

En torno al Diogenismo Cubano

Elvia Rosa Castro

Master en Historia del Arte y Licenciada en Filosofía
Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana
Investigadora Asociada por el Centro Juan Marinello, La Habana, Cuba

Resumen:

En el año 1994 el escenario de las letras y el pensamiento cubano vio aparecer una polémica que prometía más de lo que dio. La edición No. 194 de la revista *Casa de las Américas* dejó ver una tríada de textos firmados por Rafael Rojas, Cintio Vitier y Arturo Arango¹. La porfía teórica tenía como centro el supuesto descubrimiento y puesta en escena, por parte de Rafael Rojas, de una razón instrumental en el pensamiento cubano, contrapuesta, en su caso, a la emancipatoria. Se trataba de la reconstrucción histórica de «la otra racionalidad, es decir, la tradición discursiva de la ética instrumental»².

Palabras Claves:

Tradicion ética, moralidad, diogenismo, identidad, pensamiento cubano, filosofía cubana.

¹ Rafael Rojas: «La otra moral de la teleología cubana», Cintio Vitier: «Comentarios a dos ensayos sobre axiología cubana» y Arturo Arango: «Otra teleología de la racionalidad cubana», en revista *Casa de las Américas*, No. 194, enero-marzo, 1994. Cintio menciona dos ensayos pues se está refiriendo al de Rafael Rojas y a otro escrito por Enrique Ubieta, en ese momento inédito, pero publicado después en el No. 196 bajo el título «Martí, Varona y la tradición clásica del pensamiento cubano».

² Rafael Rojas: Ob. cit., pp. 86-87.

Ningún indicio de sobriedad ni de jerarquía nos impresiona.
Jorge Mañach

Dame la mano y danzaremos.
Gabriela Mistral

Buscar otra vía de escape, cavar, ensuciarse, usar la tecnología. Olvidarse de la historia. Olvidarse de la política. Cagarse en la política. No hacer historia. Tenemos miedo. Vivimos en el miedo. Pero podríamos hablar. Tenemos voz, pero preferimos ignorarlo. Decir que no lo sabíamos, que no se puede. Resistir sin hacer resistencia. Admitir el estatismo, a sabiendas de que se mueve.
Declaración de la muestra colectiva *Jamás ser*. Fanguito Studio

Seducido por las sugerentes tesis de la Escuela de Frankfurt, y en especial por la *Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer, el entonces casi recién graduado de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Habana, importó las binarias nociones germanas y las dejó posar, sin más ni más, sobre el pensamiento cubano, escindiendo, creando fisuras allí donde todo parecía monolítico.

El texto de Rafael no podía llegar en momento más oportuno y eso lo embecía de cierto tufillo dinamitero. Y es que en esos años estaban predominando, públicamente, las tesis de Armando Hart, llamadas a legitimar la validez del socialismo cubano luego de la caída del Muro de Berlín y los acontecimientos de Europa del Este. La identidad nacional era defendida ahora partiendo de su tradición emancipatoria y ella garantizaría la supervivencia de la nación. Mientras, los jóvenes historiadores no solo desconfiaban y disentían de los discursos de nuestro ministro -letrado eso sí-, sino que poseían argumentos irrefutables que enrarecían un ambiente de consenso bastante extendido. Pero no existía el espacio editorial para discordias. No en ese momento. Tampoco ahora.

La idea más precisa sobre la naturaleza uniforme e incuestionable de nuestro devenir fue expuesta por Hart en el 2000: «Hay un hilo conductor en la tradición espiritual de la nación cubana del que forman parte las ideas esenciales de la política de nuestra Revolución triunfante el 1ro. de enero de 1959. Félix Varela -dijo Luz y Caballero- nos enseñó a pensar. Podríamos agregar: Luz y Caballero nos enseñó a conocer, José Martí a actuar y Fidel Castro a vencer»³.

Sin embargo, a la postre siento que Hart no solo se agenció opositores en los jóvenes investigadores, sino en el propio poder político, dado que sus ideas negaban otra de carácter casi mesiánico: según la tesis de Hart el

³ Intervención en el evento «El pensamiento de José Martí en la Revolución cubana». Centro de Estudios Martianos, 18 y 19 de julio de 2000 (material mecanografiado ofrecido por el propio autor a quien suscribe).

triunfo de 1959 constituyó una continuidad del pensamiento cubano, al menos en materia de proyectos emancipatorios, haciendo trizas lo que llamo «síndrome de Jerusalén año Cero», muy propio del discurso ideológico insular de los últimos cincuenta años, exponente de que a partir de 1959 todo se ha erigido como *causa sui*, ha salido de la nada y, paradójicamente, necesita de la historia para legitimarse.

A pesar de esa tensión prácticamente imperceptible, Armando Hart era el estudioso llamado a fundamentar la *sui generis* existencia del socialismo cubano en cada tribuna y ágora que se ofreciera. De ahí que el texto de Rafael Rojas pasara también, por extensión, de los predios esencialmente teóricos al teatro político. Un ensayo que lance el compendio siguiente no puede esperar otra cosa:

De 1792 a 1940, la racionalidad instrumental cubana recorrió cuatro fases decisivas: la del liberalismo colonial -en sus variantes reformistas, autonomistas y anexionistas-, la del liberalismo republicano de los separatistas no adscritos plenamente a la ideología martiana [], la del liberalismo notabiliario de la República mediatizada y la del liberalismo democrático formal de 1940.

Lo anterior nos conduce a la idea de que la ruptura de la moral emancipatoria con el liberalismo en 1961 fue también una ruptura con la realidad histórica de Cuba⁴.

¿De veras está todo tan despejado? ¿Dónde queda el resto de los pensadores cubanos de los siglos XIX y XX? ¿Y las polémicas? ¿Estuvo el liberalismo cubano impregnado solo de una vocación instrumental?

No tengo claro si los editores de la revista *Casa de las Américas* tenían alguna noción de que estaban soltando una bombita de tiempo o si aterrizaron o no más textos a su redacción; pero el hecho es que la polémica se detuvo justo cuando debía comenzar. Por eso, hablé en términos de promesa.

«La otra moral de la teleología de la moral cubana» es un texto reprochable en diversos sentidos, y mi primer reparo consiste en la constatación de que incurre en los mismos extremismos del discurso que pretende emplazar. Su esquema es más reduccionista y binario que el que más. Esquema al fin. Decir, como en el título, *la otra* (moral en este caso) no es más que una expresión de la más elemental lógica formal. Dejándose llevar por el desgano adorniano, que le impidió ver más allá de unos opuestos en lugar de sincretizar sus categorías (contrario a Walter Benjamin, por ejemplo), Rojas no admite la condición rizomática de la realidad y en lugar de ver un conjunto promiscuo y dionisiaco, vio dos

⁴ Rafael Rojas: Ob. cit., p. 88.

conjuntos immaculados y separados. O lo que es lo mismo, entendió que en el pensamiento cubano todo estaba muy claro y definitorio: solo debía llegar él y decir en qué moral se situaba cada uno. Pobre Kant, pobre Hegel, el de «la luz enturbiada y la oscuridad aclarada»⁵.

Además, ¿por qué *otra* y no otras morales? De hecho, ya la teoría ha estampado como legítimas otras razones. ¿Por qué a un fundamentalismo enraizado en el discurso propolítico cubano responde con otro de igual pesadez?

Cintio Vitier, en cambio, dio muestras de sentido común, o lo que Gramsci llamaría, folclor en Filosofía (sin ánimo de menospreciar, todo lo contrario). Impulsado por un «no me cojas pa' lo tuyo», refutó aquello que Rafael creía ver en el clásico de Cintio, *Ese sol del mundo moral*,⁶ y que podían convertirlo en sospechoso teórico a esas alturas de su vida. Su exhaustiva y brava defensa *versus* Rojas, tal vez provocada por cierto «miedo ambiente», le tomó demasiado tiempo espacial, creando el espejismo -subrayo, espejismo- de que iba a la zaga e impidió que desplegara una idea más interesante, y es esa que se refiere a la no linealidad del pensamiento cubano, resumida de la manera que sigue en su texto: «Así, [] no comparto la idea de que los fundadores de la moral en cuestión hayan creído nunca que la “justicia social” *se contraponen* al “beneficio individual”. Si la justicia social impide el beneficio y la plenitud del individuo, no es tal justicia; pero una cosa es el justo beneficio individual y otra el individualismo antisocial e injusto»⁷.

De este modo, Cintio, gracias a su ingenuidad teórica, se mostró más inclusivo que Rafael y salió mejor parado sin alardear tanto de conocimientos provenientes del saber contemporáneo. Por su parte, Rojas dio solo una muestra de entender la fusión, la bifurcación de las dos morales. «Así, el tardío liberalismo democrático cubano, personificado por Enrique José Varona, resultó de una singular conjunción entre los valores instrumentales y emancipatorios del siglo XIX y de la sensibilidad crítica experimentada ante la ficción de la modernidad republicana»⁸.

Con esta afirmación, Rojas no aporta algo nuevo a lo archisabido y escrito por parte de los estudiosos de la cultura cubana, salvo la utilización de los términos venidos de Frankfurt, quienes le otorgaron actualidad al asunto. Yo prefiero ver en José Antonio Saco al hombre de pensamiento andrógino, de aparentes titubeos, al pensador donde confluyen todas las dudas y aspiraciones -encontradas muchas veces- de

⁵ G. W. F. Hegel: Ciencia de la lógica, t. I, Solar/ Hachette, Argentina, 1968, p. 86.

⁶ Rafael Rojas habla de la absurda censura a que estuvo sometido dicho estudio, publicado por vez primera en México e inédito por espacio de doce años en Cuba.

⁷ Cintio Vitier: Ob. cit., p. 97.

⁸ Rafael Rojas: Ob. cit., p. 95.

la nación. Al de una metafísica sinuosa, si es que así puede existir. La encarnación de las dos morales. Al que tal vez vio con mayor claridad el imposible insular. El que siguió enseñando a pensar, como Varela, cuando este fue designado Diputado a Cortes y lo propone para que fuera su relevo en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio. El que no apuesta por la revolución, pero funda, junto a Varela también, *El mensajero semanal*, allí en los Estados Unidos de América.

«Yo pues, que he escrito contra ellas [la revolución y el anexionismo], y que volvería a escribir mañana, si fuese necesario, debo decir sin embozo, que tan enemigo soy de la revolución y de la anexión, como de las actuales instituciones que tiranizan a Cuba; y téngase entendido, que así como siento yo, sienten casi todos los cubanos, aunque muchos por temor, o guardan un profundo silencio, o aparentan lo contrario »⁹. He aquí, en pocas palabras resumida, la ambivalencia del siglo XIX cubano. Su indefinición. No obstante, es en la que sigue donde se enseña plenamente flexible y, continuando la lógica del primer capítulo, seductoramente maquiavélico y cínico: «Mientras no se sacrifican los principios políticos y morales, y las bases que sirven de fundamento a la libertad y al progreso de los pueblos; mientras las variaciones solamente recaen sobre los medios que de buena fe se adopten para lograr resultados más ventajosos; lícito es al hombre, y a veces muy meritorio, el renunciar a sus opiniones y abrazar otras nuevas»¹⁰.

Cintio posee argumentos válidos en el caso de Saco; pero ahora me gustaría llamar la atención sobre tres términos que aparecen en la primera cita y que, además de constituir una suerte de logo o filigrana en esa condición que llamamos lo cubano, pueden erigirse en el hilo conductor del presente texto: temor, profundo silencio y apariencia.

A ello, puedo agregar esa revelación orteguiana que puso en solfa las tesis de Menéndez y Pelayo sobre las culturas germánica y latina. Ortega y Gasset fue rotundo: «Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina: aquélla es la cultura de las realidades profundas, y ésta, la cultura de las superficies»¹¹. Somos latinos, ¿no? Más claro ni el agua: ¿puede lanzarse alguna objeción a la analogía existente entre apariencia y superficie?

En un pequeño ensayo escrito en tono de poscrítica dedicado a las artes plásticas en Cuba, titulado *La conjura de los fieles*, me percaté de que, siguiendo las huellas del cinismo, una se adentra en un laboratorio social con la minuciosidad del mundo, donde todo se percibe como

⁹ José Antonio Saco: Por una Cuba cubana, Casa Editora Abril, Ciudad de La Habana, 1992, p. 18.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹¹ José Ortega y Gasset: Meditaciones del Quijote, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1964, p. 82.

cuando nos enfrentamos a un *close up* u operamos con un *zoom* para terminar realizando un retrato hiperrealista de la conducta humana. Por llamarlo de alguna manera, el caso cubano se me abalanzó, provocándome no pocos desvelos.

¿Por qué en el tempranísimo 1547 Miguel Velázquez, refiriéndose a Cuba en carta al Obispo Sarmiento, escribe «triste tierra, como tierra tiranizada y de señorío»? ¿Triste tierra por ser gente sin mal, como dejara para la memoria Cristóbal Colón? ¿Triste tierra por ser tontos, indiferentes, ingenuos? ¿Triste tierra por carecer de finalidad o propósito? ¿O por la ausencia de dogma y, en consecuencia, de creencia en él? ¿Por el descreimiento? Se opone de tajo la visión de Velázquez con ese cliché de seres laxos, indolores y alegres que incluso poseemos nosotros de nosotros mismos, y contrasta frente a la estampa colombina de que la ínsula es la tierra más *fermosa* que ojos humanos han visto. La confesión de triste tierra se convierte, entonces y de repente, en una aguda observación, casi en un acertijo.

No obstante, una respuesta dictada por la razón puede ser aquella basada en la aniquilación de los nativos y, de ahí, la conmovedora expresión. Pero esta es una evidencia muy evidente, digamos, objetiva. En consecuencia, prefiero el patetismo que dicha confesión contiene, por trascender el cosmos temporal y llegar a nuestros días prácticamente en grado superlativo. Ello hace que se revista de un viso mesiánico, profético, sustantivo inclusive.

Se dice que las octavas reales en que fue escrito *Espejo de paciencia* no son gran cosa literaria. La doctora María Dolores Ortiz afirmó en el programa televisivo *Escriba y Lea* que se trata de «versos simpáticos». Y Jorge Mañach habló en términos de «balbuceo poético». El mérito radica, según los estudiosos del tema, en ser el primer poema épico escrito en Cuba y este dato es suficiente. Y en verdad, si es cierto que fuese el primero, es bastante. Fechado el 30 de julio de 1608 en la Villa de Puerto Príncipe y escrito por Silvestre de Balboa Troya y Quesada, natural de Gran Canaria, la obra en cuestión narra el rescate del obispo don fray Juan de las Cabezas Altamirano, secuestrado por el pirata Gilberto Girón.

