la vida política a lo largo de la vida cotidiana del ciudadano.

No es difícil comprobar esto cuando se hace un análisis del discurso de cada organización y no es identificable de inicio el sector que representan. Si son intercambiables estos discursos significa que la representación del imaginario

propio, específico, de sus bases no es el más preciso. En todos los discursos hay una representación de la revolución en general, como es necesario, pero desde un discurso macro que sobrevuela por sobre las diferencias entre los sectores representados por tales organizaciones, y no una representación sobre la revolución desde un discurso más ajustado a las formas de pensar, decir, desear y necesitar de cada uno de esos sectores.

En este caso, lo que tenemos desde hace ya tiempo son organizaciones que giran en torno a un discurso, cuya reproducción se basa en la confianza y el consenso ganados por el liderazgo histórico de la Revolución, pero no en un capital político propio ganado precisamente por el trabajo desde las bases en cuanto organización. Sin ese liderazgo en el futuro mediato, el entramado institucional —tal como está concebido— difícilmente podrá dar cuenta de las dificultades de la sociedad cubana de hoy para el manejo de su diversidad sociocultural e ideológica.

Esa debilidad institucional y esa homogeneidad del discurso de las organizaciones políticas y sociales para dar cuenta de una realidad que es muy heterogénea, obviamente tiene que determinar un cruce de tensiones muy fuerte.

Por eso, yo creo que las mayores posibilidades que tendrían las organizaciones y las instituciones para dar batalla por los contenidos socialistas de la política con una mayor eficacia, pasarían no solo por la convocatoria a discutir, sino también por la afirmación y defensa del marco político que se habilita para tal discusión. A un marco político más amplio corresponderían mayores y mejores soluciones; en un marco político más reducido no solo se restringiría el rango de las soluciones, sino también la calidad del diagnóstico sobre la necesidad de dichas soluciones y sobre el sesgo que estas han de tener.

Quizás la única posibilidad de actuar con éxito en este campo —tanto en los diagnósticos de los problemas como en la elección del sesgo de las soluciones— es ampliar el marco político para las discusiones sobre el conjunto.

Para ello, habría que tener en cuenta que, si bien la igualdad económica es un paradigma clásico del socialismo, no puede ser menor el valor asignado a la igualdad política entre los sujetos revolucionarios. Ahí es donde entra el tema de la democracia en su relación con el socialismo y el tema de la participación: esta igualdad, que muchos llaman horizontalidad de la política, significa la posibilidad de participar con información, recursos y espacios políticos comunes de actuación.

Las organizaciones sociales que existen hoy en Cuba podrían contar con mucho mayor reconocimiento social si se entiende que a la Revolución se le defiende con un discurso construido desde las bases y desde las especificidades, si se construye un discurso propio de sectores específicos y no solo replicando hacia la sociedad un único discurso —pretendidamente— válido para todo y para todos. Si la Revolución es una responsabilidad de todos, esto significa que el discurso sobre el todo ha de conformarse, integrarse, desde el discurso de sus respectivas partes. Las partes hacen el todo, pero el todo impide “ver” las partes. En política revolucionaria, esto último —ver, reconocer, defender las partes en su articulación con el todo—, acaso será cada vez más decisivo.

¿A quiénes se dejaría fuera? Es muy obvio que los que aboguen por el imperialismo, los Estados Unidos y la ocupación cubana serían discriminados con toda razón y con consenso nacional, así como los que aboguen a las claras por la reconstrucción del capitalismo en Cuba —aunque no mencionen en su discurso a los Estados Unidos, sino solo a las “bondades de la eficiencia del mercado”—, pero las bases del consenso se encuentran en que cada vez mayor cantidad de personas puedan definir el margen de qué es y de lo que no es *ser revolucionario*.

¿Cómo valora usted la disposición de los actores sociales para participar y debatir en organizaciones de masas y estructuras políticas? Hay autores que plantean que los espacios con mayores potencialidades de participación existentes hoy en Cuba son los Consejos Populares...

Ese es el espacio más democráticamente concebido, sin dudas...

Pero se plantea que también presentan problemas como este de la fragmentación.

