

Moral burguesa y revolución

León Rozitchner

Ediciones Proycon, Buenos Aires, 1963
Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1969 (3ª edición)

La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco

Letra e

A mis compañeros de CONTORNO

INTRODUCCIÓN

Enfrentar las concepciones morales de la burguesía con la ética de la Revolución, tal es la finalidad del presente trabajo. Pero no se trata de una oposición imaginaria en la cual tendríamos que recrear nosotros mismos el papel de unos y otros. Hemos recurrido a materiales concretos: los diálogos que los prisioneros mantuvieron con los revolucionarios a raíz de la fracasada invasión contrarrevolucionaria a Cuba enviada por los Estados Unidos.¹

Como es sabido, a medida que iban cayendo prisioneros muchos combatientes de las brigadas invasoras, preparados por los Estados Unidos, fueron llevados ante las cámaras de televisión, aún con sus uniformes de campaña, para dialogar con un grupo de periodistas y miembros del gobierno revolucionario, en una oposición esta vez discursiva, cuando el enfrentamiento armado todavía no había terminado. Todos ellos aceptaron voluntariamente la discusión, como se concluye de las preguntas previas que se les hacía. Todos tenían plena libertad para expresarse, y sabían por otra parte que estaban siendo observados y escuchados tanto por sus parientes y amigos en los Estados Unidos y contrarrevolucionarios en Cuba, como por la población revolucionaria.

Para evitar las declaraciones que estuviesen dictadas por el temor, hemos dejado de lado las de quienes no hacían sino

¹ “Playa Girón, derrota del imperialismo”, ediciones R., cuatro tomos, La Habana, 1961–1962. Primer tomo: La invasión y los héroes; segundo tomo: Reacción internacional; tercer tomo: La batalla de la O.N.U.; cuarto tomo: Los mercenarios. Nosotros hemos utilizado sobre todo el tercer tomo, para el último capítulo, y el cuarto para los capítulos restantes.

confesar plenamente su equívoco y su repentina adhesión a la Revolución.² Solamente hemos utilizado aquellas que establecían un diálogo a la defensiva, reivindicando la acción que los llevó al combate, y reiterándola en las palabras. Los prisioneros cuyas respuestas utilizamos continuaban así la lucha, sabiéndose situados en un campo complejo que contenía las dos perspectivas opuestas en el campo de batalla, y por lo tanto ambas interiorizadas como espectadores de cada afirmación o negación.

Este combate discursivo nos proporcionó la oportunidad privilegiada de comprender las categorías morales que dos concepciones del mundo opuestas, en ocasión de una lucha concreta, ponían en juego para dar sentido a la acción. Lográbamos de este modo unir dos extremos: el de una actividad práctica, la más dramática y culminante de todas como es la guerra, con su expresión racional que, no acallado aún el tronar de las armas, recupera su voz para traducir ese acto en una expresión consciente. Esta circunstancia es la que, creemos, proporciona todo su valor de prueba al análisis que efectuamos.

Quisimos además mostrar que la reflexión filosófica, sobre todo si es reflexión ética, debe ponerse a prueba en el análisis de situaciones vividas en las cuales los hombres asumen la mayor de sus responsabilidades históricas. En ese sentido este trabajo quiere ser el *pendant* extremo de la actividad seudofilosófica que se desarrolla oficialmente en las universidades de nuestro país, dedicada toda ella a ocultar, precisamente en nombre del conocimiento, aquel que se re-

² Como por ejemplo, las declaraciones del sacerdote Segundo Las Heras Cabo:

Sacerdote: Estoy completamente arrepentido de lo que ha pasado, y suplico al pueblo de Cuba que acepte este arrepentimiento mío, que yo estoy dispuesto a reparar mi falta, sea donde sea (p. 258).

Periodista: ¿Y usted, como sacerdote, como devoto de la doctrina cristiana no cree que ésta es una revolución que procede de acuerdo con la prédica de Cristo?

Sacerdote: Yo creo que sí, casi en su totalidad. El doctor Fidel Castro dijo el otro día —eso sí que lo pude oír— que era una Revolución para los humildes, por los humildes y con los humildes. Entonces, sinceramente, he podido ir comprobando... (p. 261).

fiere a las situaciones más dramáticas que nos toca comprender en nuestro momento histórico. Contra esa seudofilosofía (que se explica también por los menesteres de encubrimiento que históricamente le toca asumir), hemos querido intentar este libro. Por lo tanto, contra esa política implícita en la reflexión filosófica oficial que no tiene todavía autorización para plantearse “la” pregunta, que sigue inquiriendo sobre si cabe preguntar, y cuyo engaño consiste precisamente en lo siguiente: que se interroga sólo por lo más absoluto (y cree estar ya en él) justo cuando más relativa y dependiente se manifiesta, cuando más sierva del poder político se muestra.

La invasión de Playa Girón, y las declaraciones de los prisioneros, nos permitieron resolver un conflicto siempre presente en el campo de la ética. Ese conflicto se plantea del siguiente modo: para analizar los problemas que le son propios cada disciplina debe resolver primeramente, en el plano del método, las perspectivas desde las cuales su objeto de estudio quedará delimitado. Tratándose de un “objeto” humano, es preciso saber si las miradas que lo sitúan pueden realmente verlo, si no están comprometidas en el acontecimiento y prefieren, más que descubrirlo, ocultarlo. Se puede afirmar que los resultados que posteriormente se obtengan dependerán de ese primer paso que es, al mismo tiempo, el “prejuicio” del observador: aquí se revela el secreto de la primacía que la ontología pretende tener sobre la ciencia.

Es verdad que el objeto, como se acostumbra a decir, está situado en el mundo. Esto ya lo proclaman todos, abstractos y concretos, a la derecha y a la izquierda. Pero una afirmación tan general no basta. Es preciso poner de relieve cuáles son, concretamente, esos lazos que mantienen con el mundo y en qué medida determinan tanto al “objeto” como a quien se ocupa por conocerlo. Es lo que se pone en evidencia, más que en ninguna otra disciplina, en el campo de la ética. Este problema aparece contaminado aquí por las presuposiciones esencialistas de la ideología burguesa que afirma que el objeto —en este caso el hombre y sus conductas— sólo se define a partir de determinadas estructuras —ocultando justamente aquellas que desfavorecen como clase. Por eso son ellos los primeros que introducen la “política” en la filosofía,

sólo que lo hacen de manera inconfesada y por lo tanto deshonesta: utilizan a sus lectores para ganarlos —generalmente para inmovilizarlos—, en favor de su causa. La preeminencia del sujeto moral formal —la “persona” y su intimidad— por sobre las determinaciones pasivas pero concretas del medio, hace que los análisis adolezcan de la misma deformación ideológica: nos presentan al hombre abstracto, al hombre del “amor” que definen en sus principios pero que no aparece nunca en los hechos. Este “enriquecimiento” y “purificación” esencial del hombre realiza al mismo tiempo un empobrecimiento del fenómeno que precisamente deben reconocer. Todo análisis, desde esa perspectiva, es sólo un simulacro interesado: se obtiene como si fuese una evidencia absoluta aquello que ya, desde el punto de partida, se quería justificar.