Que el primer poema épico criollo o cubano o insular lleve por título *Espejo de paciencia* genera suspicacia; y aunque la descripción del entorno linda los bordes de una pintura paradisiaca, no deja de asirme y mostrarme aquella triste tierra. ¿No será que tanto la tristeza como la paciencia estén apuntando a la inacción, a la pasividad o al vicio? ¿Quién puede sentir orgullo de un poema que se intitule *Espejo de*

paciencia por muy excelente que fuera su factura o por muy fundacional que este fuera?

¿Estaría avizorando un extranjero a comienzos del siglo XVII lo que sería nuestro *ethos* y también *pathos*, como ya el otro lo había hecho en 1547? Hubo acción sí, pero no estamos precisamente delante de un cantar de gesta, aunque esa era la intención del autor y también del Obispo. Al final, recordamos más a Roldan y a Segismundo que a Gregorio Ramos; y si volvemos a *Espejo* se debe al mérito, puesto en solfa por algunos estudios, de haber sido nuestra primera obra literaria. Que olvidamos como cualquiera olvida el horóscopo que lo contraríe o una caracterización que no se avenga al ideal. Lo olvidamos porque en lugar de corpulencia vemos *paciencia*. Y eso avergüenza.

Para muchos es lugar común que *Espejo de paciencia* no constituye nuestra primera obra literaria sino un largo poema titulado *Florida*, escrito por el fray español Alonso de Escobedo. De igual manera, se afirma que *Espejo de paciencia* «fue una invención de los poetas del entorno de Heredia, Domingo del Monte o José Antonio Echeverría»¹², cuyo árbol genealógico pasaba por Silvestre de Balboa. Aquí nos encontramos con un doble mentis: que existe un poema antes que el susodicho *Espejo* y que este es un apócrifo, ¡ja! Esto equivale a decir que la Historia de la Literatura Cubana se ha escrito y enseñado sobre la base de una grandísima mentira por partida doble: temporal y autoral¹³. Este dato, lejos de alejarme de mi tesis, viene a subrayarla como nunca antes. E incluso, podemos inferir otra cuestión: que la generación de estos ilustres poetas del XIX pensaba en términos de *paciencia* o, al menos, la aplaudía. O, casualidad, en el momento del parto del largo poema estaban leyendo nada más y nada menos que a Aristófanes en aquel fragmento de *Las fiestas de Ceres y Proserpina* donde Agatón le responde a Eurípides: «—No esperes, por tanto, que yo me esponga en tu lugar: sería una locura. Sufre, como es natural, tu propio infortunio. Las desgracias no deben sobrellevarse con astucia, sino con *paciencia*»¹⁴.

Veamos los móviles del autor del conocido *Espejo*: «Moviome —escribió Silvestre de Balboa— a escribir la prisión de este santo Obispo la *paciencia* con que la sufrió; y por eso le puse el título que tiene, obligado de su ejemplar vida, buenas prendas y clarísima sangre»¹⁵. O: «De este prelado ilustre la *paciencia*/ Con que pasó tan áspero suplicio,/ La

¹² Ángel Esteban: *Literatura cubana. Entre el viejo y el mar*, Editorial Renacimiento, España, 2006, p. 18.

¹³ Sobre la veracidad de *Espejo de paciencia*, véanse: Cintio Vitier: *Lo cubano en la poesía*, Editorial Letras Cubanas, 1970; *Historia de la literatura cubana*, t. I, Editorial Letras Cubanas, 2002; Ramiro Manuel García Medina: *Vida de Silvestre de Balboa y Troya: El canario precursor de la Literatura Cubana*, Editorial Ácana, Camagüey, 2011.

¹⁴ Aristófanes: *Ob. cit.*, p. 23.

¹⁵ Silvestre de Balboa: *Espejo de paciencia*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1976, p. 9.

humildad, sufrimientos y obediencia./ Con que se daba a Dios en sacrificio, []»¹⁶.

¡La paciencia, la paciencia! Resulta que, más que una virtud, se convierte en cinismo creyente en la causalidad. Entonces, ¿para qué actuar? No ofendiera tanto si tal actitud no pasara más allá de la decisión individual, de un prelado por demás. Pero sucede que ese atributo de falsa sabiduría en muchos casos se ha convertido en comportamiento arquetípico del cubano: cierta mansedumbre taimada, resignación que no parece ofenderse. Horchata en las venas en lugar de sangre caliente (esto último, otro cliché). Una aptitud para sobrevivir sin demasiados estorbos en cualquier situación¹⁷. «Nuestro sol brilla implacable, el cubano es ruidoso y alegre, pero un fondo de indiferencia, de intrascendencia, de nada vital, se va apoderando de su vida»¹⁸.

Para acabar de rematar y redondear lo que he dicho, hallo que *Espejo de paciencia* es un apócrifo, que todo cuanto narra es una invención, pues ni Gilberto Girón era pirata, sino bucanero; ni el Obispo era tan santo: traficaba como el más castizo bayamés, al igual que el isleño¹⁹ Silvestre de Balboa. Retornamos al punto de partida de este ensayo: el disfraz y la mentira en la mismísima base de nuestra formación ideológico-cultural. La representación de la representación. El encubrimiento y el camuflaje como genes ordenadores, proyectistas de lo cubano²⁰. Si a ello le agregamos lo contenido en la nota 10, la hipótesis del presente texto cobra enjundia.

Nuestra pieza fundacional no lo es por haber sido la primera, ni por haber enseñado un «retrato», más que de época, natural (frutas, vegetación), sino por haber mostrado, a partir de un comportamiento tal vez intrascendente, dos de los rasgos más notables del cubano: la inercia de la que hizo gala el santo Obispo se repetirá de generación en generación hasta los días de hoy. La otra cualidad es el camuflaje o disfraz.

Soy consciente de que pudieran desmentirme con la sola reseña de Maceo y su intransigencia en la conocida Protesta de Baraguá, incluso,

¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷ Estoy pensando ahora mismo en la tesis del documental Habana. Nuevo arte de hacer ruinas, en donde se demuestra que la ruina capitalina es diferente a Pompeya, por ejemplo, o a otras ruinas clásicas precisamente porque las de aquí se encuentran habitadas y las personas se adecuan o resignan a vivir en lo efímero bajo un eterno peligro.

¹⁸ Cintio Vitier: *Lo cubano en la poesía*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1970, p. 309.

¹⁹ Así se les conoce en Cuba a los oriundos de las Islas Canarias.

²⁰ El hallazgo se lo debo a Eduardo Torres-Cuevas: «Espejo de paciencia y la paciencia del historiador», en *En busca de la cubanidad*, t. II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006, pp. 266-268. Torres-Cuevas no solo devela un hecho, sino que advierte otra falacia, de más quilates que la explicada por mí hasta ahora, y es la siguiente: *Espejo de paciencia* inaugura el mito del heroísmo bayamés mientras el descaro queda oculto en el documento.

con algunos²¹ actos más o menos enérgicos, ya escritos, ya ocurridos en los predios de la acción. Pero resulta que ahora mismo está por ver, más bien, colectivizar o socializar —pues ya muchos profesores y estudiosos lo saben—, la naturaleza de aquel hecho. Desde que era estudiante —entre los años 1986-1991— escuché decir que la mencionada Protesta fue un gesto infundado, que en efecto cabía firmar, en aquel momento, el Pacto del Zanjón, dado que nuestras huestes independentistas no podían encontrarse en estado más desvalijado y que la derrota se encontraba en nuestras narices.

Sin embargo, ¿qué pueden las deducciones de un grupo de ilustrados, incluso las estadísticas contra la valía de un mito ya instaurado? ¿Quién le dice al pueblo cubano que la Protesta de Baraguá, gesto que conjura todos nuestros valientes actos, no fue más que un aspaviento simbólico, un *performance* cínico? ¿Que la firma del Zanjón era inevitable? Veamos cómo explica este fenómeno la teoría:

La historia es el modo en que una sociedad se rinde cuentas de su pasado, decía J. Huizinga. Podría añadirse «de un cierto pasado», pues siempre se eligen, conscientemente o no, los momentos «heroicos», *i.e.*, legitimadores del presente para restaurar el pasado. Ello sería imposible de no existir el pensamiento mítico, en cuyos límites la racionalidad cartesiana carece de sentido. Dicho de otra manera, es posible saber lo que en realidad ocurrió; pero resulta hartó difícil borrar la versión míticamente fijada como válida. Figueredo seguirá eternamente escribiendo el Himno Nacional apoyado en la montura de su caballo, por mucho que racionalmente se expliquen las dificultades de tal proeza, y el General Antonio, combatiendo durante meses a los españoles tras Baraguá.

Pues el dato existe y es conocido, pero no asimilado como tal²².

¿Quién conoce el dato? Las cosas no existen mientras no se consuman: existir es ser consumido. Y esto no es un invento mío. Es solo una mezcla de paráfrasis entre la conocida máxima berkeliana de «existir es ser percibido» con la idea que expone Carlos Marx en los *Fundamentos de la crítica de la economía política* cuando explica las categorías de valor y valor de uso. No hay intenciones mercantilistas ni consumistas en mi conclusión.

Entonces, María del Pilar, autora de las citadas líneas, parece conocer el dato pero ni siquiera lo estampa en una nota al pie. Ciertó es que su libro no es de historia, sino que esta sirve de materia prima, si se quiere,

²¹ El uso de este pronombre no es gratuito. Deja la afirmación en cierta zona ambigua, des-definida, pero al mismo tiempo deja claro que no son tantos.

²² María del Pilar Díaz: *Ideología y Revolución*. Cuba, 1959-1962, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 74.

para otras reflexiones que sí vuelven sobre ella. La profesora nos deja caer, casi como quien no quiere las cosas, algo que los historiadores están loquitos por decir y están impedidos, o si lo han dicho, no ha sido publicado. Ella parece conocer esta barrera y ni siquiera habla de la Protesta sino de los meses ulteriores a la misma²³. No nos dice dónde Figueredo escribió el himno, sino que racionalmente es difícil escribir sobre una montura. Ni siquiera dice imposible. Gracias, profe, casi todos disfrutamos más lo que se insinúa y no se muestra.

El lenguaje de la teoría y la historia tiene la obligación de nombrar las cosas, posee a don concepto como esclavizador y él es analítico, no puede mariposarse, porque una de sus misiones es ser antiambiguo, le es connatural ser preciso como, a veces, lo es el lenguaje al uso y, entonces, cuando no es conveniente que sea fiel, viene la escritura andrógina o la jerga, en el caso del lenguaje; esa que se vale del tropo, de la imagen, que es sintética, para develar lo que no pudieron las ciencias sociales en tiempos de cualquier censura. Es cuando el arte, casi siempre se adelanta.

Evidentemente, el lenguaje artístico es más eficaz para esos menesteres. Entiendo perfectamente lo que sucede a María del Pilar y, tal vez, a Oscar Loyola y Ricardo Quiza, excelentes historiadores. Loyola describe los hechos bajo el prisma, impropio de él, spenceriano, es decir, positivista en sí, me gustaría tildarlo. Narra pero no juzga. No hay juicio de valor, lo cual no lo invalida —¡ojo!— en sus palabras. De hecho, la única conclusión que sí deja claro es esa que absuelve a Máximo Gómez de toda responsabilidad con respecto a la firma del Pacto del Zanjón. De todas maneras, la historia escrita por Loyola revela el carácter legítimo de este acuerdo:

²³ Luego de la Protesta de Baraguá, según una de las historias en que más confío, sucedió lo que sigue: «Trasladado el campamento de la jefatura y el gobierno a las serranías de Guantánamo, el día 23 de marzo se rompieron las hostilidades. Sin embargo, desde ese mismo día comenzaron a llegar partes de guerra de los distintos jefes cubanos que contenían una información fundamental: los soldados españoles no peleaban. Nueva táctica de Martínez Campos, las tropas colonialistas respondían a los tiros mambises con el grito de “Viva Cuba, viva la paz”, pero sin contestar el fuego de los patriotas. Era realmente difícil obligar a los soldados cubanos a que dispararan contra un enemigo que no respondía. El propio Maceo fue testigo, cerca de El Caobal, jurisdicción de Holguín, el 7 de abril, de la conducta de los españoles, quienes prefirieron dejarse diezmar por menos de cien cubanos, constituyendo ellos una fuerza de 1 500 hombres. Tal actitud mermaba considerablemente la moral combativa de la tropa libertadora. La situación dio un viraje total al día siguiente. A partir del 8 de abril, los españoles iniciaron nuevamente las hostilidades, con un elemento importantísimo a su favor: una vez pacificadas otras regiones y acogidos sus jefes al Convenio, Martínez Campos pudo concentrar gran número de soldados en las estribaciones de las sierras orientales para obligar a los mambises a reagruparse en las montañas. De esta manera se reducía el teatro de operaciones. Cada vez más españoles se enfrentaban a menos mambises, carentes de todo recurso y provisiones []. Ante el Gobierno Provisional se presentó una situación harto delicada: terminar la lucha». Cfr. Eduardo Torres-Cuevas y Oscar Loyola: Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y liberación de la nación, Editorial Pueblo y Educación, 2001, pp. 290-291. A la superioridad militar se unió el trato inusual —decente— de los españoles hacia las familias campesinas.

Para lograr la aprobación de las proposiciones de paz españolas, los jefes militares reunieron a las tropas presentes (como miembros del «pueblo cubano») y sometieron a votación el deseo de los soldados de continuar combatiendo o de acogerse a la paz. Abundantes testimonios de protagonistas de los sucesos coinciden en que la segunda propuesta tuvo una mayoría casi unánime²⁴. Investigaciones posteriores han tratado de establecer que una tercera parte decidió continuar el combate²⁵. Fuese cual fuese la versión correcta, la mayor parte de los soldados mostró su cansancio y la poca fe que le inspiraba la falta de energía de sus dirigentes. Éstos, votando individualmente, también refrendaron los criterios de la tropa. Ese mismo día, 8 de febrero, se pasó una comunicación a la Cámara dándole cuenta de lo aprobado por el «pueblo»²⁶.