He escuchado o leído varias ideas diferentes al respecto. Unas plantean que el sistema está bien concebido y la gente tiene que “participar más”, que debe “aprovechar más las posibilidades ofrecidas por el modelo”. Esa es una forma de concebir el asunto, que no es privativa de la comprensión sobre el poder popular, pues es toda una argumentación general que se refiere también, por ejemplo, al tema de la propiedad social-estatal.

El problema de esta forma de propiedad, según se asegura, es que la gente no se “siente” dueña de ella. Pero se obvia el hecho de que jamás se “sentirán” dueños de algo si se descuida la dialéctica de su producción-apropiación. En el marxismo, el tema de la propiedad siempre se vinculó al tema de la apropiación, no se puede separar uno del otro. La forma misma de la propiedad es la que determina que uno se apropie de ella de una manera y no de otra. Al mismo tiempo, si no hay apropiación de las decisiones sobre las condiciones de producción, sobre la distribución de lo producido y no se incide incluso en la forma en que es consumida la producción, difícilmente pueda alguien “sentirse” dueño de algo.

Con el tema de la participación sucede algo parecido. Se asegura que la gente es “apática”, que no “quiere” participar. Con esto, se culpa al termómetro por la existencia de la fiebre. La apatía es una respuesta política ante un espacio que no reporta interés o no brinda posibilidad para participar en él.

Otras ideas sugieren que con el mismo diseño actual, cambiando las atribuciones de los poderes locales, por ejemplo, y así reorientando el papel de lo local —para que el territorio micro cuente con maneras de recibir y decidir sobre los recursos de modo distinto al tradicionalmente establecido, sobrejerarquizado e hipercentralizado— podría obtenerse mucho más de lo que hasta hoy se ha conseguido con el

“poder popular”, en un horizonte donde este fuese más “poder” y fuese también más “popular”, no solo porque el pueblo reciba medidas de beneficio, sino también porque participa de la toma de decisiones sobre sus expectativas y necesidades en una escala mucho mayor que las posibilidades actuales de hacerlo.

¿Cómo se explica el fenómeno de los parlamentos obreros a inicios de la década de los 90?

Antes de esa experiencia, ya el Proceso de rectificación [de errores y tendencias negativas (1986)] había abierto una nueva etapa, con la crítica del modelo institucional existente en el país desde inicios de los setenta y hasta ese año de 1986. De hecho, el debate más amplio, así lo reconoce casi todo el mundo, que ha existido en Cuba a nivel político y social después de los sesenta, fue el Llamamiento al IV Congreso del Partido (1990-1991).

Después de 1995-1996, la política del país ya no recurrió a ese tipo de experiencias; pero sin duda los parlamentos obreros siguen siendo uno de los experimentos más importantes que se han realizado dentro de la Revolución socialista para realizar uno de sus programas básicos: la participación, y así tomar posición colectiva sobre la resistencia y consensuar un programa mínimo de futuro, aunque este solo consistiera en sobrevivir. Allí se *blindó* —término que se usa tanto ahora— la resistencia porque se puso en manos de millones de personas la posibilidad de pronunciarse sobre ella y de discutir los caminos para sobrevivir y después poder vivir.

Cualquier concepto político, para que no se quede solo en términos de un enunciado, tiene que poseer un entramado socio-institucional que permita su sostenimiento. La participación es uno de ellos. Por ejemplo, puedes decir que lo existente es lo único posible y puedes convocar a la gente a participar de ello. O, por otro lado, puedes pensar que la participación impactará sobre lo que se cree posible, de modo que esto pueda rectificarse, modificarse y reconducirse hacia otro lugar.

Si esto último fuese lo determinante, la participación se convertiría en una participación decisoria, en la cual el individuo común se apoderase también de las condiciones de ejercicio del poder político y pasara a controlar las formas en las que está concebido ese poder. Cuando se apodera un actor social de estas dos condiciones —de la forma en que se concibe y de la forma en que se ejerce el poder— creo que se completa el panorama de la participación como programa político, no ya entendido como convocatoria a participar de algo que no hay forma de cambiar, sino como una posibilidad abierta de interactuar con la realidad.

Cualquier llamado a la participación supondría entonces —como el que se ha hecho más recientemente el 26 de julio [de 2007]— opinar pero para interactuar, para intervenir en la realidad. La participación no es otra cosa que intervención. Por ahí es que habría que ir definiendo el perfil de una política más socialista: en qué medida los actores sociales se apoderan de la participación como un procedimiento de gobierno de la realidad.