Nos propusimos conocer la significación de una de las coyunturas claves de nuestra época, y en particular una de las que más nos interesa a nosotros, latinoamericanos. Debíamos hallar entonces dentro de las experiencias que englobaran tanto la existencia de la burguesía como de los revolucionarios, de los “espiritualistas” como de los “materialistas”, una conducta o un conjunto de ellas que pudieran ser aceptadas desde ambas perspectivas —precisamente esas que constituyen las posiciones claves del debate que nos atañe. Un caso que, por su carácter de “forzosidad”, presentara al mismo tiempo una evidencia irrefutable para todos.

Ya hemos mostrado cuál era la dificultad: el objeto de la ética es un objeto “interesado”. Su construcción como objeto de estudio, hemos visto, depende muy particularmente de la concepción del mundo y del hombre que el observador o el lector poseen. Esto no puede ser puesto entre paréntesis: forma parte del proyecto humano total dentro del cual la actividad científica se realiza. De allí la dificultad: en estas situaciones de soberano riesgo la verdad objetiva, científica, aceptable para todos, no puede aparecer, o bien porque quienes las proclaman vencen y dominan, o bien porque son vencidos o exterminados y no pueden siquiera acceder a la palabra. La lucha que se refleja en el plano de la ética, que expresa el plano de la realidad total, puesto que es total, alcanza también a la investigación filosófica. Es una lucha a

muerte donde los adversarios no pueden considerarse mutuamente, en el momento preciso del enfrentamiento, como “objeto” de estudio. La lucha realiza la convergencia dramática de todas las perspectivas y las pone a prueba en el acto concreto: en ella se “materializan” las ideologías.

Porque el tema de toda ética considera justamente el momento en que las conductas del hombre se expresan en una acción material definitoria del mundo, reivindicando los valores que promueven —y en medio de quienes se oponen a la existencia de esa nueva modalidad de ser—. Las conductas culminantes de la ética responden a la categoría del todo o nada. En ese momento preciso, y también fugaz, lo singular sabe que su acción se instaura en lo universal, que el curso del mundo converge en ese acto. Que su acto limita entonces con todos los otros, y que una nueva significación —de nosotros depende— comienza a circular por las venas de la historia. No hay pues, por sobre la lucha en la cual los hombres se oponen a muerte, un diálogo “científico” que se haga explícito solamente en la oposición racional. Esta oposición discursiva está, como una aproximación, *o antes o después*. El “diálogo” se hace lucha precisamente en el momento en que deja de serlo y habla entonces por la promoción concreta que realiza. Esto quiere decir además que la verdad en filosofía trata de expresar ese rudo combate contra la muerte. No hay por eso treguas filosóficas en la lucha histórica en que estamos viviendo, y cada afirmación expresada lo es siempre desde una situación asumida. La verificación sólo podrá realizarse entonces cuando todas las expresiones se pongan a prueba sobre el fondo del enfrentamiento concreto. Si la filosofía pudiera producir el entendimiento racional y la comprensión mutua entre los individuos que se oponen, quedaría demostrada entonces la posibilidad del acuerdo *por encima* de las luchas, o antes o después, y los filósofos dirigirían el mundo. La lucha sería, como en Hegel, una lucha entre conciencias. Pero los individuos constituyen su racionalidad y su substancia humana en el medio mismo desde el cual acceden al combate. Por eso la salida está, volvemos a repetir a Marx, en realizar la filosofía, teniendo la seguridad

de que no habría modificación a partir de las solas ideas. Y menos aún cuando éstas son falsas.

De allí que podamos sostener: mientras exista la parcialidad dominante de la burguesía no habrá diálogo de ideas, oposición racional discursiva, en la que el poder asentado sobre la materia, pero materia destinada a sojuzgar a los hombres, se preste a la puesta en claro de los verdaderos motivos que lo mueven. No quiere decir esto que nos evadamos del diálogo; simplemente decimos que el oponente no admitirá en el diálogo, si admite siquiera el diálogo, las evidencias que podamos presentarle. El oponente, aún racional, es también un hombre que juega en lo moral su destino personal y material, su propia seguridad. Conoce entonces, porque siempre la ha utilizado en su provecho, esa verdad que Marx pone al desnudo.

Todo lo dicho nos permite comprender el carácter privilegiado de la situación que analizamos. Tenemos aquí un “objeto” de estudio posterior al momento de la lucha, pero que conserva todavía los caracteres de la acción. Este “diálogo” fue posible porque la discusión se hizo sobre el fondo de una evidencia irrefutable; era preciso agarrarlos con las manos en la masa, discutir con quienes fueron desalojados del privilegio y del poder. Pero discutir desde una posición tal que no les fuera ya posible ni acallar al adversario por medio de la aplicación de sus leyes “democráticas”, ni negar la relación material que constituyó su fundamento, pero que comúnmente aparece negado en sus conductas. Era preciso una situación así —la inversa, que los revolucionarios fueran llevados a enfrentarse con sus opositores en un régimen “democrático” no se dio nunca— para que no pudieran ya negar la significación que adquiriría esa totalidad de individuos que integraron la invasión. Para lograrlo fue preciso que se llevaran esas conexiones hasta sus consecuencias últimas. Por eso se presentó una situación ideal: confrontar las ideas, la ideología, con los hechos, una vez que estos hechos, puesto que no podían ser ya ocultados, sirvieron de fondo real y evidente para cada una de las afirmaciones vertidas. Y eso fue posible porque sólo la actividad práctica revolucionaria, y el combate, reunieron en un todo las significaciones que

brotaron en el proceso revolucionario junto con aquellas que la burguesía, por boca de sus representantes, les acercó.