Maceo, que asestaba certeros golpes al enemigo en Oriente, estaba ajeno a los acontecimientos. Pero no tenemos que hurgar tanto. Aún no he visto conclusión más lúcida que la de Cintio Vitier en *Ese sol del mundo moral* en lo concerniente a uno de los acontecimientos más paradigmáticos y legitimizados en la Historia de Cuba: la Protesta de Baraguá. «Es evidente en todo este proceso la voluntad de mantener una conducta que tuviera un valor ejemplar y simbólico, que contrapesara la desmoralización general y convirtiera la derrota en tregua»²⁷. ¿Sería esta conclusión —acaso la más «objetiva» y menos especuladora del ensayo— la que retuvo el libro por tantos años? Pudiera ser.

Supongamos que nací en otro siglo —tal vez en el XXII— y nadie puede contarme. Solo poseo los documentos y archivos que han sobrevivido. Culminando el XX cubano, esa afirmación de Cintio no deja de generar suspicacia en las élites decididoras. Mas, no es el caso ahora mismo. Los adjetivos «ejemplar» y «simbólico» son aplastantemente precisos y convierten al evento en una ficción. Repito, en un *performance*²⁸. Una ficción es una construcción, una urdimbre, y siempre va a estar distanciada del hecho que la genera, lo cual no significa que sea irreal. En este caso, la enemistad reside en la desmoralización e indignancia de las cuales eran presas las tropas mambisas, por una parte; y la

²⁴ Obsérvese que Loyola no dice que la propuesta de acogerse a la paz fue casi unánime, sino «la segunda propuesta», lo cual lleva a segundo plano el término paz que es lo importante, pero a su vez, demasiado contundente —en su versión contraria— para la historia tradicional y educacional.

²⁵ A esto le resta importancia cuando utiliza el «ha tratado».

²⁶ Eduardo Torres-Cuevas y Oscar Loyola: Ob. cit., p. 283.

²⁷ Cintio Vitier: *Ese sol del mundo moral*, Ediciones Unión, La Habana, 2002, p. 70.

²⁸ Para las personas de habla inglesa el verbo inglés to perform indica comúnmente: ejecutar, desempeñar, lograr; actuar, representar, llevar a cabo un hecho o una acción; especialmente actuar en el escenario. Y el sustantivo performance: capacidad total de realización; ejecución, rendimiento, desempeño; una representación ante espectadores, conducta. Cfr. Glenda León: *La condición performática*, Editorial Letras Cubanas, Colección Pinos Nuevos, 2001, p. 21.

intransigencia y rectitud moral de Maceo, quien se veía invadido, tocado, trascendido por una razón «divina», más que humana, por otra.

La cuestión estaría en preguntarse si puede una sustraerse de la ficción, si esta es necesaria y, en consecuencia, legítima. Ya veo en Maceo lo que en Diógenes: soberbia, orgullo, decoro, dignidad. Personalismo y voluntarismo. Diógenes *versus* Alejandro Magno. Maceo *versus* Martínez Campos. Los diferencia la indumentaria de cada uno, pues Maceo iba impecablemente vestido, según imágenes del encuentro²⁹. Ambos, por demás, obviaron las objetivísimas condiciones³⁰ que rodeaban sus actitudes, como sucede cuando los principios preceden nuestras acciones.

La varita «divina» que tocó a Maceo fue esta precisamente, la de los principios. Y ellos no se negocian. Poseen una sustancia metafísica al ser inamovibles e indiscutibles. Estaba «asistido por ese sol del mundo moral»³¹ o por la misma bravuconería que llevó a Céspedes a levantarse en armas antes de la fecha prevista por los conspiradores independentistas. «Objetivamente, no obstante la resistencia de Vicente García, los hermanos Maceo y Guillermón Moncada en Oriente, y Ramón Leocadio Bonachea en Las Villas, la guerra estaba perdida para los cubanos»³². Y continúa Cintio:

Todo esto lo sabía mejor que nadie Antonio Maceo, que sin embargo, tuvo que enfrentarse, no sólo a base de coraje sino también de lucidez, con el primer desafío del «imposible» en nuestra historia. [] Su negativa a aceptar los hechos objetivos que parecían cerrar el paso definitivamente a la Revolución, le permitió abrir una vía respiratoria a la patria. Todas las fabulosas hazañas militares de Maceo palidecen ante la pura majestad moral de la protesta de Baraguá, imagen clavada en el orgullo y la esperanza del pueblo, nueva fundación de Cuba por un acto de fe revolucionaria, conversión del fuego en semilla, puente sobre el vacío y hacia lo desconocido que ya venía al encuentro de la Isla con un nombre centelleante: José Martí³³.

Sencillamente magistral. Cintio establece una analogía entre lo que me gustaría llamar utopía postergada -que utilizaré durante todo el texto por ser una constante en la historia de la nación cubana— y el «imposible» lezamiano. El «imposible» está en Lezama porque antes había estado el «posible» en Arango y Parreño. Pero está claro que este se encuentra

²⁹ Los insurrectos vestían deshechos y «menudos pedazos».

³⁰ Repito, Maceo sí iba venciendo en el Oriente.

³¹ José de la Luz y Caballero: Aforismos y apuntaciones, Editorial de la Universidad de La Habana, 1962, p. 161 (aforismo 256): «Antes quisiera yo ver desplomadas, no digo las instituciones de los hombres, sino las estrellas todas del firmamento, que ver caer del pecho humano el sentimiento de la justicia, ese sol del mundo moral».

³² Cintio Vitier: Ob. cit., p. 70.

³³ Íbidem, pp. 61-62.

halado por aquel. El imposible es tan real, tan cotidiano, que Parreño no exigía a España, sino que hablaba siempre en términos de hasta donde sea posible, si es posible, etcétera, etcétera. La posibilidad, una categoría tan cara al existencialismo occidental del siglo XX entró a Cuba por la puerta de atrás: no es la abundancia sino la carencia la que hizo emerger dicha categoría como algo que iba a formar parte del sino insular. (Cada vez que veo esto en Parreño me da la impresión de tener delante de mí a un hombre humilde, que pide favores, a un limosnero).

Un historiador o un teórico no pueden darse el lujo de ese *affaire* poético. Mientras el «imposible» puede ser en Lezama algo que siempre he intuido como lo ambiguo o caótico, o la ambigüedad e indefinición como imposibilidad, en Historia y Filosofía el imposible es el imposible: la no realización por carencia de necesidad. Y lo no-necesario no es legítimo. Nunca sería lo mismo el leer el término imposible en Cintio a verlo en María del Pilar pues entonces, dicho por ella, se seguiría que la Protesta no es legítima. Por otra parte, Cintio jamás hablaría en términos de utopía postergada mientras un teórico se vería obligado a una recia argumentación, que no será mi caso, que no soy teórica, que estoy en el medio, que estoy en el limbo, que no soporto estar argumentando tanto, que suscribo que «no hay que pedir perdones ni permiso a nadie»³⁴.

De resultas que el acontecimiento «más glorioso de nuestra historia»³⁵, hasta bien entrado el siglo XX, se aviene más a la excentricidad *performática* de un Diógenes de Sínope o a la voluntad personal de un aguerrido independentista que a la realidad de la manigua decimonónica cubana. Expresión también de las sistemáticas rupturas entre decurso y discurso, entre axiología y la realidad real del país. Y la victoria de la Protesta de Baraguá sobre el Pacto del Zanjón se ha convertido, al menos, en el hecho más rotundo del siglo XIX que evidencia la utopía postergada en la ínsula.

Luego vendrán otras posposiciones: el año 1895 y el 1902; el 1930 y el 1952, hasta estos mismísimos días en que se posterga un debate nacional a solicitud de algunos intelectuales cubanos³⁶.

La reedición cubana de la postura diogenista hace pensar que el patriotismo no incluye el desencanto. Que siempre se debe «estar arriba», eufórico, en éxtasis. Aunque bien miradas las cosas, las letras sí se permiten esta licencia que excluye a la acción y apunta a la tristeza y depresión. Siendo así, ninguno de nuestros más excelsos pensadores,

³⁴ Vanito Caballero: «Rockacola», en CD Vendiéndolo todo, BIS Music, 1996.

³⁵ José Martí: «Al general Antonio Maceo, New York, mayo 25 de 1893», en Obras completas, vol. 2, CD multimedia, Centro de Estudios Martianos, 2001.

³⁶ Petición magistralmente expuesta por Julio César Guanche en la reunión de intelectuales efectuada en la Casa de las Américas el 30 de enero de 2007.

incluyendo a José Martí, fuera patriota. Y esta consecuencia ergotista es indemostrable de tajo.

Emilio Ichikawa habla sobre los esfuerzos realizados por los intelectuales de la República para cartografiar la moral reinante, y a esa disposición le llama «afán de diagnóstico moral»³⁷. Sin embargo, esos anhelos tenían, no ya precedentes, sino rotundas pruebas de idéntica preocupación en el siglo XIX. Pensemos solamente en Luz y Caballero, Heredia, Saco, Villaverde, Casals y ni hablar de Martí. La preocupación por la moral reinante alcanzó en ellos tanta relevancia y su producción al efecto fue tan amplia que podemos expresarnos en términos de un *plus* simbólico. Habría que pensar entonces cómo y por qué se repite esta obsesión hasta nuestros días.

Porque una cosa es cierta. No escatimaron —no ya aquellos pertenecientes a la «otra teleología», sino los más conocidos y estudiados— en denunciar «los horrores del mundo moral»³⁸, atrocidades que van desde el juego, la vagancia, los vicios en general y la hipocresía, el engaño, la doblez como atributo sustancial del cubano como respuesta a un poder venido desde fuera que se le enfrenta y hay que burlar. Actitud que más tarde se resumiría en sustantivos como oportunismo o la archiconocida expresión «doble moral». «Enfermedades morales», las llamaría José Antonio Saco al comienzo de su *Memoria sobre la vagancia en la isla de Cuba*³⁹.

En efecto, nuestros más ilustres patriotas han sido los más desencantados si por patriotismo y desencanto también entendemos la denuncia de estas aristas cínicas. Mas no solo eso: plantean, en algunas ocasiones, la necesidad de apelar a ciertos comportamientos ilícitos, moralmente hablando, para alcanzar fines más caros y puros. El cinismo se enfrenta con más cinismo.

La sacarocracia cubana explotaba muy bien las argucias de retórica y al archiconocido «el fin justifica los medios» propuso el letrado «la necesidad justifica el precepto», autoría de Arango y Parreño. De esta idea tienen opiniones contrapuestas, Saco y Luz.

Aquella célebre frase de «las leyes se acatan, pero no se cumplen» habla de esa actitud primero del criollo y luego del cubano para con el otro.

³⁷ Emilio Ichikawa: «El diagnóstico moral en la República. Nota de virtud y tradición hacia Medardo Vitier», en www.eichikawa.com.

³⁸ José María Heredia: «Himno del desterrado», en *Obra poética*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2003, p. 116.

³⁹ José Antonio Saco: *Memoria sobre la vagancia en la isla de Cuba*, Instituto Cubano de Libro, Santiago de Cuba, 1974, p. 16. «¿Puede ser opulento ni feliz un pueblo donde muchos de sus habitantes son víctimas de las enfermedades morales?».

Habla de una desobediencia y una anarquía que se dan de la manera más impúdica del mundo: «los isleños siguieron fieles a la Corona pero también al contrabando, []»⁴⁰. En última instancia, se trata de un irrespeto por la autoridad, como veremos más adelante.

Por *El Habanero*, en la pluma de Varela, sabemos que existió un «obedezco sin dar cumplimiento»⁴¹. Ese acatar sin cumplir, con el devenir del tiempo, se va haciendo más sutil, más sofisticado, pudiendo resumirse, más para la contemporaneidad, en un verso del poeta Manuel Sosa: «Estar sentado no significa participar»⁴². O, volviendo lejos, esta vez a Cecilia Valdés, «no tener rey ni Roque», que apunta ya sí, a un libre albedrío tácito y descarado. Mas lo atrevido tenía sus matices y amortiguadores. Jorge Mañach sabe adentrarse como nadie en las sutilezas de nuestro carácter, en nuestros proceder, adelantando, incluso, una diferencia entre los cubanos y españoles:

El otro rasgo cardinal de nuestro carácter es la independencia. No una independencia del tipo zahareño, y bravío, sino del plácido y evasivo. Gavinet dijo que el ideal de los españoles se puede expresar con esa frase castiza: hacer su real gana. De los españoles hemos heredado, quizás, ese espíritu; pero en nosotros asume una forma menos díscola y activa. El cubano generalmente se contenta con que no lo molestan. La libertad en abstracto le tiene sin cuidado con tal que no llegue a afectar su personal albedrío⁴³.

Cuba regalaba un espectáculo que terminó provocando una relación de optimismo/pesimismo respecto a ella, ya en el ámbito económico, ya en el moral. No he visto, en todo el pensamiento cubano del siglo XIX, algún pronunciamiento que no esté sazonado por cierta vergüenza respecto al contexto y esto no lo convierte en nihilistas, como se ha querido ver en Casal, por ejemplo. Hace que nuestra producción idearia⁴⁴ ejerza la misma fascinación que el pensamiento europeo de ese mismo siglo (Marx, Nietzsche, Schopenhauer, Freud), gracias a la ambivalencia que

⁴⁰ María de Pilar Díaz: Ob. cit., p. 98.

⁴¹ Félix Varela: «Consideraciones sobre el estado actual de la Isla de Cuba», en *El Habanero*, No. 1, 1824.

⁴² «Estar sentado no significa participar. [] El cuco es un pedante, pero sin artificios. [] Las palabras sí sobran, las palabras que carecen de paz: estar sentado no significa vitorear y cuando llegue el día todos encontrarán la solución». Manuel Sosa: «Noche velada en los ruidos», en *Utopías del reino*, Ediciones Luminaria, Sancti Spiritus, 1992, p. 16. Este libro, junto a un poemario de Jesús David Curbelo, fue Premio David 1991 y Premio de la Crítica 1993.

⁴³ Jorge Mañach: «Indagación del choteo», en *Ensayos*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1999, p. 69.