¿Qué condiciones presentan nuestros medios de comunicación para fomentar o canalizar el debate crítico de ideas?

Los periódicos no ocupan el rol social que debieran, como mismo sucede con la televisión, pero eso es pasto del señor Pero Grullo. Los discursos llamando a hacerlo son muchos, pero todavía a nivel práctico no se observan los resultados que harían falta, aunque sin dudas ha habido discretos progresos en el intento de representar la realidad cubana —con el coraje de mirarla “tal cual es” diría Marx— en los últimos meses.

Con todo, en nuestro contexto existe una tendencia a echarle la culpa a los periodistas de las insuficiencias de la prensa, a los campesinos de las dificultades de la agricultura, y a los maestros de los problemas de la educación... Yo creo que esa es una comprensión muy precaria; mientras lo entendamos así no hay forma de solucionar prácticamente nada. Los problemas de la prensa, tanto como los

de la agricultura y la educación, son también problemas generales de la política y de la sociedad cubana y no solo de esos sectores específicos.

Se piensa también que los problemas de la prensa —su acriticidad, escasez intelectual, unilateralidad en enfoques, pobreza discursiva— es atinente por completo al modelo político con que se dirige la prensa, pero tampoco esa es toda la realidad.

Cualquiera que estudie, aún en escasa medida, la formación de las ideologías comprende que las ideas sobre las que estamos discutiendo aquí no han surgido en una oficina ni se han reproducido y afianzado por arte de magia en la sociedad. Para que ellas existan y se reproduzcan, ese criterio debe estar en relación con estratificaciones sociales y con sus correspondientes cultura política, cuotas de poder, representación simbólica, etcétera.

Aquí aparece el tema de la “madurez” política: la única forma de tener una prensa “madura” es tener lectores “maduros”, quiere decir: la única forma de estar “maduro” para participar es participando, la única forma de educarse políticamente es participando políticamente.

Lo anterior significa que mientras cierto tipo de discusiones no se ventilen como problemas públicos, jamás estaremos “maduros” para enfrentar a la sociedad a una u otra discusión [se refiere aquí al debate generado sobre el “caso Pavón”, en el primer semestre de 2007, conocido como “guerra de los emilios”]. Yo creo que no es un asunto de echarle la culpa a este o al otro, a la prensa, al periodista o al que dirija la prensa, sino —algo más esencial— que se trata de analizar las causas de todas aquellas inhibiciones que se construyen cultural, ideológica e institucionalmente.

Estos problemas no se resuelven sustituyendo en los cargos de dirección a personas de mentalidad “ortodoxa y tradicional” por otras de mentalidad “heterodoxa y renovada”. Se trata de poner en discusión no a las personas sino a los modelos ideopolíticos que rigen la actuación de las personas, el modelo de relación de la sociedad con la

prensa: qué se espera de la prensa a nivel político y a nivel social en una sociedad revolucionaria.

Cuando esas discusiones transiten hacia un análisis más abierto de los modos de comprender la función de la prensa en la sociedad cubana —que ha de ser más socialista si ha de sobrevivir como sociedad revolucionaria—, se irían encontrando nuevas y mejores soluciones.

Algunos periodistas y funcionarios han venido defendiendo hace tiempo la posibilidad de hacer una prensa no oficial-revolucionaria. Esto debiera ser normal, pero no se hace por la circunscripción que existe de “lo revolucionario” como si esta condición solo habitara en “lo estatal”. Si se diversificaran los espacios de la Revolución para expresarse —el espacio del Partido, el espacio del gobierno, el espacio de las organizaciones sociales, el espacio de las organizaciones de masas— todos pudieran hablar de la Revolución con distintos discursos revolucionarios, en tanto se tratase de distintos sujetos sociales pero todos lo harían con objetivos comunes.

Incluso la propia prensa oficial podría conseguir mayor diversidad en su expresión revolucionaria, porque no habría que esperar que *Juventud Rebelde* (la voz “oficial” de los jóvenes), *Trabajadores* (la voz “oficial” de los obreros y trabajadores) y *Granma* (la voz “oficial” del Partido) “hablaran” de la misma forma, pero que, en su diversidad sí sirvieran los mismos intereses: los populares y socialistas.