Se nos podría reprochar que hayamos recurrido a un ejemplo lejano y no propio, como si nuestra misma realidad no fuese tan significativa como aquélla. Esto es indudable: podemos dedicarnos a pensar qué dirían —¿qué dirán?— tantos personajes ahora dominantes cuando tengan que enfrentar las evidencias que se hagan a la luz en un proceso revolucionario nacional. Sólo recurrimos al de Cuba porque contiene sintéticamente, en un sólo haz, significaciones que entre nosotros están diseminadas y contenidas en su expresión por el poder de la burguesía. Por ahora, entre nosotros, sólo caben las preguntas autorizadas y las respuestas encuadradas en la justificación de lo dado: el poder de las armas, que no del pueblo, los respalda. El poder de una minoría respalda aquí y conserva la imposibilidad del diálogo, el estricto contorno no disturbable, como en Cuba el poder del pueblo respalda, por el contrario, la posibilidad material, con los hechos de poner a la burguesía continuamente al descubierto. Ese privilegio revolucionario, ligado al problema de la verdad ética, es el que quisimos señalar en este trabajo: como la verdad requiere darse a sí misma el ámbito nacional que la haga posible, y que sólo la revolución abre.

Por eso en el grupo de prisioneros tomados en Playa Girón se nos ofreció la oportunidad de ver inmediatamente cómo expresa la ideología burguesa esa acción de encubrimiento cotidiano emprendida en el lenguaje que le es propio, con todos los subterfugios que no alcanzan a encubrir, porque la evidencia está allí y ellos mismos no pueden negarla totalmente. Esta situación se hizo visible en el método que utilizan para ocultar la verdadera significación moral de sus actos. En ellos veremos aparecer algunos de los mecanismos fundamentales que emplean cotidianamente, pero puestos aquí privilegiadamente al desnudo en una sola totalidad significativa. Ya no es la moral que enseña en sus manuales, en sus catecismos y en sus decálogos; ya no es la ideología apoyada en las armas o en el dominio económico que impide en los dominados la aparición de toda crítica. Aquí están sus aserciones verificadas una a una por los re-

volucionarios, cada una de ellas puesta inmediatamente sobre el fondo de una acción concreta y material cuyo sentido sólo tiene *una* lectura objetiva posible. No ha habido —entre los que hablaron— un solo combatiente “democrático” que pudiera hacerse cargo del sentido total de la acción que emprendieron, que sintiera que su responsabilidad atravesaba toda la dimensión del propio grupo invasor. Esto sucede porque en la ética de la burguesía no hay nadie, como veremos, responsable concretamente del conjunto. Nadie lleva aquí la totalidad del sentido de la acción; todos aparecen como elementos dislocados de un sentido global que ninguno asume completamente; cada uno se remite a su propia individualidad cuando quiere alejarse de la miseria ajena que (cree) inmerecidamente lo contamina, o se sumerge en el grupo indiferenciado cuando tiene que ocultar su propia responsabilidad, y contamina entonces sin empacho a los otros. No hay, entre ellos, en el sentido ético, una sola personalidad moral; no hay uno solo que pueda hacerse cargo de su acción y extender su sentido hasta reencontrar en ella la significación de los actos emprendidos en común, involucrando toda la materialidad en la que se apoyan. Para la burguesía la significación verdadera de sus actos es reversible: o está en la más profunda subjetividad o está en lo hondo e inmarcesible del profundo cielo. O es lo más íntimo o lo más lejano: nunca lo objetivo, nunca la realidad plena. Todos ellos son incapaces de dar cuenta coherentemente del mundo que habitan.

Por eso, extendiendo las semejanzas, nos preguntábamos: ¿constituye un acto ético la tarea que nuestros filósofos realizan? Vamos viendo entonces que para que así sea no podemos recurrir a la filosofía y construir con ella un estado de excepción que nos permita eludir el sentido de las luchas humanas. Quienes así lo hacen sólo tienen una salida: se entregan al poder que los resguarda y permutan su silencio por el pan de cada día que ya no es Dios quien se lo da. Los filósofos de la burguesía “hacen” ética sin incluir en esta actividad la propia dimensión moral: se limitan aquí, dicen, a la función contemplativa, objetiva, desnuda y trascendental del conocimiento. “Pastores del ser”, como les gusta decir

de sí mismos en bucólica imagen. Pero nosotros insistimos: ¿por qué dejan de lado su propia situación frente a los problemas morales de su tiempo y sólo ejercen el conocimiento metodológico en el ámbito social incontaminado de la comunidad universitaria? Pues no se trata de que vayan luego a reencontrar lo que dejan de lado, no se trata de que además de dedicarse al conocimiento vayan *después* a terminar tomando posición. Se trata de hacer que ese conocimiento mismo, sin tomar partido, no puede alcanzar siquiera la dignidad de conocimiento científico. Únicamente el propio compromiso logra descubrir las significaciones ocultas que la mera dedicación al solo conocimiento (que es también un acto ético, aunque voluntariamente mudo y de sentido negativo) trata vanamente de encubrir. Los que se dedican a la filosofía “pura”, los intimistas, depuran a la filosofía de la historia concreta. Creen que de este modo hacen algo más objetivo cuando, en realidad, lo único que logran es convertir al objeto de estudio en un pobre objeto, queremos decir en un objeto empobrecido, que se ve despojado así de su significación más humana: lo depuran del nombre.

Esto significa también que nuestro compromiso, al actualizar y validar la conexión total que mantenemos con el mundo, nos prepara, como hombres que reflexionamos, para acoger al objeto en su significación interhumana total. Si así no lo hiciéramos, nuestro acto de conocimiento no nos proporcionaría un verdadero conocimiento. ¿Por qué? Porque supondría que puede haber alguien, yo que analizo, yo privilegiado, que logre en algún momento evadirse de la responsabilidad que en todos los órdenes mantengo con los demás hombres. Y precisamente en el momento en el cual, digo, me dedico a pensar para ellos.

Esta misma responsabilidad es la que nos permite definir el criterio de análisis: cada individuo expresa una perspectiva personal estructurada en el seno de una determinada clase social. Es en ella donde todas sus categorías de comprensión, todo el orden de su mundo actual, se han formado. Y como aquí no estudiamos seres de excepción, sino personas que por sus hechos y sus respuestas responden a esquemas generales bastante conocidos, nos hemos permitido extraer

los caracteres que ellos mismos nos sugieren en sus actos, que tuvieron que poner en evidencia al confrontar su querer con su hacer. Aquí lo irrefutable es el cuadro aceptado por todos: cada presunta excepción encuentra inmediatamente la banalidad y el verdadero sentido de su destino singular en el grupo como lugar de la actividad común. Se trataba entonces de observar cómo esa realidad básica, oculta en unos y revelada en otros, era interpretada en ambos casos, ya que disponíamos para comprender la situación de dos perspectivas que se excluían.