⁴⁴ Solía decir «filosófica» pero el estudio de Alexis Jardines me ha abierto los ojos al respecto. «Y a pesar de que la versión oficial presupone, sin más la existencia de un pensamiento filosófico cubano bien definido, con su tradición, su historia y su originalidad, los historiadores de las ideas son muy cuidadosos a la hora de hablar de “filosofía cubana”. Siguiendo a Medardo Vitier, la expresión usual en estos casos es “la filosofía en Cuba”, lo cual denota una suerte de estancia de la Filosofía entre nosotros. [] La utilización del giro “la filosofía en Cuba” en lugar de “la filosofía cubana” hace patente que de lo que se trata en realidad es de la recepción de la filosofía en Cuba y nunca de una filosofía autóctona». Cfr. Alexis Jardines: *Filosofía cubana in nuce*. Ensayo de historia intelectual, Editorial Colibrí, Madrid, 2005, p. II.

se generó respecto a la Modernidad. Amor/odio, indefinición a ratos, confusión, admiración/decepción: esa y no otra será la concordancia de los pensadores más caros de la insula con ella misma. Relación que creo, no es privativa ni del XIX europeo ni del cubano, sino de ciertos hombres, brillantes claro está, de espíritu parabólico y sensible. Son intelectuales amantes o cantantes de las turbulencias allí donde parece haber calma. «¡Dulce Cuba! en tu seno se miran/ En su grado más alto y profundo,/ La belleza del físico mundo,/ Los horrores del mundo moral»⁴⁵.

Porque les cuestan menos los utensilios y negros; porque gastan menos en mantenerlos y les trabajan más; por la mayor perfección de sus conocimientos en agricultura; porque tienen mejor orden y economía en sus fábricas; porque sus salidas son más libres y más protegidas; porque sus aranceles, en lugar de detener, alientan su aplicación; y últimamente, porque no están afligidos como nosotros del enorme peso de la usura⁴⁶.

Únicamente le faltó mencionar que Francia e Inglaterra eran metrópolis más inteligentes, y España, torpe para la industria. Moreno Friginals resume el aporte de Parreño como sigue:

Por lo que tuvo de influencia en el nuevo mundo intelectual del azúcar y por sus amplias repercusiones técnicas y políticas es imprescindible analizar el Discurso sobre fomento de la agricultura en La Habana. Resumidos en siete puntos, Arango planteó la superioridad de las empresas productoras extranjeras sobre las cubanas y demostró la necesidad de estudiar sus métodos. Para ello, ofreció hacer un viaje. Y vale la pena señalar que como el estudio tenía el exclusivo objetivo de robar datos técnicos a las industrias competidoras, recomienda que el viaje se haga oculto. El engaño es una norma aceptada dentro de los patrones éticos de la clase que surge. Arango sugiere que el viajero o los viajeros vayan en calidad de contrabandistas o de lo que mejor parezca para ser desconocidos⁴⁷.

También propuso el líder sacarócrata cubano que varios comisionados viajaran a Virginia y al resto de las colonias para obtener datos sobre el tabaco, y en especial a Jamaica para observar cómo era el trato de los esclavos y así evitar una sublevación en Cuba, pues según él, «el sosiego y reposo de todos mis compatriotas, el goce de las felicidades que iban a

⁴⁵ José María Heredia: Ob. cit., p. 116.

⁴⁶ Ibídem, p. 55.

⁴⁷ Manuel Moreno Friginals: El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar, t. I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1978, pp. 73-74.

conseguir estaba pendiente de un hilo: de la subordinación y *paciencia* de un enjambre de hombres bárbaros»⁴⁸.

Debe subrayarse la afirmación de Friginals en lo concerniente al engaño como rasgo de la sacarocracia, en tanto avala la tesis que ando explicando desde el capítulo anterior, aunque en este caso agregaría que no solo es patrimonio de la clase surgente, sino del criollo y del cubano en general. Y que tal atributo tiene su origen en nuestra condición de colonia y la necesidad de supervivencia. No, qué va, al negro africano no lo van a exterminar por no adorar a un judío. El negro tiene lo suyo, pero no se resiste a entrar en la Casa de Dios cristiana. El negro tolera. La tolerancia es la condición del sincretismo. La no resistencia es resistencia: otra doblez.

Recordemos que Parreño habló de paciencia del negro como garantía para la tranquilidad del blanco; pero un blanco también fue paciente —el obispo don fray Juan de las Cabezas Altamirano—, y lo fue porque garantizaba la sobrevida. Entonces, la paciencia del negro no solo garantizaba la vida del blanco sino la suya propia. De ahí que el ser paciente, más que actitud sabia, fuera también y más, una actitud cínica, una extraña resistencia: un *laisse faire, laisse passé* en aras de garantizar cierta tranquilidad y la vida.

Siguiendo con los silogismos y creyendo verdaderas las premisas, puede concluirse que el cinismo es una actitud vital, necesaria y, Dios mío, muy legítima. Aunque, como todo, sería bien visto o no en dependencia del diseño de los fines, de la necesidad.

Al tomar posesión de la Cátedra de Constitución en el Seminario de San Carlos, el 18 de enero de 1821, el presbítero Félix Varela decía jubiloso: Fácil me sería prodigar justos elogios a este nuevo establecimiento debido al patriotismo de una corporación ilustrada, [] yo llamaría a esta cátedra, la cátedra de la libertad, de los derechos del hombre, de las garantías nacionales, de la regeneración de la ilustre España, la fuente de las virtudes cívicas, la base del gran edificio de nuestra felicidad, la que por primera vez ha conciliado entre nosotros las leyes con la Filosofía, que es decir, las ha hecho leyes []⁴⁹.

El entusiasmo del Padre Varela era comprensible. Ciento noventa y tres alumnos, una cifra enorme para la época, matricularon su curso que, según testimonios, se veía, además, colmado de oyentes en los pasillos e incluso en las ventanas de su aula. Desde su cátedra el Padre Varela, en

⁴⁸ Francisco de Arango y Parreño: Ob. cit., p. 74. La cursiva es mía.

⁴⁹ «Discurso pronunciado por el presbítero don Félix Varela, en la apertura de la clase de constitución, de que es catedrático (1820)», en CD Orígenes del pensamiento cubano (hasta 1868), vol. I., Biblioteca digital de clásicos cubanos, Casa de Altos Estudios don Fernando Ortiz.

tanto ordenador o administrador de conocimientos, trató de hacer añicos la escolástica, divulgó el Contrato Social de Rousseau e imprimió un vuelco radical a los estudios filosóficos en Cuba⁵⁰, haciendo realidad las aspiraciones que con tanta vehemencia enunciara José Agustín Caballero, desde 1795, en su discurso «Sobre la reforma de estudios universitarios». La aversión de este maestro hacia la escolástica —y creo que a la filosofía en general— se constata en su crítica al discurso vacuo —que llamó ergotista— en el «Discurso filosófico» publicado en el *Papel Periódico de la Havana* (1798). Dueño de una impecable y legible prosa, nos dice el creador de la *Filosofía Electiva* en aquella publicación periódica:

Cómo revolvía todo el universo y lo sujetaba al discurso! ¡Experiencia! Lo mismo era oír la nombrar que cerraba y apretaba los ojos hasta arrugarlos. Pero los abrí al fin, y la vi con tiempo; me avergoncé mucho de no haberla visto antes. Deserté de las banderas del engaño, y pasé a las de la verdad, y mis discípulos mismos pusieron a la puerta de mi estudio el siguiente epitafio que quisiera yo poder fijar a la puerta de cada uno de los ergotistas de esta Ciudad⁵¹.

Caballero se está refiriendo a las discusiones bizantinas, donde el *ergo* (luego, entonces) es necesario en la construcción de un silogismo. Pero la expresión no solo alude a ese ejercicio formal y escolástico, sino que se extiende al campo entero de la metafísica, renegando así de la especulación.

Discurso y engaño son más compatibles de lo que suponemos. El Varela que habló, por ejemplo, de la «regeneración de la ilustre España» en su alocución inaugural es el mismo que desde su cuarto de trabajo, o simplemente en el patio del Seminario de San Carlos, predicaba el amor a la patria y la necesidad de aguzar la inteligencia para servirla mejor. Si desde la cátedra enseñaba el texto constitucional, fuera de ella ayudaba a pensar las bases teóricas de la soberanía del pueblo, de las libertades individuales y colectivas.

⁵⁰ Nótese que hablo de enseñanza y estudios, no de aportaciones filosóficas. De la misma manera y facilidad con que impartió el pensamiento francés, censuró el alemán, lo cual dice mucho de su interés en Filosofía. «Ni el propio Medardo Vitier, nuestro gran e incomparable historiador de las ideas en Cuba, ha podido encontrar algo filosóficamente significativo en Varela: “En esencia —nos dice— el mensaje de Varela fue metodológico, sin que pretendiera en ello originalidad”». Cfr. Alexis Jardines: *Filosofía cubana*, p. 18. Más adelante es más específico: «El lector podrá formarse su propia opinión tomando en cuenta estas valoraciones que el mismo Varela hizo de Kant: “ha embotado y sumido en profundo sopor a una multitud de brillantes talentos y ha corrompido a muchísimos corazones generosos y buenos”. En una primera lectura estas palabras de Varela resultan chocantes, ofensivas. Pero cuando se vuelve sobre ellas se nos presentan más bien como delirantes y terminan inspirando lástima. Es la lucha del provincianismo mediocre contra el genio universal», *Ibidem*, p. 19.

⁵¹ Isabel Monal y Olivia Miranda: *Ob. cit.*, p. 114.

Vemos en él al primer disidente visible de las ideas tenidas por consensuadas. De ellas, la más conocida tal vez sea el elogio de los ilustres cubanos a la estancia inglesa debido a la Toma de La Habana y que en la actual enseñanza se toma como hito. Se dice que Cuba no volvería a ser la misma y que cambió para mejor. Se habla de mutaciones en la conciencia del criollo y se menciona como uno de los grandes acontecimientos encontrados en la base de la formación de la nacionalidad cubana. Y yo me lo creo; Varela, no. Súbitamente se sitúa en el bando opuesto, el que culpa a Inglaterra de todos nuestros males. ¿Y España?

En el artículo «Consideraciones sobre el estado actual de la isla de Cuba», publicado en *El Habanero* (1824), habla claramente de independencia; sin embargo, no expone argumentos directos contra la metrópoli; aun cuando en esa fecha ya se encontraba en el exilio: «Es, pues, evidente que la riqueza de la Isla debe retrogradar a pasos gigantescos y que con la *santa apatía* la muerte sería por consunción, si no hubiera quien la abreviase»⁵². Si retornamos al primer capítulo, no es difícil apreciar que Varela se está refiriendo al cinismo cubano, a esa actitud que se disfruta —vive— en su *apatheia*, en su indiferencia aquí venerada, intocada e incuestionada por santa. El cubano —lo cubano— corteja siendo apático, desdeñoso. Tal desprecio se traslada en primer lugar, hacia la política o lo que equivaldría a decir, a su destino en tanto nación:

Es preciso no perder de vista que en la isla de Cuba no hay *opinión política*, no hay otra opinión que la *mercantil*. En los muelles y almacenes se resuelven todas las cuestiones de Estado. [] lo demás queda para entretener las tertulias (cuando se podía hablar), pero no produce ni un verdadero efecto político. Las sociedades secretas de que tanto se teme han sido insignificantes en este punto. La mayor parte de los asociados, después de haber hablado en ellas con acaloramiento, llegan a sus casas, y ya todo paró; nada queda sino el deseo de que continúen los goces⁵³.

¡Qué ironía! Es muy probable que en realidad el presbítero no haya leído a Kant y lo vetara impulsado por una tercera opinión, refractado. Pero justo en este punto el alemán le hubiera sido muy útil cuando se refiere a la nulidad y carencia de valor de la vida si solo se aprecia en ella «lo que se goza»⁵⁴. Por otra parte, Varela se queja de la falta de instituciones o de la ausencia, en las existentes, de un serio debate sobre los

⁵² Isabel Monal y Olivia Miranda: Ob. cit., p. 282.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Enmanuel Kant: Ob. cit., p. 266. «Ese valor es menos que nada, pues ¿quién querría entrar de nuevo en la vida, bajo las mismas condiciones, o según un plan nuevo, trazado por él mismo [], pero arreglado solo para el goce? Se ha mostrado [] el valor que tiene la vida a consecuencia de lo que encierra en sí [] que consiste en lo que se hace (no solo en lo que se goza) []».

derroteros de la Isla, invalidando, de paso, la conspiración como un medio efectivo para llevar a cabo algunos cambios, lo cual resulta, históricamente hablando, inexacto, pues fue de las logias, precisamente, de donde emergió la casi totalidad de nuestros patriotas.

«Es preciso no equivocarse. En la isla de Cuba no hay amor a España, ni a Colombia, ni a México, ni a nadie más que a las cajas de azúcar y a los sacos de café. Los naturales y los europeos radicados reducen su mundo a su Isla, []»⁵⁵. La observación del presbítero es excelente. Se nota cierta analogía, en su afligida declaración de insularidad, con un feudo, con una aldea: «Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea»⁵⁶, repetirá José Martí en Nuestra América. Reprocha Varela el mercantilismo fenicio sin propósitos y la falta de cultura política. Sus palabras generan en mí la imagen de Cuba como un gran almacén. Y no hay metáfora en lo que digo. No obstante, aquel depósito de mercancías alude, de paso, a la inexistencia de ideales. Jorge Mañach, en el siglo XX, se refiere al sentimiento de actualidad —de lo presente— que primaba en Cuba sobre lo trascendental:

La satisfacción presente es lo que importa. De ahí una mezcla peculiar de virtudes y defectos: nuestra liberalidad, nuestro hedonismo, cuanto hay de ingenuo en nuestra malicia y de dócil en nuestra indisciplina, lo susceptible que somos al halago y la censura aparentes, nuestro indiferentismo hacia las empresas de cierta trascendencia, nuestro afán utilitario a despecho de nuestra largueza, y, en fin, todo nuestro choteo⁵⁷.

En las citas anteriores puede notarse el germen de aquel prejuicio para con el dinero y las relaciones monetario-mercantiles en general que ha estado marcando las difusas y movedizas fronteras entre las razones instrumental y emancipatoria dentro de las vertientes ideológicas de la Isla. Esa idea, que para nada está en ciernes en Varela, se resumió mucho después, en la República, con aquel eslogan político que acompañara al gobierno de Chibás: «Vergüenza contra dinero». Solo que este, enunciado al fin, es excluyente hasta la médula. Esa dicotomía, atendible únicamente en el plano formal, se ha convertido en la médula espinal o hilo conductor que delimita las diferentes posturas éticas en Cuba. Se ubica en el plano de las moralidades (emancipatoria e instrumental). Pero se trata de una construcción, una ficción que no tiene su correlato tácito y fiel en el ideario y la praxis insular. Ese enfrentamiento entre virtud y dinero le debe muchísimo, además, a las

⁵⁵ Félix Varela: Ob. cit., p. 283.

⁵⁶ José Martí: Nuestra América, Casa Editora Abril, Ciudad de La Habana, 2001, p. 17.