En este sentido querría subrayar lo que me parece un problema: sucede que “La revolución”, en cualquier nivel de dirección, habla a los ciudadanos, les comunica las decisiones y pide los seguimientos correspondientes, pero es como si la revolución fuese un ente independiente, externo a nosotros, que nos habla desde un *afuera* ideológico.

Sin embargo, en un escenario en el cual la práctica social —con sus correspondientes imaginarios y discursos sobre la realidad— lograra impactar más a los enunciados oficiales sobre la ideología de lo que es “La Revolución”, y estos estuviesen más en correspondencia con las prácticas de vida de la sociedad cubana de hoy, es de esperar

que se transite revolucionariamente hacia otro lugar: que sean más los propios revolucionarios, desde su participación, cosmovisión e intereses, y en las instancias de su vida cotidiana, “desde abajo”, los que sean más definitorios a la hora de precisar qué es “La revolución”.

O sea, se trata de entender la Revolución no como un contenido prestablecido, inmutable y como situado “fuera de nuestras conciencias”, sino abierto a los imaginarios revolucionarios que se van formando en la sociedad cubana: uno de ellos, entre muchos, es el del reconocimiento, tímido pero progresivo, que irá alcanzando la legitimidad de las preferencias sexuales. Este tema no puede verse como tolerancia hacia una opción individual, sino como una afirmación revolucionaria: no puede ser revolucionario aquel que discrimina, lo que es válido para el sexo, pero asimismo con la raza, el origen social, la condición de “palestino”, entre cualquier otra discriminación lesiva al culto de la “dignidad plena del hombre”.

En cuanto a las zonas de silencio y actores sociales marginados en el discurso de los medios de comunicación...

En relación con esto hay muchas frases —sería muy largo glosarlas— que querrían dar la idea de *no ofrecer armas al enemigo*, según la cual toda discusión colocaría al enemigo en mejor posición para atacar a la Revolución.

Esta idea supone para mí comprender de otro modo la legitimidad del silencio, el cual es revolucionario solo si es condicional, o sea, si el silencio responde a una coherencia en la ideología y en la conducta revolucionaria, allí donde el silencio es otra forma de opinar y tomar posición desde un punto de vista revolucionario.

El “problema de los problemas” es que estos siempre existirán, y siempre existirá el debate sobre ellos, lo único que puede hacerse en este sentido es seguir al menos tres actitudes: a) ocultarlos sin darle cauce de expresión y sin reconocer siquiera su existencia b) reconocer *sotto voce* su existencia y procesarlos políticamente sin mencionarlos en público, y c) abordarlos como un problema social y poner a la sociedad a conocerlos, debatirlos e interactuar sobre ellos.

Ahora si prevalece la primera idea, es como si se pensara que, al silenciarse los problemas, desaparece la realidad que los origina; sin embargo, sabemos que esta sigue creciendo y lo que hace es explotar en algún momento. Hay varios casos clásicos en Cuba sobre eso, como la prostitución y la droga.

De más está decir, que la tercera de las posiciones es la que me parece no solo más revolucionaria, sino también más efectiva para ponerse en posición de solucionarlos.

Usted hace un rato hablaba de la fragmentación de los espacios de debate en Cuba, que coincide con alguna de las tesis que plantea Mayra Espina referidas a las ciencias sociales. Desde su punto de vista, ¿cómo ha trascendido o no en el campo intelectual esta fragmentación de los espacios de debate actualmente? ¿Ello les ha imposibilitado extenderse y potenciar el intercambio crítico de ideas en el entramado social cubano?

Yo creo que cualquier política socialista tiene como destinatario a toda la sociedad, aunque atienda con tal política a algún sector específico. De hecho, ninguna discusión sectorial se agota en el sector donde se genera. Una discusión que involucre a los intelectuales es una discusión de la sociedad cubana, así como el tema de la educación no es exclusivo del Ministerio de Educación, sino que también es un tema del conjunto social. Esa comunicación por circuitos, por jurisdicciones muy estrictamente delimitadas, creo que afecta algo que es consustancial al marxismo: la comprensión de los problemas en cuanto *totalidad*, del análisis de las conexiones que guardan entre sí.

No hay forma de comprender ni de resolver un problema si no se analiza en su multidimensionalidad y no se opera multidimensionalmente sobre él.