Hemos señalado, además, que esa totalización lograda en el conjunto invasor resume y simboliza la estructura moral básica de la sociedad capitalista, dependiente del imperialismo, que iba a suplantar al socialismo en Cuba. En tanto avanzada del capitalismo su presencia en Cuba adelantaba, en el grupo, el esquema humano básico del sistema que iban a implantar. Por eso encontraremos bajo la organización militar de las brigadas invasoras una jerarquía de funciones sociales que sintetiza y compendia la división del trabajo social y moral de la burguesía: el sacerdote, el hombre de la libre-empresa, el funcionario diletante, el torturador, el filósofo, el político, y los innumerables hijos de buena familia. Cada uno de ellos ejercía una función específica, y sin embargo fue la totalidad, el grupo, quien proporcionaba el sentido a las actitudes individuales. Poder leer ese sentido común, colectivo, en forma pública, fue lo que permitió disolver las diferencias individuales y encontrar la verdad elemental que guía los actos encubiertos generalmente bajo la falacia de la singularidad personal, de la intimidad pura.

I

IMAGEN DEL OPORTUNISTA

“...Y si tengo algún pecado es haber vivido al margen de las circunstancias, porque yo era un hombre de posición económica desahogada.”(p. 193.)

FELIPE RIVERO DÍAZ

La burguesía como conjunto indiferenciado

A través de las respuestas del prisionero trataremos de comprender las categorías fundamentales que ordenan la concepción del mundo de la burguesía. Lo primero y más importante será reconocer qué sentido posee para el invasor el propio conjunto social del cual formaba parte, como expresión de ese conjunto mayor de la sociedad total cuya representación, en acción tan decisiva, decía ejercer. Veremos así cómo concibe su inherencia a la totalidad de individuos en los cuales reconoce a su sociedad.

Lo primero que notamos es el carácter negativo de la totalidad humana en la cual se encuentra integrado, y la necesidad de permanecer sin embargo en ella. Por una parte admite que en el grupo invasor se encuentra la representación “democrática” de la sociedad:

Prisionero: ...en ese grupo habían todos los matices sociales y todas las tendencias... (p. 197).

Prisionero: Los hombres que están allí (en el F.R.D.)¹ responden a distintas tendencias y a distintos partidos políticos y agrupaciones (p. 196).

El “grupo” manifiesta el carácter heterogéneo del todo, que contiene la universalidad posible, pero no actual: parecería que el prisionero ve en ese conjunto el fermento social (las “distintas tendencias”) del cual tendría que surgir el futuro mejor que da sentido a su acción presente. Pero inmediatamente reconoce que, sin embargo, como futuro posible, sobre ese conjunto no se puede contar:

Prisionero: ...porque lo que venía, sí, yo estoy de acuerdo, son veinte años de retroceso. Ahora, si había un grupo más o menos sano, podíamos tratar de que esos veinte años no fuesen exactamente veinte años (p. 196).

El grupo invasor, expresión de “todos” los matices sociales, estaba formado entonces por una agrupación indiscriminada de sentido negativo, dentro de la cual se encontraban incluidas las fuerzas más retrógradas de la sociedad. Este marco colectivo, que el prisionero concibe como “la sociedad”, comprendía las más bajas expresiones de su contorno. Se va viendo entonces que el concepto “democrático” de sociedad constituye un todo indiscriminado de valor que tolera y admite en ella tanto sus factores positivos (él mismo y una minoría que intentaría que esos veinte años no fuesen exactamente veinte años) como los negativos (esos que traían los veinte años de retroceso). Y al decir negativos los revolucionarios insisten en señalar: torturadores, latifundistas, militares, mercenarios, delatores, políticos venales, etcétera. Desde el punto de vista subjetivo parecería que esta aceptación constituye una virtud moral: es el necesario sacrificio que a la realidad más verdadera hace una personalidad burguesa cuando quie-

¹ Siglas del Frente Revolucionario Democrático, con asiento en los Estados Unidos.

re vencer sus diferencias para penetrar en el plano de lo objetivo del cual su marginalidad lo había arrojado. Es su despertar a la acción:

Prisionero: Ahora, si yo me quedaba en mi casa de nuevo con las manos cruzadas, como cuando la lucha entre Batista y los fidelistas, por ejemplo, que no me fui por una serie de razones personales, pues entonces ni yo ni los que piensan como yo podríamos el día de mañana funcionar o tratar de movernos y de rescatar algo (p. 196).

Pero esta misma decisión de aparente objetividad es una elección muy parcial. Pues ese marco social que se da, y para el cual tiene la extraña indulgencia de tolerar lo negativo, deja fuera de sí precisamente al pueblo que apoya la Revolución, y específicamente a todos los revolucionarios. Deja justamente fuera de sí a aquella otra gran capa social, los obreros, los campesinos, la clase media activa, con la cual la Revolución emprendió su tarea transformadora. Es decir, deja fuera de sí precisamente a la parte más positiva de la sociedad. A su concepción de "sociedad", en la cual están borrados los límites de lo negativo y positivo, con preeminencia reconocida de los factores negativos, la Revolución opone una concepción diametralmente diferente: una totalidad humana que selecciona para su acción a la parte más positiva de sus habitantes, y sólo a ella.

Pero no solamente el prisionero se proporciona una "sociedad" indiscriminada sino también una "sociedad" minoritaria. Esa invencible imagen de la realidad nacional como un *todo indiscriminado* no es un hecho de azar: señala la percepción del mundo y el núcleo humano que esta personalidad burguesa arrastra como su necesario contorno. Más tarde veremos cómo este contorno es funcionalizado. Sus cómplices actuales, que él mismo desprecia, pero que son los suyos, constituyen el marco dentro del cual emergerá su pureza individual, su excepcionalidad.

Se transparentan aquí con toda claridad dos concepciones sociales: 1º) la que domina por una parte a la burguesía como clase, que se reconoce en una totalidad indiscriminada,

esa que se reúne, se conglera y se actualiza como grupo en el momento de peligro, y 2º) por la otra, a los obreros y campesinos que se unifican alrededor de la Revolución, es decir, que realizaron el proceso de excluir, por medio de la lucha, el enfrentamiento armado y el sacrificio de la vida, a la parcela negativa de la sociedad.