⁵⁷ Jorge Mañach: Ob. cit., pp. 68-69.

filosofías postsocráticas; y su anclaje aquí en la Isla constituye una versión o reedición de las ideas griegas, sobre todo las del cinismo.

Prosigue el presbítero: «¿Qué deberá pues hacerse? He aquí lo que nadie ignora y todos preguntan. Para la ignorancia afectada la mejor respuesta es el silencio»⁵⁸. Varela no menciona la torpeza española ni algo que se le parezca. ¿Por qué? ¿Estamos hablando del mismo Varela que asumió la Cátedra en San Carlos, ponderando a la metrópoli? Y si evidentemente no era el mismo, e incluso estaba sufriendo esa condición más que geográfica llamada exilio, ¿no estamos acaso ante la reedición del *modus operandi* o ante la recurrencia del ardid simulacional conocido como «es de ti; pero no, contigo»?

Debo formular la pregunta precisa, si no exacta para que la respuesta no se aturda: ¿Estamos en presencia de una política de enmascaramiento en el discurso? Parece que sí. Indudablemente, sí. La misma operatoria construida por él y por Saco cuando hablaron de extinguir la esclavitud y no de abolirla. La extinción no era palabra común en las querellas políticas y podía pasar sin ser necesariamente identificada con el abolicionismo, de estirpe inglesa. Aquella podía entenderse como algo natural. De la misma manera que las especies evolucionan, por ello se extinguen o no: o sea, la extinción, en puridad, no comprende una acción política. Y la censura no se percató de la trampa lingüística. Torres-Cuevas califica a Saco como «abolicionista encubierto»⁵⁹, afirmación que valida la tesis del presente ensayo. Más aún, resulta curioso el hecho de que los mismos denunciadores de una sociedad que se mueve bajo la coraza de un eterno disfraz, echen mano a igual recurso.

No solo eso. Varela, por su parte, está denunciando, al tiempo, la «santa apatía», ese estado que resumimos en actitud cínica, y puede que también señale al goce, en cierta medida. De todas, resulta interesante: se recurre a un método cínico para enseñarnos que hay cinismo y remata, Varela también, hablando de silencio. Es un silencio necesario, *okay*, pero silencio. Necesario es aquí un adjetivo, no sustancia. Es lo mismo que siempre se está negando: el tema de los fines y los medios, de las necesidades y el precepto. De, en última instancia, la bifurcación de lo instrumental con lo emancipatorio.

Cómo dosificar la pasión, contener el ardor patriótico, mostrando y no mostrando. Argumentar sin ofender. En definitiva, cómo hacer más eficiente el discurso. «Enseñar en pensar» y no, como piensan muchos, a pensar. Cómo hacer más pensable el objeto del pensar. Ese y no otro era el propósito de Arango y Parreño, quien también habló de Patria, allá en

⁵⁸ Félix Varela: Ob. cit., p. 283.

⁵⁹ Eduardo Torres-Cuevas: En busca de la cubanidad, t. II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006, p. 136.

1792. Debe observarse el contexto en que nació la vocación de ambos: ni pensar que Parreño fuera independentista frente a la madurez que iba ganando Varela. En un lapso de veinte años Cuba y el continente americano vivieron acontecimientos tan radicales que valen lo que un siglo, aunque esta Isla daba pena:

Gobernando la Isla el excelente general don Francisco Dionisio Vives, La Habana era otra *Corte de los Milagros*. La ciudad de intramuros se hallaba infestada de asesinos, ladrones y rateros. Inmenso garito, más de dos mil personas vivían del juego [].

Las atenciones de su gobierno (de Vives) redujéronse a la vigilancia política, dejando que viniera tras de él quien pusiera coto a los vicios sociales. Por esta causa vemos encomendada a su sucesor Tacón la obra magna de cambiar el aspecto de La Habana, lo mismo material que moralmente. Entonces nació la policía⁶⁰.

A todo este orden de cosas Saco lo diagnosticaba como «enfermedades morales» y veía en ellas la imposibilidad de que algún pueblo fuera «opulento» y «feliz». La hasta ahora insuperable *Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba*, junto a la novela *Cecilia Valdés*, son dos volúmenes indispensables a la hora de imaginarnos la época. José Antonio Saco sistemáticamente habla de apariencias, ocultamiento y de «ociosos encubiertos», poniendo los puntos sobre las íes y criticando la indolencia y apatía.

[] cuando la ley entra en lucha abierta con las ideas de honor o de infamia que se han formado los pueblos, y no las combate con otras armas que las de su autoridad, aquéllas por desgracia siempre quedan triunfantes. La ley en tales casos debe proceder con cautela, debe caminar a su fin por sendas tortuosas, valiéndose de medios indirectos, [].⁶¹

La relación entre medios y fines se repite en él, como vimos en la página 47. No había más opción para una sociedad corrupta y sibarita hasta la médula.

Que nada de lo que aquí se traza a grandes rasgos estaba prohibido o no más que tolerado por las autoridades constituidas, se desprende claramente del hecho de que los garitos en Cuba pagaban una contribución al gobierno para supuestos objetos de caridad [] La publicidad con que se jugaba al monte en todas partes de la Isla

⁶⁰ Cirilo Villaverde: *Cecilia Valdés*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1977. Fragmento de la nota al pie No. 2, pp. 56-57. La cita pertenece a Álvaro de la Iglesia.

⁶¹ José Antonio Saco: Ob. cit., pp. 59-60.

principalmente durante la última época del mando del capitán general don Francisco Dionisio Vives, anunciaba, a no dejar duda, que la política de éste o de su gobierno se basaba en el principio maquiavélico de corromper para dominar, copiando el otro célebre del estadista romano: *divide et impera*. Porque equivalía a dividir los ánimos, el corromperlos, cosa que no viese el pueblo su propia miseria y su degradación.⁶²

Tan exacto que no parece un fragmento de novela, sino una lección de politología. Porque esta vez era Villaverde en *Cecilia Valdés*. «Pan y circo» como método de entretenimiento y distanciamiento de los problemas reales que agobian al ser humano.

Saco apela al fomento, al cultivo de la virtud en una operación que no deja de ser sospechosa al estar alentada por un interés pragmático⁶³. Al menos eso intuyo; y aunque fuera fundada esa intuición, de eso se trata, de un Saco ambivalente pero resuelto. O sea, no somos prósperos porque no somos virtuosos. Interés que veremos, con más énfasis, por ejemplo en Martí, quien proponía vivir conforme a la virtud, asemejándose al Diógenes que promulgaba vivir conforme a la naturaleza, o a los propios estoicos, que sí tenían a la virtud en el centro de sus aspiraciones. Sin embargo, Saco no era precisamente pragmático, no en la cuerda de un Parreño, ni tan idealista como Varela, aunque a los tres les doliera Cuba de manera entrañable. Cintio Vitier lo resume como sigue:

Saco enriqueció enormemente la cultura sociológica y política de las minorías ilustradas de la Isla y llegó a ser un símbolo del patriotismo reformista clamando en el desierto, pero no se insertó en esa poesía de la conducta que es la eticidad creadora de nuevas imágenes para el pueblo, precisamente porque no creyó en él, aferrado como estaba al maniqueísmo de blancos y negros, y al temor, latente siempre en su clase, de que se produjeran en Cuba los sucesos revolucionarios de Haití⁶⁴.

No caigamos en equívocos: sus escritos eran de corte sociológico, sí, pero no al estilo del positivismo de Comte y Spencer, a pesar de que los tres escribieron en el mismo siglo. La prosa del cubano supera con creces a los europeos y se acalora arropado en su propia condición; por eso dejó bien claro cuál debía ser su epitafio: «Aquí yace José Antonio Saco, que no fue anexionista, porque fue más cubano que todos los anexionistas».

La reflexión de Cintio es bella, pero imprecisa. El hecho es que Saco no admite el estanco, la taxonomía. No existen diferencias a nivel de discurso emancipatorio si comparamos la prosa de que hace gala en su

⁶² Cirilo Villaverde: *Cecilia Valdés*, t. I, Editorial Letras Cubanas, Ciudad de La Habana, 1982, p. 90.

⁶³ Sin hablar del racismo evidente en su Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba.

⁶⁴ Cintio Vitier: *Ob. cit.*, p. 25.

también *Estudio sobre la esclavitud*, con Varela, e incluso, con Martí. Es casi mesiánico, lo cual es propio de toda arenga emancipatoria e inclusivista, o lo que es lo mismo, de los códigos ideológicos de un populista.

Gaspar Betancourt Cisneros, por ejemplo, no creía lo que Cintio. Confiaba mucho en lo que Saco pudiera opinar y no solo él, sino aquellos patriotas ilustrados, aunque no compartieran sus ideas. Todos esperaban con ansiedad sus escritos contra el anexionismo, a pesar de que los esperadores eran anexionistas, y se pasaban, de manera *underground*, sus textos y folletos. Era considerado algo así como el necesario, el que todos aguardan.

Contexto, no perder de vista el contexto como guía de nuestro acercamiento al anexionismo, sobre todo, ese que no era tan fundamentalista. Sinuoso, como se aprecia en las cartas que Gaspar Betancourt Cisneros le escribía a Saco. Padezco la convicción de que el anexionismo del camagüeyano era tan ¿ilegítimo? como legítimos eran sus argumentos contra España. Luego, ¿qué hacer? Claro que aquí se plantea un problema que se aferra a la lógica formal, a esa de A o B: si la metrópoli no, entonces, el vecino. No había en él una tercera opción: la que verían clara, como el «hilito de agua franciscano», las logias masónicas de los sesenta, las mismas de cuyo seno emergieron los líderes independentistas de 1868 y que —¿ironía?— escogieron el estandarte izado por Narciso López en Cárdenas —quien sí era expresamente anexionista— como nuestra insignia nacional, en lugar de escoger el estandarte que presidió el grito de independencia en Demajagua, auspiciado por Carlos Manuel de Céspedes.

Según puede intuirse, no es tan fácil. Hemos vertido juicios radicales sobre posturas ambivalentes. Hemos sido jacobinos justo con los proyectores de la Enciclopedia francesa en Cuba. ¿Quiénes somos para juzgar a distancia? ¿Qué nos enviste del derecho divino que permite reprochar las siguientes palabras?:

Te comprendo, y ya quisiera que los dos nos viésemos ciudadanos de una nación independiente y libre [] Pero entendámonos y convengamos en que primero es la patria que las vanidades de la nacionalidad, que el tiempo puede satisfacer, quizás con usura. [] ¿Cómo podríamos nosotros primero conquistar nuestra independencia, y después sostener un gobierno libre? La anexión, Saco mío, no es un sentimiento, es un cálculo; es más, es la ley imperiosa de la necesidad, es el deber sagrado de la propia conservación. España no puede protegernos ¿qué digo? España tiene que sacrificarnos a los intereses de la Europa, []. Y si éste es un hecho, ¿qué debe resolver un cubano previsor? ¿Hemos de estarnos tendidos a la bartola y aguardando a que la Europa se arregle, o

España acabe de desarreglarse para recibir el decreto que nos destinen []? ¡No, carai! Esto sería imperdonable, []. Si es preciso salvar nuestro país de la tempestad que le amenaza; si queremos marchar en las vías de la civilización y el progreso; si queremos ser libres y vivir entre hombres libres; si en fin necesitamos de una patria donde criar a nuestros hijos y legarles nuestros huesos, preciso es separarnos de España bajo cuyo Gobierno nunca, jamás, se formará el cubano verdadero⁶⁵.

Gaspar Betancourt Cisneros se apropia de la máxima sacarócrata de que la necesidad justifica el precepto al ver la anexión como un trámite matemático, como un paso, en ese momento indispensable para la emancipación. Hasta aquí puede ser lógico, pero no la división que establece entre patria y nacionalidad, sin percatarse de que una —la segunda— es condición de la otra, algo que Saco sí conocía muy bien y además Martí, quien invierte la relación y habla de vanidad para referirse al terruño, al espacio físico del aldeano y al falso nacionalismo, que no nacionalidad.

Evidentemente, el camagüeyano está identificando patria con poder político independiente, consecuencia tal vez de sus lecturas de los ensayos franceses: Tocqueville, Chevalier, Bastiat Quizás, el haber comprendido esa correlación vital entre patria y nacionalidad, y entre estas dos y nación, hubiera llevado a Betancourt Cisneros por otros caminos. Pero ahí radica la riqueza de la historia: en su naturaleza rizomática y poco dada a la fácil y simplona clasificación. Máxime cuando esta operación se realiza *a posteriori*, mediada por los vicios y manías políticas, por la representación de las representaciones.

A la distancia de más de un siglo somos más robustos a la hora de enjuiciar —creo que sin derecho— el anexionismo del XIX que sus propios contemporáneos. ¿No estaban alados también por un telos legítimo, el de la emancipación, en última instancia? Esa abdicación de la nacionalidad, del «sitio donde gustamos las costumbres, las distracciones y demoras de la suerte», tal y como la concibió Eliseo Diego, ubica a Gaspar Betancourt Cisneros en el camino de ese atributo posmoderno llamado globalización; ese que afirma, siguiendo a Clifford: no sé de dónde eres, sino a dónde vas y de dónde vienes, reseñado en el primer capítulo a propósito de Diógenes y su vocación globalizante. «Yo vengo de todas partes, y hacia todas partes voy»⁶⁶. ¿Era el Maestro un abdicante?

⁶⁵ Isabel Monal y Olivia Miranda: Ob. cit., pp. 460-461.

⁶⁶ José Martí: «Yo soy un hombre sincero», en Obras completas, vol. 16, CD multimedia, Centro de Estudios Martianos, 2001, p. 63.

Significa que el anexionismo —que hubo dos, básicamente—⁶⁷ no era una tendencia de la cual había que huir despavoridos o a la que destruir, haciéndola cenizas. El siglo XIX cubano no lo entendió así. La organicidad de ambos lo hacía, si no atractivo, al menos comprensible, pues se trata del siglo de la búsqueda y de las tomas de partido respecto a opciones políticas. Varias realmente. En pocas palabras, la relación de los no anexionistas con los que sí defendían ampararse en el *yankee*⁶⁸ para salir del mal gobierno español, estaba asentada en un trato de respeto, porque no se trataba de opuestos sino de contrarios; y no entender esta diferencia filosófica cuesta caro, al menos, a la hora de tasar nuestro patrimonio cultural e intelectual.