Ciertamente, hay mucha discusión intelectual, pero ella no alcanza a convertirse en un debate del país sobre el país, que es en definitiva lo que necesitamos. Creo que un problema bien planteado es un problema que aborda mucho más de lo referente al sector del cual emerge. Estoy

convencido de que también son problemas de los intelectuales la agricultura, la vivienda, el transporte.... Con lo cual, hacer transitar los problemas de un sector hacia otro no significa "contaminar" un sector con los problemas del otro, sino colocarse en la única posición desde la cual sería posible resolverlos, que es esa multi-dimensionalidad que propicia entenderlos y presentar soluciones verdaderamente integrales.

Aparte de lo ya expresado, ¿a qué otras causas usted atribuye que el debate crítico de ideas en la Cuba actual discorra a través de los medios digitales?

Como en los años sesenta, y como siempre, siguen existiendo, según me parece, formas diversas de concebir el socialismo al interior del país, formas diversas que tienen diferentes posibilidades de expresión. Esta es una de las causas, entre otras muchas, que explica que ese debate haya ocurrido por correo electrónico.

Varias de las posiciones presentes en las polémicas actuales defienden formas de concebir el socialismo que si no merecen otorgarle necesariamente "toda la razón", al menos sí merecen mucha más discusión pública, por reivindicar la participación efectiva, el debate colectivo a través de los medios públicos, la exploración revolucionaria sobre las formas de producir, distribuir y consumir, así como sobre las formas de organizar la propiedad, la economía y el estado, que es sobre el sentido de la vida en definitiva.

¿Cuál es la importancia de la relación debate-consenso para la transición al socialismo en Cuba?

Como antes decía, del capitalismo se espera la exclusión social, la injusticia, la desarticulación social, mientras que del socialismo, como modelo sociopolítico antagónico, esperamos todo lo contrario, tal es el tamaño de su promesa heroica. Si el capitalismo puede sobrevivir con niveles bajísimos de consenso social, con un presidente electo por

el 22% de la población, el socialismo no puede hacerlo así en forma alguna.

Sin embargo, puede existir consenso social y estar deterioradas las prácticas participativas. Los sufragios cubanos, con sus enormes índices de presencia del electorado y su muy mayoritaria respuesta positiva a políticas como las del voto unido, muestran índices altísimos de consenso, incomparables con el resto del mundo, pero ello no debería confundirse con la calidad de las experiencias de participación y de control popular que, si bien son más altas que en una muy vasta geografía, distan también bastante de la promesa socialista de la democracia como control ciudadano del curso de la vida.

La tragedia —y la esperanza— es que no bastan las comparaciones, pues para el socialismo, la participación no es un horizonte *deseable*, algo de lo que teniendo "alguna cantidad" en comparación con los demás ya "es mejor"; sino que es una *necesidad*: la única vía de conquistar la democracia y el propio socialismo, si es que acaso ambos términos no son sinónimos: o sea, es una necesidad la expansión permanente de la participación en relación ya no con el capitalismo, sino en relación con el estadio inmediato anterior alcanzado por la revolución en este campo.

No creo que la esencia del socialismo esté en la "manufactura del consenso" sino en la elaboración de la política desde las instancias de representación social: donde estas posean el control de la política que se ejerce. Por ello, el consenso es una consecuencia de la política socialista, no es su fin. Al consenso se llega porque la sociedad es la que está construyendo políticamente el socialismo, y el consenso obviamente le es inherente: una consecuencia necesaria.

Por eso mi énfasis no se sitúa tanto en el consenso como en la socialización del poder.

El ideal marxista de la extinción del Estado no imagina un mundo sin Estado, sino un Estado que sea la articulación política de la sociedad. Es un Estado que se ha fortificado

en los poderes sociales. Al socializarse el poder, el consenso pierde el sentido de objeto de culto que tiene en la teoría política occidental, pues lo fundamental no es el consenso sino la participación en la elaboración de la política y en el control sobre ella: esto es, la expansión permanente del régimen político de la ciudadanía bajo condiciones socialistas.

[18 de enero y 28-29 de febrero de 2008]

El socialismo de la utopía*

En 1959, la Revolución Cubana trajo al mundo un bello ejemplar de socialismo utópico.