El peligro de su desaparición como clase permite así ver cómo convergen en la burguesía, y se dan cita para defender sus intereses, todos los elementos aparentemente disgregados y negativos que la constituyen. Esa diseminación de los elementos que la conforman como clase ilegible aun para sus propios miembros, emerge a la conciencia en los tiempos de crisis y es aceptada con el reconocimiento más veraz y objetivo de *su* realidad. Este realismo burgués, hemos visto, constituye sin embargo una elección que se define *frente y contra* la totalidad social que conglera a los revolucionarios. La totalidad que conglera a los revolucionarios no es de ningún modo esa aceptación de lo indiscriminado, sino selección. Mientras en un caso la clase burguesa aparece como aceptación pasiva, soslayando su carácter negativo por medio de una lánguida posibilidad de modificación remitida a un futuro incierto (“...podíamos tratar de que no fuesen veinte años...”), la Revolución es rechazo activo de la realidad presente, con la cual se define necesariamente la burguesía. El pasaje al verdadero realismo revolucionario, su decisión de modificar la realidad, se encuentra ya en la actualidad misma: no integra sus filas sino con los que, desde el presente mismo, viven la necesidad de esa modificación.

Dialéctica entre la individualidad pura y el grupo impuro

Dentro de esa totalidad donde predominan los elementos negativos, el burgués que sin embargo la acepta como propia, realiza dentro de ella un movimiento de diferenciación personal:

Prisionero: Ahora, lo que teníamos era una idea. Yo hablo por mí y los individuos que piensan como yo —quizá somos los menos. Yo no hablo por Ventura (asesino al servicio de Batista), ni por los choferes de Batista, ni por una serie de gente miserable que ustedes me han nombrado, y yo creo que ustedes saben perfectamente bien que hay, inclusive, en una cárcel de presos comunes —vamos a poner así— grados, ¿no? Así que no todos somos iguales (p. 200).

La cárcel con su conjunto de delincuentes comunes, imagen a la que recurre para hacer más inteligible su propia situación, nos ofrece lo mismo que señalábamos de la burguesía como clase: interioriza en sí mismo la necesaria coexistencia con la máxima degradación, dentro de una limitación sufrida desde afuera. Nuestro prisionero tiene perfecta conciencia de que debe recurrir necesariamente a esa degradación para realizar o proyectar su futuro, pues son los únicos hombres con los cuales cuenta. Ya veremos luego que ese futuro, que excluye esa negatividad, ni siquiera es concebible imaginariamente para él mismo, pues no puede darse, desde su perspectiva de clase, ni siquiera una imagen de ese futuro mejor por el cual pretendió luchar. Y esto es lo que constituye uno de los factores de su realismo: la inamovilidad de su realidad. Pero no se vea aquí el sacrificio que su persona hace en aras de la Realidad: el realismo al cual se sacrifica constituye la necesaria contraparte de sí mismo, esa que en los momentos de distensión, cuando es su clase la que ocupa el poder, puede darse el lujo de desalojarla del plano de *su* realidad cercana y convertirla en lo más distante.

Periodista: ¿Y hiere grandemente su sensibilidad el codearse, el haberse codeado en Retalhaleu² con esa ralea de asesinos batistianos y ex oficiales del ejército de Batista, malversadores y politiqueros? ¿Ha herido esa sensibilidad suya esa compañía?

² Campo de entrenamiento situado en Guatemala, donde los instructores norteamericanos prepararon a los invasores.

Prisionero: Me hirió la primera vez cuando me vi obligado a irme con una serie de malversadores, cuando estaba en la Embajada (...). Así que imagínese. Pero cuando estaba trabajando para una causa o estaba tratando de cumplir con una cosa que es un deber, uno tiene que hacer de “tripas corazón” como vulgarmente se dice, y hacer caso omiso a lo que lo rodea (p. 201).

En la sociedad burguesa sólidamente establecida, el prisionero, marginal, podía vivir la singularidad de su persona sin que los individuos que integraban y sostenían esa sociedad aparecieran junto a él. Esta marginalidad le sugería la ilusión de una verdadera independencia. Ahora bien: esta independencia fue rápidamente quebrada en momento de crisis y disolución, durante la cual se realiza la integración de las relaciones e individuos antes diseminados. Sin embargo el prisionero no sabe leer este sentido objetivo que se produce en la nueva situación: le parece solamente un hecho de azar, una casualidad fortuita que pone a cuenta de esa irracionalidad que cimienta su escepticismo y con la cual es preciso transar. Pero esta aceptación de la negatividad de su clase se convierte en un acto moral (no en su rechazo sino en su aceptación); es *la causa*, es el *deber* lo que lleva a reivindicarla como propia. Y ante el deber y la causa realiza el supremo sacrificio de su persona moral: la integración de sí mismo con lo más miserable de lo social. Sin embargo esto que la conciencia acepta después, como un sacrificio, estaba en la conducta concreta desde antes, como un beneficio. Desde el comienzo mismo de la acción ésta se encuentra ya caracterizada por el abandono, la falta de reconocimiento mutuo, la complicidad pasiva con el crimen. Estas significaciones el prisionero no puede leerlas ni explicarlas a la altura de su individualidad: constituyen un resultado social, colectivo, que se impone al individuo cuando su ser está amasado ya por la inercia de la clase.

La situación aparece claramente cuando el prisionero tiene que justificarse por haber venido en compañía de Calviño³, asesino y torturador:

³ El análisis de Calviño lo efectuamos en el cap. III.

Prisionero: Mire, le voy a ser franco: hoy por primera vez vine a conocer al señor Calviño, que es un señor rubio que estaba ahí, que todo el mundo lo estaba mirando como una cosa rara, y nosotros nos opusimos a venir (a comparecer ante la televisión) con ese señor (p. 201).