No obstante su radical epitafio —¿quién ve titubeo en tal declaración? Al menos vemos polemizar al pensador, insistir en sus puntos de vista—, Saco pero nos legó una sentencia «peligrosa» en manos de extremistas: al decir que no era anexionista porque era más cubano que los anexionistas, estaba diciendo que los anexionistas no eran cubanos o que lo eran a medias. En su afán de no dejar lugar a dudas, estableció una delicada relación de exclusión que provenía más del fervor que de cierta jugada política.

El patrimonio simbólico de aquella inscripción desborda al mismo José Antonio Saco. No en balde es lo que comúnmente se cita en los estudios sobre pensamiento cubano cuando se le menciona. ¿A qué figura o imagen se refería Cintio que faltaba a Saco, si forzados por esa dicotomía (cubano *vs.* anexionista) se ha debatido nuestra existencia hasta la actualidad, o nuestro derecho a ejercer el criterio, que es prácticamente lo mismo? Claro que Saco no era un estratega, ni le urgían los trueques fenicios a nivel de imaginario ideológico para lograr la unidad de todos los cubanos, como sí sucedió posteriormente en Guáimaro y luego en Martí, mucho más flexible que aquellos que vinieron detrás.

La rica ambivalencia que le provocan a José Martí los anexionistas cubanos se puede percibir claramente en una «Carta abierta a Néstor Ponce de León». Es un bello poema cuidadosamente censurado⁶⁹ por la edición de las *Obras Completas* de José Martí realizada por la Editorial Ciencias Sociales, donde éste se excusa, aunque no piense como ellos, de haberle dicho «viles» a los anexionistas. La reconciliación con «las ideologías cubanas» avanza paso a paso con la madurez intelectual de nuestro tiempo: casi habiéndose ganado en el empeño por que no se

⁶⁷ Los que pensaban en el modelo de democracia americana y los que seguían las aspiraciones de los esclavistas del sur norteamericano, más reaccionarios al postular la clara anexión de Cuba a sus territorios.

⁶⁸ Coqueteo evidente con Mark Twain y el habla popular cubana.

⁶⁹ No existe tal censura. El texto puede leerse en el volumen 16 de las *Obras completas* publicadas por la Editorial Nacional de Cuba, en 1964, y por Ciencias Sociales, en 1975 y 1991. (N. del E.)

consideraran «flojos» a los autonomistas, ya empiezan a salir voces que reivindicán la cubanía del anexionismo⁷⁰.

En realidad Martí no se excusa. Niega que haya dicho «viles» al referirse a los anexionistas. Ciertamente, es un hermoso poema, y además de reconocer, a su manera, la legitimidad del anexionismo, nos lega uno de los postulados más ecuménicos y civilizados de su pensamiento: el respeto al que disiente.

A mi señor Néstor Ponce de León: Viene a decirme Capriles/ Que alguien dijo en Broadway/ Que en mi discurso exclamé:/ «¡Los anexionistas viles!»/ ¡Bien, y con mucha razón/ Me mandó usted el recado/ De tenerme preparado/ El espinudo bastón! Miente como un zascandil/ El que diga que me oyó/ Por no pensar como yo/ Llamar a un cubano «vil». Viles se puede llamar/ A los que al lucir el sol/ Del Diez, con el español/ Fueron, temblando, a formar. Los que al hombro los fusiles,/ Negra el alma y blanco el traje,/ Ayudaron al ultraje/ De su patria — éstos son viles. Vil viene bien, y no menos,/ Al que por la paga vil,/ Mata el ánimo viril/ Entre los cubanos buenos. Pero el que duda —¡yo no!/ ¡Yo no dudo! —que su tierra/ Puede después de la guerra/ Vivir con paz y con pro; Al que comparte la fe—/ La fe que yo no comparto—/ En el cariño del parto,/ Que pudo ser y no fue; Al que piensa —¡yo no pienso/ Así! —que, en tanto desdén,/ Es dable un inmenso bien/ Sin un sacrificio inmenso; Al que, por odio a la guerra,/ Prefiera —¡yo no prefiero!—/ El comerciante extranjero/ A la virtud de su tierra; Ese, ¡quién sabe si arguya/ En vano! ¡si en la mar fia!/ Pero si su tierra es mía,/ También es mi tierra suya. Y puede, de igual derecho,/ En brazos de otro soñarla,/ Como sueño en conquistarla/ Mano a mano y pecho a pecho./ ¡Qué dijera yo de aquel/ De opinión diversa, si/ Me llamara vil a mí/ Por no opinar como él! No hiero al mismo español,/ de quien la sangre heredé./ ¿Y fratricida heriré/ A mi hermano en pena y sol?/

A mis hermanos en pena/ No los he de llamar viles,/ Los viles son los reptiles/ Que viven de fama ajena. Todo esto es muy simple, todo/ Es que nos daban por muertos/ El Diez, y al vernos despiertos/ Cierran el paso con lodo.

¡Pero quisiera ver yo/ Frente a frente al zascandil/ Que dice que llamo vil/ A mi hermano y que me oyó! Donde no nos puedan ver/ Diré a mi hermano sincero:/ «¿Quieres en lecho extranjero/ A tu patria, a tu mujer?»

Pero enfrente del tirano/ Y del extranjero enfrente./ Al que lo injurie: «¡Deténte!»/ Le he de gritar: «¡Es mi hermano!» En la patria de mi amor/ Quisiera yo ver nacer/ El pueblo que puede ser,/ Sin odios y sin color.

⁷⁰ Emilio Ichikawa: «Cuba es la noche», en www.cubaencuentro.com

Quisiera, en el juego franco/ Del pensamiento sin tasa,/ Ver fabricando
la casa/ Rico y pobre, negro y blanco.

Y cuando todas las manos/ Son pocas para el afán,/ ¡Oh, patria, las
usarán/ En herirse los hermanos! Algo en el alma decide,/ En su cólera
indignada,/ Que es más vil que el que degrada/ A un pueblo, el que lo
divide.

¿Quién con injurias convence?/ ¿Quién con epítetos labra?/ Vence el
amor. La palabra/ Sólo cuando justa, vence. Si es uno el honor, los
modos/ Varios se habrán de juntar:/ ¡Con todos se ha de fundar,/ Para
el bienestar de todos!

Su Martí.⁷¹

Aplastantemente brillante. Martí continúa la tradición inclusivista y
agramontina de la Asamblea de Guáimaro, en la que por tres razones
básicas se aprobó la bandera de Narciso López como nuestra insignia
nacional. El anexionismo decimonónico aportó nada más y nada menos
que nuestra insignia nacional. Para estar a tono con lo que he dicho, no
deja de ser un gesto dudoso, ¿cínico?

Nuevamente el historiador deja caer el hecho pero no lo explica. Oscar
Loyola, por ejemplo, menciona el acuerdo sugerido por Zambrana de que
una vez reunida la Constituyente, ondeara el estandarte de Céspedes
junto al de Narciso López, concesión que se haría para desagaviar al
Padre de la Patria. Lo que sí no argumenta es el porqué de la decisión, si
los colores eran los mismos —inspirados en la francesa, por supuesto— y
la estrella está ubicada en idéntica posición.

De todas maneras, los historiadores poseen sus respuestas. El primer
motivo trasciende cualquier interés gremial y parcelario para ubicarse en
un escenario macro y es ese que concierne a la unidad de todos los
cubanos para lograr la independencia más allá de credos políticos. Este
propósito, que implica a los fines y los medios, es decir, el desprejuicio
con que se admite una bandera de raíz anexionista, se apoya en un
segundo argumento y es aquel que respeta a la tradición de lucha,
protagonizada por el anexionismo, antes de 1868. Se había derramado
sangre cubana bajo el estandarte de Narciso López, sobre todo
camagüeyana, cuya presencia era mayoritaria en Guáimaro. La tercera y
última explicación concierne directamente al diseño de la bandera. Como
lo explica Oscar Loyola, cuya descripción de la enseña nacional es
insuperable, deben tenerse en cuenta ciertos factores que rozan con el
misterio y las claves que rodean las prácticas ocultas. Es menester

⁷¹ José Martí: «A Néstor Ponce de León, N. Y., 21 de octubre de 1889», en Obras completas, vol. 16, CD multimedia, Centro de Estudios Martianos, 2001, pp. 354-358.

recordar que la mayoría de los próceres independentistas cubanos y americanos pertenecían a logias masónicas.

El 19 de mayo de 1850, día en que Narciso López ocupaba la ciudad de Cárdenas, se enarboló, por primera vez, la que llegaría a ser nuestra enseña nacional. Durante 19 años simbolizó las actividades anticoloniales. [] José Martí expresó que la sangre derramada por la independencia *saneó* de su dudoso origen la bandera que se cubriría de gloria en los campos de batalla. El simbolismo plasmado en ella le dio trascendencia revolucionaria y permitió se identificasen los ideales perpetuos de la nación cubana. López, que era masón, conocía el simbolismo revolucionario, republicano y humanista, por ello los incluyó en la enseña nacional. Su concepción distancia a esta enseña de la norteamericana al plasmar no solo las ideas de libertad sino también las de igualdad y fraternidad que inspiraron a la Revolución Francesa. El triángulo equilátero [] es la figura geométrica perfecta por tener sus tres lados y sus tres ángulos iguales, lo cual significa la igualdad entre los hombres. Los tres colores (blanco, azul y rojo) son los de la revolución y, en la connotación latina, se asocian al tríptico revolucionario francés de *libertad, igualdad, fraternidad*. [] Por último, la estrella de cinco puntas —una de éstas orientada al Norte para indicar estabilidad— expresa el equilibrio entre las cualidades morales y sociales que deben tipificar al Estado y significa el *astro que brilla con luz propia*, es decir, el Estado independiente. De tal modo, la estrella simboliza la libertad; el triángulo, la igualdad; y las franjas, la unión, la perfección y la fraternidad. Todos sus símbolos se corresponden con la perfección: el *tres*, las franjas azules; el *cinco*, el total de franjas; y el *siete*, la suma del triángulo, la estrella y las cinco franjas. [].⁷²

Luego, el acuerdo tomado por la Constituyente de Guáimaro reinserta el anexionismo, de manera atractiva, en el debate ideológico de la cubanidad, dato que obvia Rafael Rojas cuando habla de la «otra moral de la teleología cubana». Serían, para ser precisos, otras morales, siempre plurales.

Con el referente del «dudoso» origen de la bandera —recelo ya presente en Martí— no niego que la decisión de 1868 provocara cierta suspicacia en mí, pero algo me decía que la explicación no podía ser aquella que marcara a los camagüeyanos como básica y mayoritariamente anexionistas en tal asamblea; pues de ser así, el gesto, todo él, se vestiría de cinismo. Hay, como hemos visto, varias y legítimas razones que nos obligan a volver, tasar, revalorizar e incluir esta corriente ideológica en su (con)texto: casi tropológico dadas su androginia y ambivalencia. Incluso, siendo rigurosos en el terreno de la filosofía, podemos argüir que

⁷² Eduardo Torres-Cuevas y Oscar Loyola: Ob. cit., p. 200.

el anexionismo fue necesario para engendrar su contrario. También aportó sustancia a la formación de la nacionalidad cubana, y fue la primera tendencia en mirar a las armas como única vía para la emancipación. ¿O alguien dirá que le faltaba razón a Gaspar Betancourt Cisneros en estas irónicas líneas que le escribiera a Saco?

Domingo, y tú y todos los que tenéis esperanza en que España le dará a Cuba libertad, igualdad, representación nacional, y todas esas cosas que esperáis de *los derechos de raza y paternidad*, sois para mí judíos a quienes yo pusiera a clavar o sembrar janes de jobo prometiéndoles que les producirían naranjas. Consolaos pues, majando agua y mirando al Cielo, que el maná cayó una vez, pero en el día sólo caen granizos y pedruzcos. Lo que te encargo es que me escribas, que te cuides mucho porque te necesita Cuba, y porque los cubanos te queremos siempre como antes []⁷³

En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Carlos Marx, para referirse al mundo de la especulación financiera —ese que no atiende a la producción de manera directa—, utiliza la expresión «suciamente judaica». Tanto en Marx como en Betancourt Cisneros está claro que el judío se evoca para aludir a la pasividad, a su fuerte arraigo en lo general y abstracto, a la ausencia de acción, y esta suerte es la que ha generado inúmeros prejuicios que, en este caso, por no estar avalados en un odio visceral, son atendibles desde el punto de vista social: Cisneros le reprocha a Saco y a Del Monte su inacción, su quietud y la naturaleza quimérica de sus esperanzas. (*El sueño de la razón produce monstruos*). Les sermonea por no darse cuenta de la ineficiencia del poder de la razón, de su quimera.

Está claro que Saco era un hombre de letras y magisterio, como Varela y Luz, hombres que diseñaron su campo de acción en los predios de la sociedad civil, preparando la subversión de las ideas para una emancipación final. Este es el Saco de quien hablo:

Habitantes de Cuba, queridos compatriotas míos, despertad, despertad. No viváis por más tiempo entregados a sueños e ilusiones. [] Aun podéis alejar la calamidad que se os anuncia: todavía luce sobre nuestro cielo el radiante sol de la esperanza; pero si hundidos en vuestro letargo, dejáis pasar los días de vida y redención, la hora tremenda sonará, y todos pereceremos en la desgracia universal.⁷⁴

Profético, hiperbólico y alegórico, como el Apocalipsis. Y las revelaciones están colmadas de imágenes. Saco se autoconvierte en médium y este ardid discursivo funciona en toda época que se precie de poner a circular

⁷³ Isabel Monal y Olivia Miranda: Ob. cit., p. 471.

⁷⁴ José Antonio Saco: Estudio sobre la esclavitud, Editorial Lex, La Habana, 1960, p. 155.

estilemas ideológicos que operen más allá de determinaciones clasistas. Pero hay más: ¿no está contenida la redención en todo proyecto emancipatorio? No, no está contenida: son sinónimos. ¿Dónde está esa ética instrumental y robusta que según Rafael Rojas y otros estudiosos, profesores e investigadores, exhibe José Antonio Saco?

El profesor e investigador Eduardo Torres-Cuevas, en sus escritos, muestra una relación de «entra y sale» con el pensamiento del bayamés. Si bien lo ubica como el más brillante político de la primera mitad del XIX cubano, por encima de Varela, culpa la inamovilidad de su pensamiento, su terquedad, y concluye que «su tiempo había pasado».⁷⁵ ¿Cómo no se percata el investigador de que la *Memoria sobre la vagancia* es un estudio de actual reclamo? ¿Quién duda de la vigencia de esa investigación, como también del antianexionismo del bayamés?⁷⁶ La lucha independentista fue necesaria, entre otras razones, para reafirmar la profecía de Saco respecto a Estados Unidos de América, y también para cargar sobre la espalda insular otra evidencia del imposible, de la utopía postergada. ¿O ya olvidamos que ni siquiera podemos celebrar un día de la independencia como fecha nacional?