Los cubanos se enfrentaron a las leyes de bronce de la cultura política del momento: “sin azúcar no hay país”; “aquí se puede hacer una revolución sin el ejército o con el ejército pero nunca *contra* el ejército”, “la política es la segunda zafra del país”, “nada se puede hacer en Cuba sin el reconocimiento de los Estados Unidos”, entre otras muchas ideas firmantes del *status quo*: la economía monoprodutora, la corrupción de la política a manos de las armas y del peso cubano y la subordinación nacional a los Estados Unidos.

El triunfo revolucionario venció esas distopías y distribuyó entre millones de seres el capital de la vida: pan y dignidad. La Revolución tradujo la política al habla popular: la de sujetos crecidos en cantidad y cualidades a la vida. Materializó antiguas utopías: la historia como un fruto dilecto de la voluntad, la abolición forzada del mercado, la búsqueda de acabar con las jerarquías sociales, la emergencia a *lo público* de las clases antes aprisionadas por la dictadura del hombre y del dinero. En ello, produjo otro universo: el de una ciudadanía universal con expectativas de ejercer en efecto la política como control soberano del curso de la propia vida.

El proyecto de 1959 realizó en la tierra cubana gran parte del enorme ideal de Rousseau: ciudadanía universal, soberanía popular y justicia social. Cincuenta años después redescubre que una revolución no es una meta en sí misma,

* Publicado en *Agenda Latinoamericana mundial*, 2009.

que todo lo conquistado ha de ser reconquistado, que renovarse es la única manera de continuar.

En 2009, los herederos de Rousseau defendemos un socialismo renovado. Imaginamos también un bello ejemplar de socialismo utópico, nacido de las voces de nuestros mayores y de sus historias de vida, y de nuestras propias voces y biografías.

Para ello redescubrimos las palabras, las liberamos del claustro que les forjó su historia. Redescubrimos que socialismo significa socializar los medios de producir la vida y que comunismo es sinónimo de poder definir el significado de la vida.

Así como queremos que el verbo se haga carne, queremos que la ideología se haga práctica. Entonces, comprendemos: redescubrimos que es necesario entender aquello que queremos abolir.

Porque queremos abolir el capitalismo, entendemos cómo su sistema se reproduce con el régimen del trabajo asalariado —pues mantiene la lógica del capital—; cómo la organización del sistema productivo es asimismo una forma de organización política; cómo la realidad de la explotación no es la distribución desigual de los bienes, si no la imposibilidad de decidir, por parte de quienes la producen, tanto de las condiciones de la producción como del destino de ella.

Porque queremos el socialismo queremos redescubrirlo en la organización de la producción, en el trabajo libre y asociado —social, cooperativo y autogestionado—; en la forma en que los logros sociales deben estar encajados en los logros políticos: que más salud y educación sean a su vez más participación popular y más libertad individual; que la progresiva abolición de la explotación sea la eliminación de la pobreza, pero también de la enajenación, como quería el Che Guevara.

Porque queremos el comunismo lo reencontramos como el proyecto más desmesurado de afirmación de la libertad humana jamás concebido: como la utopía de la autonomía personal y colectiva, como el proyecto de la emancipación

de la servidumbre de la política hecha por *otros* y del trabajo regido por *otros*.

Pero también viceversa: porque queremos inventar y afirmar la forma en que queremos vivir es que defendemos el socialismo y el comunismo para Cuba. Porque somos diferentes, porque la diversidad es nuestro patrimonio, porque no queremos mentir, porque queremos comer y pensar, porque queremos vivir según nuestros ideales, porque defendemos el radicalismo de nuestra individualidad, y sabemos que ella se hace plena solo en lo social, porque queremos vivir con los otros, por todo ello, defendemos el socialismo y el comunismo.

Julio Antonio Mella decía que entre el hombre y la naturaleza se interpone el capitalismo. Queremos evitar al mediador y reunir al socialismo —la civilización—, con la naturaleza; queremos el comunismo como la socialización de la utopía, no como el régimen que la distribuye, sino como el espacio donde se inventa y se practica en comunidad.

Contra las leyes de bronce de la historia y del presente, reafirmamos el socialismo de la utopía, pues tenemos pasión idéntica por el goce de la belleza y por el gozo de la justicia como los que hicieron la utopía de 1959.

[Mayo de 2008]