Desde el comienzo mismo de la acción, el prisionero sabe que ella conglera a los individuos más despreciables de su sociedad, que con ellos debe personalmente contar porque constituyen la realidad común a su clase. Pero luego esboza ese movimiento de exquisita diferenciación: no puede tolerar que ese sentido inscripto en la realidad parezca concretamente ligado a su persona. Quiere reproducir, en este momento sintético que la Revolución provoca, la misma lejanía simulada en la cual vivía la burguesía en la época de Batista, cuando él era apolítico y gozaba de sus acciones y escribía sus libros como “hobby”, mientras este Calviño que está ahora a su lado torturaba y asesinaba. Pues Calviño torturaba lejos de sus casas, en lugares especiales, desde donde los gritos de los moribundos no disturbaban su marginalidad topográfica, esa que ahora habría de quebrarse ante la televisión. La burguesía atomizada se horroriza de las conexiones concretas y materiales: ama la separación y la distancia que torna ilegibles los sentidos que sin embargo la constituyen. Las instituciones represivas consolidaban el marco concreto en y del cual vivía. Por eso Calviño y otros asesinos⁴ formaban parte ahora de la expedición invasora. No es una relación que el azar les deparó, y solamente aceptable en aras de la causa: únicamente la rechazan cuando la contaminación se hace objetiva, visible para todos, pero con esa objetividad que proporciona la promiscuidad de sus “modelos” humanos que se deben mutuamente la existencia.

Esta cobardía por las conexiones concretas, este encubrimiento dignificante de aquello que realmente los conforma y sobre los cuales se apoyan, es lo que les permite darse la apariencia más apreciada por la burguesía: construir la máscara de una personalidad impoluta, de una intimidad virgen de

⁴ Rafael Soler Puig, Jorge “Chino” King.

toda contaminación, aun cuando viva dentro de la abyección de clase y la lleve profundamente dentro.

Aparece aquí uno de los rasgos que ponen de relieve la división del trabajo moral dentro de la burguesía, paralela a la división del trabajo social. El modo como el prisionero se ganaba su vida demuestra esto que decimos; a la pureza moral corresponde un alejamiento de lo material:

Periodista: ¿A qué se dedicaba usted?

Prisionero: Yo me dedicaba a... mi familia tenía acciones en las minas de Matahambre.

Periodista: ¿Entonces usted vivía de las acciones de las minas de Matahambre?

Prisionero: Era escritor también, escribía por “hobby”.

Periodista: ¿Dónde escribía usted?

Prisionero: Escribí un libro, y tenía dos en preparación, y tenía unas obras de teatro (p. 197).

Periodista: ¿Usted dice además que era accionista de las minas de Matahambre?

Prisionero: Era un modo de vida.

Periodista: Era su modo de vida. Cortar cupones.

Prisionero: ¿En?

Periodista: :Sí, cortar cupones, es decir, usted no trabajaba, usted cortaba cupones. Sí, es un modo de vida, desde luego uno puede estar contra él, pero es un modo de vida; hay muchos modos de vida. Este es uno de ellos.

Prisionero: No me las robé.

Periodista: Es que usted había elegido (p. 212).

¿Cómo pretender que el prisionero llevara más lejos las conexiones que vivía en la realidad, puesto que su vida estaba basada en el encubrimiento de ese origen? Esto aparece claramente en el comportamiento con el dinero, cuya génesis la herencia borra por completo, como si su existencia sin trabajar fuese un don legítimo de clase y le eximiera de conocer ese origen del privilegio cuando se extiende más allá de la propiedad privada. Esa “limpieza” que ostenta en el plano personal, resulta de su falta de contacto con la misma tierra en tanto tierra trabajada por el esfuerzo y sacrificio sucio de

los otros. El prisionero realizaba el acto aséptico de cortar los cupones del mismo modo como realizaba el acto aséptico, frente a las cámaras de televisión, de separarse de Calviño. Su inocencia quedaba rubricada también por otra actitud moral: esas acciones de la mina no las había robado. Por derecho propio y por estricta moralidad su persona emergía desde el fondo de su clase destinándolo, a él, ser de excepción, a vivir del trabajo de los otros. Y en ese mismo acto su persona aparece como absolutamente independiente. Todo su derecho a ser como es, se basa sobre una legalidad justificatoria que lo mantuvo inocente tanto tiempo como su clase se mantenía en el poder; sus “acciones” no robadas constituyen el símbolo de su conexión encubierta con el mundo.

La imposibilidad de imaginar el futuro

Cuando el prisionero tuvo que comenzar una actividad práctica no hizo otra cosa que integrarse en un grupo, el de su clase. Es esta misma determinación la que le impide, por otro lado, imaginar concretamente un futuro que modifique ese estado de cosas sobre las que su clase se apoya. *El marco concreto de sus relaciones vividas configura también, al ser aceptado pasivamente, el campo de su imaginación.* Y aun cuando acude al arsenal ideológico-moral de su clase, los elementos que extrae de él poseen esa misma significación. Así con sus ideas de nacionalismo y tercera posición:

Prisionero: Podía a lo sumo fundar un partido político que buscara la tercera posición, vamos a suponer. Yo no sé, yo no tenía plan ninguno (p. 199).

Prisionero: Ya le digo que con el triunfo, si hubiera sucedido, de este aparato, no se iba a llegar a la tercera posición. Al contrario, muy lejos de la tercera posición. Pero había una posibilidad, y estábamos unos cuantos que no pensábamos como los señores que apuntaban... (p. 199).

Periodista: Bueno, y usted que es un hombre preocupado por la tercera posición y el nacionalismo, ¿por qué se le dio por comenzar a ser nacionalista ahora que Cuba es verdaderamente nacionalista, y no en la época en que su familia, y todos los que..., y su clase, dominaban a Cuba, cómo es que se le ocurrió tan tarde esa preocupación?

Prisionero: Se me ocurrió tarde... no es que se me haya ocurrido tarde, he pensado en eso en muchas ocasiones, pero no había ambiente, por lo menos no tuve..., parece que padecía la miopía de no verlo, lo vieron otros por mí...

Periodista: ¿No había ambiente? (p. 202).

Esta limitación, su miopía, dada por la perspectiva de la clase, explica su posición frente a la Revolución:

Prisionero: Bueno, le voy a explicar: durante la Revolución, y yo aquí lo admití, si tuve algún pecado fue vivir al margen de las circunstancias; no pensé que esa Revolución iba a ganar. En primer lugar, la opinión que nosotros teníamos, o tenía yo, era de que esa Revolución se había hecho para poner a un señor que, a la verdad, yo despreciaba mucho, al señor Prío Socarrás, en el poder; o sea, volver... era una Revolución más. Si Batista era malo, el otro era peor, o era igual así que... no creí que... y nunca me preocupé por leer la propaganda de ustedes, ni nada; es más no consideraba que pudieran ganar (p. 203).