Sobre ese ensayo (*Memoria sobre la*) de insuperable diagnóstico, escribe Emilio Ichikawa:

Es así que puede decirse [] que una de las obras de José Antonio Saco donde se comprueba la complejidad de su posición intelectual, o sea, donde lo moral tiene un sentido práctico y lo instrumental una arista ética, es su *Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba* (1832), sometida a concurso y premiada tras sostenidos intentos (ya la había presentado en 1829) por la Sociedad Patriótica de La Habana, recordada como Sociedad Económica de Amigos del País.⁷⁷

En el mismo texto Ichikawa viene en mi auxilio respecto a lo que he apuntado sobre Saco y en sentido general, del pensamiento cubano. El joven investigador extrae dos conclusiones de *Memoria...* que son esenciales: «1-El juego como enemigo de la moralidad. 2-El juego como enemigo de la eficiencia económica (específicamente en el ámbito productivo-empresarial)».⁷⁸

Por supuesto que no me interesa tanto la metafísica del juego como sí las deformaciones que de él se derivan, y sobretodo en las esferas en que actúa: en la moral (donde anida lo emancipatorio) y en la eficiencia

⁷⁵ Eduardo Torres-Cuevas: Ob. cit., p. 135.

⁷⁶ Cuando terminé de leerlo, le comenté conmovida a un amigo que me parecía un estudio de la Cuba del siglo XXI.

⁷⁷ Emilio Ichikawa: «José Antonio Saco: memoria sobre el juego en Miami», en www.eichikawa.com.

⁷⁸ Ídem.

económica (ropaje de la razón instrumental). Saco las apostaba todas a él mismo, como Diógenes. Distante, indiferente, cínico, ante el movimiento independentista; pero, también, ante la España peninsular. Sus postulados parecían ser «el camino, la verdad y la vida» y, francamente, le asistió mucha razón.

¿A quién atribuir la autoría del llamado de atención a los cubanos bajo el imperativo de despertar, si lo hubiésemos hallado disperso, en medio de las cenizas de un incendio u oculto gracias a la perversa cautela de un bibliotecario llamado Jorge?⁷⁹ «Suframos con heroica resignación el azote de España; pero sufrámoslo, procurando legar a nuestros hijos, si no un país de libertad, al menos tranquilo y de porvenir».⁸⁰ En pocas palabras resumido, el credo de Saco. La anterior confesión, escrita a un amigo, acerca al estudioso cubano, por su desencanto, a Casal. Pero esta analogía es menos importante que su concepción de la resignación: resulta que el conformismo es heroico. Aquí, padre Caballero, utilizaré el *ergo*: resignarse puede convertirse en un acto épico y en consecuencia, escribible, recordable, amable —de estar apto para ser amado (como en *Espejo de paciencia*)—. También la resignación trasciende, pasa a la historia. Vemos aquí, justificadas, las actitudes de Virgilio Piñera, Lezama Lima, Dulce María Loynaz, Fernando Ortiz o Antonia Eiriz. De suerte que ser cínico no solo garantiza la comunión con la vanguardia — como apunté en el capítulo anterior a propósito de Baudelaire—, sino que, además, coloca el nombre en los anales. Asimismo vimos que la resignación es expresión de cinismo; y este, a su vez, consecuencia del pesimismo. Estoica hasta el paroxismo es la actitud de José de la Luz y Caballero. Me atrevo a asegurar, sin temor al ridículo siquiera, que Luz y Caballero ontologizó el silencio, haciéndolo imprescindible y necesario. Dotó a la paciencia de sustancia. «Comprensión del silencio como deber».⁸¹

En un artículo sobre Ylia Erhenburg, Moshé Korin concluye: «Y una pregunta queda flotando: ¿No estaremos, acaso, una vez más ante una demostración del silencioso heroísmo judío...?».⁸² Parafraseando su duda podemos hasta afirmar: el silencio heroico de los cubanos. Aunque sospecho de todo silencio, y más, de que todo silencio sea heroico, esto sugiere un *link* evidente con la resignación heroica que Saco proclamaba y descubre a Luz acaso como el mayor renunciante, como el más alto exponente del cinismo en el pensamiento cubano.

⁷⁹ Coqueteo con El nombre de la rosa. El bibliotecario que guarda con celo lo que se dice era el Arte Poética de Aristóteles, que a su vez tiene un referente real: Jorge Luis Borges era bibliotecario.

⁸⁰ Carta de José A. Saco a Gaspart Betancourt, 19 de marzo de 1848, en CD Orígenes del pensamiento cubano (hasta 1868), vol. I, Biblioteca digital de clásicos cubanos, Casa de Altos Estudios don Fernando Ortiz.

⁸¹ Emilio Ichikawa: «Noberto Fuentes: el arma como historia. (A propósito de una autobiografía de Fidel Castro)», en www.eichikawa.com

⁸² Moshé Korin: Un hombre redescubierto: El escritor Ylia Ehrenburg, en www.delacole.com

El propio Emilio Ichikawa, en el ensayo referido en nota al pie, no se percata del sino del maestro del Colegio El Salvador y, en una operación lógica poco convincente, comienza hablando de la conspiración y del silencio para, *ipso facto*, pasar a la mentira. No es lo mismo mentir a no decir toda la verdad. Asumir el silencio como actitud no lleva, por fuerza, a algo que se le parezca a mentir. Más bien a callar, que es otra cosa. El silencio y la mentira a veces se presuponen, pero no se determinan. Y en este punto, me tomaré una licencia, si se quiere, rizomática. Conspirar no es una acción a la que se recurre por placer. La conspiración está condicionada por la existencia de un poder supuestamente ajeno que obliga a encriptar hasta el discurso y la escritura misma. Además tiene un halo ilustrador. Lo interesante sería ver cómo se modulan, cómo varían los modos de conspiración de unos tiempos a otros y por qué se bifurcan hasta el enredo en la contemporaneidad.

Está clarísimo que no tendremos una «Conspiración de los iguales», como que nadie reeditará la fundación de la Logia Tíñima, con todo y el evocativo étlico que ahora posee. Sin embargo, existen formas más groseras, por elementales, y menos «puras» e idealistas en nuestros días, sobre todo porque no se tiene idea de quién es el enemigo,⁸³ y además, porque el mismo poder se ríe hasta de las metáforas que se usan para referirse a él, en una operación ladina y cómplice que se resume en el «yo sé que tú sabes que yo sé». Construir la historia de esas metamorfosis — que va desde el esoterismo hasta el hablar por tropo y, sobre todo, desde una necesidad halada por un telos como lo es la independencia, hasta la costumbre del divertimento asentado en la metáfora y en claves entendibles, usadas inconscientemente en todos los días de nuestros días, y que también son llamadas conspirativas— sería una operación delirante y fruitiva. También habría que estudiar cómo desapareció la costumbre de escribir bajo heterónimos. En el período de la colonia, muchos escritores ejercían el criterio bajo pseudónimos como lo hicieron Voltaire y Pascal en su época (primer capítulo). Casal en *La discusión*, *La caricatura* y *El país* se nombraba Hermani y Alceste. Cirilo Villaverde firmaba como Un contemporáneo, Sansueñas, Simón Judas de la Paz. Emilio Bobadilla usaba el seudónimo de Fray Candil, y Enrique Piñeyro rubricaba los lacónicos y spielbergianos A. T. y P. Niño. En la época de *Lunes de Revolución* era natural escribir bajo heterónimo, ocultando el verdadero nombre o la identidad, mas esos columnistas parece que escribían lo que pensaban. Ahora se ha invertido el juego: los escritores no apelan a otros nominativos y es muy probable que no escriban lo que piensan.

⁸³ Foucault diría que todos somos enemigos de todos.

Pero volvamos a Luz. Reencarna en él la paciencia que exhibiera el obispo don fray Juan de las Cabezas Altamirano, haciendo de aquella y del silencio un don nacional de rostro candoroso y hasta sublime que debemos mirar con buenos ojos. Y Luz se lo deja en herencia a José Martí, que alabó su actitud y la hizo legítima, erigiendo el silencio del maestro del Colegio El Salvador en cualidad fundante. «El padre, el silencioso fundador». Por supuesto, siguiendo la lógica que indican la filosofía y hasta el sentido común, se trata de una actitud esencial, sustancial. Martí también habla de «silencio prudente».

Luz y Caballero sustituyó a Saco en la cátedra de Filosofía del Seminario de San Carlos desde 1824 hasta 1828, pero no levantó la misma polvareda que sus antecesores: primero Varela y luego el bayamés. El *modus operandi* de Luz se asemeja más a la operatoria del grupo Orígenes en el siglo XX. Obrar de cofradía, casi de manera críptica, preparar el terreno en su colegio El Salvador. Convertir el tiempo en instantes fecundos. Trabajar de manera sibilina, tras bambalinas prácticamente, sin megalomanías, aun sabiendo la responsabilidad que, por su gusto, había asumido con la patria. No fue el de él un torneo abierto en los campos de la política, «las circunstancias de su tiempo exigían otros modos más secretos de acción: de acción indirecta, de sensibilización de las conciencias, de educación tácita para la gesta de la libertad, []». ⁸⁴

De modo que el silencio en José de la Luz y Caballero se torna una combinación —entre franciscana y jesuita, paradójicamente— ⁸⁵ de humildad y necesidad, que no encaja mucho en el diseño categorial del teórico napolitano Roberto Esposito, al concluir que el silencio y la ascesis pertenecen a la esfera (categoría) de lo impolítico. No alcanzó a Luz una muerte cívica, aunque sus medios lo parecieran ¿O sí? (profundo y absoluto silencio).

Lo que él creó, en primer término, fue una atmósfera de austeridad y pureza que llenaba el recinto del Salvador; una transparencia sensible que podía vivir, aparentemente, dentro de la rígida ley, aunque desbordándola por todas partes. El colegio tenía, por eso, algo de templo y hasta de lugar de peregrinación [] a la vez que algo tácitamente subversivo que no escapó desde luego a la suspicacia española. ⁸⁶200

Sin embargo, Luz dejó una inmensa obra escrita en aforismos y apuntes, sin desdorar sus elencos. Como le sucede a casi todos los humanos, prefiero los primeros, aunque muchos de estos fueron

⁸⁴ Cintio Vitier: Ob. cit., p. 31.

⁸⁵ No me estoy refiriendo a alguna referencia personal de Luz, sino a «imágenes» que pueden ilustrar lo que digo.

⁸⁶ Cintio Vitier: Ob. cit., p. 33.

extraídos de aquellos. Esa mezcla de pastiche de referencias teóricas y pensar fragmentado que huye de la exposición «total» o del *tractatus*, muy propio de Walter Benjamin, por ejemplo; ese caos aparentemente fácil por donde la escritura se deja llevar sin ataduras ni fórceps, es obvio que los prefiero⁸⁷. Estas maneras de exponer la ideas pueden deberse, también, a una ineptitud para con el saber filosófico. En *Filosofía cubana in nuce. Ensayo de historia intelectual* puede leerse uno de los juicios más ácidos sobre él: «El papel de Luz, en la historia de la filosofía cubana, es irrelevante. Antes bien, este Padre Fundador no escatimó esfuerzos para denigrarla y desterrarla. Su actitud hacia la metafísica era, generalmente, de aversión». Más adelante concreta: «La respuesta podemos encontrarla en otro gesto muy elocuente de Luz: intentó prohibir la difusión de los sistemas del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling y Hegel) entre la juventud, pues decidió, sin más, “que no eran, a la sazón, la filosofía de mejores efectos sobre nosotros”»⁸⁸.202

¿Sería su incompreensión de la metafísica moderna y, en consecuencia, su desprecio, una de las causas de su manera de escribir? Puede que sí, puede que no; pero lo cierto es que hay mucho de intuición «indemostrable» por medio de las vías tradicionales de exposición del pensamiento occidental legitimado en la Filosofía y, además, la escritura aforística y fragmentada es dueña de una libertad que solo podemos encontrar en la poesía. No obstante, los prejuicios llueven al respecto: suelen estudiarse bien poco aquellos pensadores cuya escritura descentraba la lógica o no se asía al esquema del *tractatus* y de la exposición sistémica. Sucede en la Academia con la Filosofía Oriental (el Tao, por ejemplo), o con Montaigne..., etcétera, etcétera. En el caso de Luz resulta alucinante cómo, de súbito, encontramos coincidencias en muchos de sus aforismos y los versos del poeta, también cubano, Julián del Casal, a quien tengo especial interés en insertar dentro del presente estudio, dado que cumple todos los «requisitos» para ser considerado un cínico si convenimos con los juicios de Sloterdijk y otros pensadores sobre los considerados cínicos, es decir, aquellos que nos proporcionaban una visión descarnada, desencantada y escatológica de la vida, guiándonos a verla con asco y repugnancia, o lo que es lo mismo, a despreciarla (Nietzsche, Ciorán..., etcétera, etcétera).

En el primer capítulo creo haber dejado claro (o al menos intentado) que esta variante no me interesa aquí. «Mis reflexiones no remontan aquellos textos o parlamentos donde se dé una visión descarnada de la vida, desencantada; aquellos donde los humanos seamos mostrados en todo lo

⁸⁷ No deja de ser extraño, pues uno de mis filósofos preferidos, por radical e inteligente, es Baruch Spinoza, quien exponía sus ideas de una manera completamente contraria a la que estoy defendiendo. Influyó tanto en mí, incluso formalmente, que cierta vez escribí dos poemas cuyos versos se exhibían dirigidos por la misma estructura de la Ética.

⁸⁸ Alexis Jardines: Ob. cit., pp. 22-23.

que podemos tener de repulsivos. No es la escatología ni esa sinceridad para mostrar la crudeza del contexto lo que me llama la atención. Me interesa, eso sí, aquellos que pusieron énfasis en la necesidad —o inevitabilidad, que es casi lo mismo— de representar, de usar máscaras. La doblez. Pues es la apariencia declarada y no los ánimos de mostrar nuestra pretendida esencia, uno de los asuntos que persigue el presente estudio»

El párrafo anterior vuelve dudosas mis intenciones de traer a Casal — que no por los pelos, ya verán que no—; pero coincidirán conmigo en que no deja de ser atractivo este guiño, pues ubica al poeta, ante los ojos del pensamiento occidental que se ha referido a este tópico, como el primer gran cínico cubano, cuando sabemos —demostrado aquí está— que no es así.