¿Cómo se constituyó en el prisionero esa “miopía” que le impedía imaginar el futuro, ni considerar siquiera que fuese posible su advenimiento a la realidad? Ante una Revolución en marcha, vivida como opuesta a los de su clase, extendió sobre ella el pesimismo. Más aún: ni siquiera se preocupó por conocerla. Su inteligencia ignoró lo que su afectividad negaba. Esta deformación perceptual de la realidad es la que le seguía permitiendo la vida: dejaba expedito el camino de su morosidad. *Las mismas categorías que, en tanto*

burgués, hacían irreconocibles las verdaderas relaciones sobre las cuales él se asentaba, son las que ahora le hacían también irreconocible esa modificación que avanzaba en la Revolución. La destrucción de las verdaderas significaciones de su pasado también destruía las significaciones de su futuro. El mecanismo para ocultarlo consistió en extender sobre la realidad, como un signo que la sobrevolaba, su escepticismo de clase. Escepticismo quiere decir aquí incapacidad de nutrir una posibilidad con su propia vida.

Este escepticismo voluntario, que no surge de la experiencia total (como queda evidenciado por el triunfo, inimaginable para él, de la Revolución) ocultaba con su mecanismo toda posibilidad de modificación imaginaria:

1) Si pensaba que los revolucionarios iban a ganar, solamente podía ser éste, nuevamente, el triunfo de uno de los suyos (ese que despreciaba, miserable, pero que formaba parte de su medio, pues convergieron luego todos, los de Prío y de Batista, hermanos en la invasión). Este *futuro igual al presente* (“Era una revolución más. Batista era malo, el otro era peor, o era igual, así que...”) lo frenaba en su acción.

2) Si imaginaba a los Revolucionarios como modificadores verdaderos de la realidad, éstos no podían sino perder. Para negar el futuro revolucionario cuando de alguna manera asomaba como posible, el recurso imaginario contaba entonces con las fuerzas sólidamente establecidas por los semejantes a sí mismo en la clase: ejército, clero, torturadores, imperialistas, etcétera: “no consideraba que pudieran ganar”. *Las mismas fuerzas que reprimían a la Revolución en la realidad eran las que reprimían la posibilidad de concebirlas triunfadoras en su imaginación.* Y la ignorancia en la que adrede permanecía (“nunca me preocupé por leer la propaganda de ustedes, ni nada”) coadyuvaba a su escepticismo, para que su conciencia no se forzara en tener que enfrentar la necesidad de integrar otros datos en su juego imaginario. Esta “conciencia desgraciada” sólo podía encontrar en el escepticismo y el agnosticismo su consuelo. Así es como, funcionalizado en una situación determinada, el escepticismo bur-

gués constituye una de las caras de la ignorancia voluntaria en la que permanece.

El futuro abstracto como consolución moral

La imposibilidad de imaginar el futuro concreto es una determinación de clase, como hemos visto. La clase, entonces, es la que inhibe el despliegue de las cualidades más esenciales del hombre, encerrado como queda en los estrechos límites que ésta le fija.

Prisionero: El triunfo, cuando vino... lo que pasó en esto, la derrota que tuvimos, ésa sí yo la daba como posible, porque más o menos conocía las fuerzas a las que nos habíamos aliado, pero era un riesgo que había que correr.

Periodista: ¿Qué fuerzas son ésas?

Prisionero: Me imagino que los “imperialistas”, como ustedes llaman...

Periodista: ¿Que nosotros llamamos o que son?

Prisionero: Bueno, lo son; todos los grandes imperialistas... todas las naciones grandes son imperialistas... todas las naciones grandes son imperialistas, ése es mi modo de ver las cosas. Y además los norteamericanos tienen una forma de actuar que es nefasta, su política, es nefasta.

Periodista: ¿Pero usted estaba aliado con ellos, o no?

Prisionero: Hay una frase que dice que a veces hay que recibir ayuda “aunque sea del diablo”, ¿no? o algo de eso...

Periodista: ¿Entonces ustedes estaban aliados con el diablo?

Prisionero: Bueno, si usted lo quiere poner así...

Periodista: No, usted es quien lo dice, no yo...

Prisionero: Ayuda, no aliado, ayuda...

Periodista: ¡Ah! ¿Ustedes recibían ayuda pero no estaban aliados?

Prisionero: Por lo menos yo no me sentía aliado... (ps. 203–204).

Este diálogo es, en ese sentido, esclarecedor. Primero los imperialistas no son tales, sino para los revolucionarios. Lue-

go, casi inmediatamente, debe admitir que sí lo son, pero sólo en el plano de una generalidad que disuelve la relación que el imperialismo mantiene con su propia realidad: “todas las grandes naciones lo son”. Y termina admitiendo, penosamente, por fin, su verdadera cualidad, cuando reconoce que el imperialismo es como el “diablo”. Repite aquí el mismo movimiento de retraerse hacia su individualidad cuando la significación objetiva al fin parecía comprometerlo: no fue él quien se alió con los imperialistas. El prisionero, ente absoluto, intimidad pura, individualidad retraída, mónada incontaminada, permanecía sin *sentirse* aliado con ellos (“Por lo menos yo no me sentía aliado”) en el momento mismo en que toda su actividad material estaba condicionada por ese poder. Él, en su intimidad, *sentía* otra cosa. Y era su sentimiento el que desunía lo que la realidad unió. Este sentimiento que lo desligaba del imperialismo en su intimidad, justo en el momento en que la realidad más lo ligaba concretamente, adquiriría para él una mayor realidad que la realidad misma, esa por donde asomaba la muerte que venían a dar a los otros. Sólo el atomismo individualista de la burguesía logra de este modo transformar lo abstracto en concreto, convertir en concretos sus sentimientos más abstractos. Y esta dialéctica que tiene como centro a su intimidad pura corresponde punto por punto con la percepción también atomizada que se dan de la realidad:

Periodista: Dígame una cosa, Rivero, usted que es un hombre inteligente...

Prisionero: Muchas gracias.

Periodista: ...un hombre que ha estudiado, seguramente y, por sus expresiones, yo creo que es inteligente: usted cree que lo que usted ha realizado, es decir, salir de los Estados Unidos, ir a Guatemala, allí, en esos predios de la *United Fruit*, recibir instrucción de los instructores norteamericanos, ir a Nicaragua, la finca de los Somoza y del imperialismo, salir de Nicaragua, en aviones norteamericanos, protegidos por destroyers norteamericanos, y caer en Cuba, para combatir al pueblo de Cuba, con armas norteamericanas, ¿usted cree que eso es nacionalismo, Rivero?