La evasión de la que siempre es acusado Casal dentro de la cultura cubana no es inédita y sí legítima. No, ni siquiera le llamara evasión, se trata de aquella extravagancia animal a la que se refería Ciorán cuando decía que solamente un monstruo puede darse el lujo de ver las cosas como verdaderamente son. No existe evasión en Julián del Casal: él es un evadido —tal vez como todos— y esa condición lo trasciende, no depende de su voluntad.

No hay por qué ser un optimista infundado si se tiene conciencia, sobre todo, del mundo que nos rodea, o si al menos podemos ver las cosas como en realidad son. Hay en él la misma desilusión que podemos hallar en Saco, Villaverde, Heredia o Luz.

La confesión casaliana de aquella soledad en su poema «En el mar», se emparenta con el contenido expresado en la profética y temprana frase de Miguel Velázquez: «triste tierra». No se trata de un elogio de la soledad o de la visión escatológica que del mundo tiene un Pascal por ejemplo, o de aquel Luz que dijera: «¿Quieres penetrar la sociedad? Vete a la soledad. La soledad es el foco que permite mejor la visión»⁸⁹. Ese darse cuenta de la miseria insular y humana es la que vemos en el citado poema, aterrizado ya en la Patria: «¿Qué me importa vivir en tierra extraña/ o en la *patria infeliz* en que he nacido,/ si en cualquier parte he de encontrarme solo?»⁹⁰.

Martí no deja pasar por alto el desarraigo confesado en Casal y no hay reproche en sus palabras: «[] paró por ser en él la expresión natural del poco apego que artista tan delicado había de sentir por aquel país de

⁸⁹ José de la Luz y Caballero: Aforismos y apuntes, Editorial de la Universidad de La Habana, 1962, p. 240 (aforismo 383).

⁹⁰ Julián del Casal: Poesías, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1963, p.51. La cursiva es mía.

sus entrañas, donde la conciencia oculta o confesa de la general humillación trae a todo el mundo como acorralado, o como con antifaz, sin gusto ni poder para la franqueza y las gracias del alma. La poesía vive de honra»⁹¹.

Redescubrimos el tema que me fascina: el reconocimiento del mundo como ilusión y apariencia⁹², tanto en el acercamiento que hace José Martí de su obra, como en los versos reunidos bajo un sugestivo título: «La canción de la morfina»: Amantes de la quimera, / yo calmaré vuestro mal: / soy la dicha artificial, / que es la dicha verdadera»⁹³.

No son pocos los aforismos de Luz y Caballero que se asemejan a los versos de Casal, escritos los primeros, mucho antes que estos. ¿Y será por ello el «silencioso fundador» un enajenado y evadido? Cuando el poeta fundó en 1877, en el Real Colegio de Belén, el periódico *El Estudiante*, clandestino y manuscrito, Luz hacía años había advertido que vivía en un «Reino de descontentos, [que] bambolea como torre fundada sobre azogue»⁹⁴ y tajante, como si Patrick Süskind fuera su contertulio y en ese punto estuviesen de acuerdo. Luz admite, en excelente juego de palabras, que «La sociedad hoy... *suciedad*»⁹⁵.

Contrasta su labor pedagógica con la admisión de que «¡Siempre habían de ser los hombres superficiales!»⁹⁶. El contrasentido estaría en el porqué de su labor o si la artificialidad pudiera educarse. Entonces se impone un puro sofisma: sus palabras son, evidentemente, las de un hombre desencantado, y siendo así, cómo estar seguro, siendo hombre, de que él mismo no fuera artificial. ¿No transmitiría ficción, construcción? ¿Puede el magisterio, en este caso y en todos, lanzarse a una acción que únicamente el ser humano puede emprender, abolir el artificio si es el hombre, un artificial, quien la ejerce? ¿Quién decide que no se obre de modo tan ficticio como para llevar a los discípulos más allá de las apariencias? ¿Quién es el decisor?

Aquí, justo aquí, se desmorona el aura apostólica de Luz⁹⁷. Austeridad, tal vez física, claro que la hubo en El Salvador, pero no austeridad mental: «Tengamos el magisterio y Cuba será nuestra»⁹⁸. Tengamos la

⁹¹ José Martí: «Julián del Casal», en *Obras completas*, vol. 5, CD multimedia, Centro de Estudios Martianos, 2001, p. 222.

⁹² Por supuesto, una paráfrasis de *El mundo como voluntad y representación*, de Arthur Schopenhauer y una cita directa de un título de uno de mis ensayos escrito a cuatro manos. Cfr. Elvia Rosa Castro y Alba Rosa González: *El mundo como ilusión y apariencia*, Casa Editora Abril, Ciudad de La Habana, 1998.

⁹³ Julián del Casal: *Ob. cit.*, p. 69.

⁹⁴ José de la Luz y Caballero: *Ob. cit.*, p. 10 (aforismo 13).

⁹⁵ *Ibidem*, p. 10 (aforismo 14).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 13 (aforismo 21).

⁹⁷ Su nombre evoca sumisión: coincidencias, conexiones, figuras

⁹⁸ José de la Luz y Caballero: *Ob. cit.*, p. 368 (aforismo 590).

sociedad civil y el real poder será nuestro. «Aristocracia mental» — frase de Ortiz— es la que sobraba tras el optimismo desmedido de esa frase que en el *ranking* de citas del autor debe estar entre las dos primeras: «tengamos el magisterio y Cuba será nuestra». Lo curioso estriba en que es una expresión tribuna, pero no expresada por un tribuno: nunca he visto autosuficiencia tan contenida, tan sabedora de sus límites, tan disciplinada. Él lo sabía; y a esa mezcla franciscana y jesuítica bien pudiéramos añadir —en pos del ajiaco— el rigor espartano o estoico.

Luz tenía plena conciencia de lo que hacía y de los medios de que se valía. «Ya otra vez he *aforisticado* sobre la utilidad del silencio. En el estado actual de la sociedad debe enseñarse y aprender a callar más que a hablar»⁹⁹. Esta enseñanza enfrenta a Luz con Varela y Saco, a quienes sus letras y acciones condujeron al exilio. Sus medios disienten aunque le respuesta, creo, salta a la vista. ¿Sería la suerte de estos dos colegas la que llevó al sobrino de Agustín Caballero a adoptar otras maneras de hacer? ¿O el silencio en Cuba es un estado inevitable que afloró en Luz como nunca antes, sustantivándolo hasta nuestros días?

Ambas respuestas, de ser positivas, pueden ser válidas.

Tan arraigado, tan protagónico es el silencio en él, que en lugar de medio parece erigirse en fin. Aquí hay como un deslizamiento que va y viene, a pesar de que en este punto él cree dejarlo todo claro: «Los hombres jamás gradúan el mérito o demérito de las acciones por la utilidad que produzcan. Entonces habría una moral para cada caso, y los medios, cualesquiera que fuesen, quedarían justificados como se consiguiera el fin. Esta es la moral de la tiranía»¹⁰⁰. Todo parece indicar que acababa de leer *El príncipe* y deja estampado que no tiene de maquiavélico. Mas no, Luz se encuentra en el mismo centro de una polémica que localiza a uno de sus «contrincantes» en Manuel González del Valle. El propio Luz deconstruye esa frase que no proviene sino de un Elenco: «Lo que yo he querido dar a entender es que si un acto se practica en razón de bien, es bueno, aunque se malogre, y por tal le tienen los hombres; y si se ejecuta para hacer el mal, es malo, aunque rinda bien, y por tal le tiene la humanidad entera»¹⁰¹.

¿Quién atestigua cuál razón es de bien y cuál no? Siguiendo su lógica, el silencio practicado en razón de bien es útil y, en su caso, hasta meritorio, como si fuera algo inocuo, como si no hiciera daño. En este mismísimo tópico vuelven a disentir Ichikawa y Luz. Según el primero:

⁹⁹ *Ibidem*, p. 241 (aforismo 387).

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 143 (aforismo 200).

¹⁰¹ Isabel Monal y Olivia Miranda: *Ob. cit.*, p. 316.

Ir de frente a la verdad, con valor, debe ser la filosofía del futuro cubano. La mentira ha ocupado demasiado espacio en nuestras vidas. Y si es cierto, como dijera Martí, que hay cosas que hay que mantener ocultas para alcanzar ciertos fines, es cierto también que hay otros fines que se malogran precisamente por la parte de verdad que faltó por decir¹⁰².

Cualquiera sea la naturaleza del telos, ya instrumental, ya emancipatoria, siempre va a contener un sino tiránico que hará flexibles los medios. Mientras, ese *fin* se mantiene intacto, obligando, sojuzgando. No es la «moral de la tiranía», es la tiranía del telos o, si se quiere, de la moral. Dicho en términos modernos: es como si la sustancia *moral* poseyera infinitos atributos *morales* que se bifurcan y actúan de manera rizomática, según sea el caso. Es, casi en el argot hegeliano, la esclavitud de la abstracción¹⁰³. Pues no hay nada más abstracto que el telos, que la utopía. Hace unos años escribí: «Allí donde los fines no se cuecen con una utopía, nace la impostura»¹⁰⁴; pero resulta que se es impostor también en nombre de ella, aunque a veces sea como evocación. Señores, el telos es una grandísima trampa, pero es lo único que nos obliga, que nos hace levantar y andar. Ese forcejeo es explicado por Ichikawa de manera muy lúcida.

El universo de la eticidad se prescribe racionalmente, y como el hombre no es solamente razón, puede afirmarse que hay en ese universo algo de «inhumanidad»; o quizás mejor, de «des-humanidad». Lo básicamente humano es, en efecto, el conflicto moral, no el principismo ético. La eticidad orienta la moralidad, tiene respuestas y no preguntas, convicciones y no dudas¹⁰⁵.

Debe seguirse entonces que el telos pertenece a la esfera de la eticidad y se va corrompiendo porque estamos hablando del hombre fáctico, conflictivo, ese que tropieza y vacila y se inventa ardides en todo su peregrinaje de cumplimiento de un ideal. Suena jugueteón eso de tretas y artimañas, pero en su antípoda se encuentra el sacrificio, otra de las vías que se anuncian para hacer aterrizar el telos. Para llegar a él.

Un truco puede ser el silencio, como el martiano: «En silencio ha tenido que ser [] porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, []»¹⁰⁶. Se trata del silencio fundante, ese que vio en Luz y Caballero. Un mutis, un sigilo trascendido en sus fines, pero que llega a ser tan

¹⁰² Emilio Ichikawa: «El costo en vida de las revoluciones», en www.eichikawa.com.

¹⁰³ Algo parecido sucede con el judaísmo.

¹⁰⁴ Elvia Rosa Castro: «Puras conjeturas», en *Artecubano* 1/ 05. También en *El observatorio de Línea. Repasos al arte cubano*, Ediciones Unión, La Habana, 2008, p. 35.

¹⁰⁵ Emilio Ichikawa: «El teatro del pensamiento (de cómo las ideas se ponen máscaras)», en www.eichikawa.com

¹⁰⁶ José Martí: «A Manuel Mercado, Campamento de Dos Ríos, 18 de mayo de 1895», en *Obras completas*, vol. 4, CD multimedia, Centro de Estudios Martianos, 2001, pp. 167-168.

sustantivo que suele trocarse. El silencio peligrosamente se convierte en telos, sobre todo, cuando sabemos que este, en nuestra Isla, es un imposible, es la utopía postergada.

El otro camino reside en la inmolación de clara raíz cristiana: morir para salvar. El martirologio que siendo simbólico, la mar de veces, implica también el silencio. Pero esta muerte suele ser siempre alegórica, una ficción, una construcción que se vuelve pragmática. Se trata de un suicidio que prevalece por sobre lo físico y carnal. Nosotros, cubanos, tenemos una tendencia al martirologio que supera en mi opinión, la del mundo árabe. Si revisamos la historia ideológica insular y la creación artística, muchas veces vemos que una de las variantes de la disyunción que siempre hemos generado han estado vinculadas al suicidio: «será mejor hundirnos en el mar», «patria o muerte», «socialismo o muerte», «libertad o muerte», «escogeremos siempre el sacrificio, como nos pongan a escoger entre la indignidad y el sacrificio», «primero dejar de ser, que dejar de ser revolucionario», etcétera, etcétera.

Se dice que fue Martí el precursor de esta propensión. «A partir de un bocadillo deslizado en un drama martiano de juventud titulado *Abdala*, se ha llegado a nombrar precisamente como síndrome de Abdala a ese hábito inducido desde los espacios de fabricación de lo nacional que recomienda la inmolación personal (individual, familiar y comunal) como liturgia de la religión nacionalista»¹⁰⁷. Pero existe otra variante que es la que más me interesa y que apunta a aquel silencio traducido en paciencia, en disimulo. Hablo de esa capacidad de mudar la piel, de ese modo camaleónico de actuar —que muchos reducen a la «doble moral» y que posee sus argumentos, desde nuestra condición de colonia— estampando al simulacro como mecanismo de resistencia, sobre todo cultural. ¿O qué es el sincretismo si no la expresión de una voluntad tolerante, investida de una máscara? Es la voluntad de vivir en los terrenos de lo prohibido y para ello es necesario la clonación, el pastiche, la simulación, el doble, el «sí, pero no», el «toma y daca». El acatar pero no cumplir. El actuar todo el tiempo en los dominios del tropo, es decir, en lo alegórico, en la ilusión. Nuestra existencia es un perenne simulacro. O mejor, el simulacro es el único modo de garantizar nuestra existencia. Creo que ahí está el sino insular, uno de sus rasgos esenciales.

Me interesa entonces ese suicida, esa muerte simbólica de quien prefiere estar sentado, pero no participa; esa actitud que no se declara abiertamente, que si le llamamos cínica, se ofende; pero no queda otra opción que llamarla por su nombre, del mismo modo que no veo otra forma de obrar. La elección de renunciar, la actitud a lo *nevermind*, que

¹⁰⁷ Emilio Ichikawa: «Cuba es la noche», en www.cubaencuentro.com

se aleja del espectacular suicidio, se convierte, de hecho, en un suicidio simbólico, en un vivir por vivir, en un *killing time*. En un escondernos día a día en las cavernas de nuestro yo, más único e indisoluble que nunca. Se trata de un sacrificio tan macro que apenas es perceptible. Y duele tanto que ni yo misma sé por qué pienso en eso.