Prisionero: Pero yo le expliqué ya por qué lo hicimos. Pero yo estoy de acuerdo, estoy de acuerdo con que el régimen de Somoza es monstruoso, estoy de acuerdo con que el régimen de Nicaragua es monstruoso, yo he visto los indios cómo viven... además, yo no tenía que salir, porque yo he leído historia y sé cómo viven esos países, pero había que hacer algo, como le repetí siempre había que estar en eso. Así que nosotros lo que pensábamos era dar después, el día de mañana, un tercer paso... o un segundo paso, pero ése era el primer paso, había que “tragarse esa píldora” (p. 205).

Todos los primeros pasos de estos idealistas promueven entonces previamente la aceptación de la miseria que ya es, de una realidad que en nada modifica el proyecto que realizan. Porque el marco mental que se proporcionan encubre y disuelve las conexiones que descansan en esa realidad finalmente aceptada, pero siempre de otro modo. Con la aceptación que acabamos de leer culmina el proceso de separar los velos de ignorancia consciente que su escepticismo había introducido, esa lejanía con que recubrió las significaciones evidentes que ya estaban en él (“además yo no tenía que salir, porque yo he leído historia y sé cómo viven esos países”) pero que no debían jugar con la percepción de la realidad: se las retiraba de circulación. El escepticismo era el medidor entre el saber consciente y la conveniencia propia: “imperialismo, que ustedes le llaman...” Y cuando aparece el imperialismo como lo que es, sin la relatividad escéptica, cuando los velos son retirados por el esfuerzo de verificación que el revolucionario realiza como mediador, entonces ante esa evidencia que el prisionero termina reconociendo no cabe sino una actitud: tragarla como se traga una píldora. Y ése es el momento en que *junto con la aceptación de esa realidad despreciable aparece la salvación personal esbozada por su conciencia moral como consolución*, proyectada hacia el futuro que habrá de negarla, no se sabe cómo ni por quién. Que el futuro es solamente una consolución para aceptar más decididamente la miseria actual se hace evidente en su carácter abstracto, de completa lejanía e ineficacia, vaga aureola, ca-

mino intransitable, imagen teñida de completa irrealidad: “el día de mañana... un tercer paso... o un segundo paso, pero ése era el primer paso: había que tragarse esa píldora” (p. 205).

¿Qué diferencia existía entre el acto de deliberada ignorancia que este intelectual diletante burgués se imponía a sí mismo, y el de Batista, por ejemplo, ordenando quemar los libros que divulgaban la verdadera situación del país? Pues que aquí el intelectual quemaba en su propia intimidad, en sí mismo, la eficacia del conocimiento: *interiorizaba hasta su máximo extremo la acción política de su clase, ejercida por Batista, allí donde sin Batista cada burgués prosigue su propia represión interior*. Esta es la máxima alineación cultural de la burguesía.

La marginalidad burguesa

Las mismas contradicciones que han ido hasta ahora conformando sus relaciones públicas son las que encontramos en los lazos estrictamente personales. Las mismas consolaciones morales, que le sirven para justificar la inversión interesada de los procesos sociales, son las que encontramos cuando intenta justificar su presunta marginalidad personal. Toda su moralidad consiste en darse, dentro de la inmoralidad ambiente, una presunta isla donde rige la buena administración, donde él es honesto... con los corruptores y malversadores.

Periodista: Usted nos dijo que había sido pasivo con Batista.

¿Pero no tuvo ningún puesto?

Prisionero: Sí, tuve un puesto.

Periodista: Así que usted fue pasivo desde un puesto. ¿Qué puesto tenía?

Prisionero: Le voy a explicar... Cristóbal Díaz necesitaba un presidente para un Retiro y entonces me nombraron a mí.

Periodista: Lo nombraron a usted porque necesitaban un presidente.

Prisionero: Necesitaban un candidato idóneo, necesitaban una persona que no fuera, que no hiciera...

Periodista: Que no les chocara...

Prisionero: Perdón... que no chocara con nadie. Entonces me ofrecen el puesto a mí. Yo estaba aburrido y dije: bueno, voy a hacer una buena obra (p. 213).

Periodista: ¿Y su pasividad consistió en no decir una palabra contra Batista y usufructuar ese puesto durante todo ese gobierno?

Prisionero: Bueno, le voy a decir: al final las cosas del Gobierno llegaron... yo reconozco que vivía al margen de las circunstancias...

Periodista: No, al margen no... dentro de ellas. Vivir al margen es un señor... —perdóneme— vivir al margen es un señor que no se beneficiaba nada con aquello, que estaba completamente al margen. Usted estaba dentro de la situación.

Prisionero: Bueno, un momento Yo en mi puesto creo que rendí una función social, porque si no, lo hubiera cogido un malversador y sabe Dios cómo hubiera dejado aquello allí (p. 215).

El campo de acción moral quedaba limitado, como vemos, al establecido por la misma burguesía y su dictadura. Su justificación se reduce aquí al campo mínimo de los malversadores del régimen, y a la probidad y honestidad burguesas de las cuentas bien hechas. Nótese aquí nuevamente la existencia de dos horizontes:

- 1) Por una parte, aquel horizonte verdaderamente total dentro del cual se encontraban los revolucionarios, y que permitía comprender al régimen de Batista como una fracción deformante de las conexiones reales que constituyen el país.
- 2) Por la otra, el horizonte de clase que el prisionero se da, y que queda restringido voluntariamente al régimen de Batista, y del cual quedaban excluidos los revolucionarios.

Considerado desde este ángulo su “honestidad” personal es solamente una honestidad “regional”, encuadrada dentro de la fracción más deshonesta de la sociedad. Pero constituye entonces la excusa subjetiva, moral, que pretende suplir la

cobardía de no pasar a la verdadera totalidad concreta que constituye el campo pleno de la moral: “yo rendí una función social”.

Esa “función social” sólo era tal si permanecía dándose como horizonte la inmoralidad de la tiranía: “si no, lo hubiera cogido un malversador, y sabe Dios cómo hubiera dejado aquello allí”. Pero con su acto mantenía ese régimen que hacía posible “un modo de vida”: cortar cupones, escribir libros como “hobby”, cobrar 350 dólares mensuales para no aburrirse, en momentos en que sus compatriotas eran perseguidos, asesinados o más simplemente condenados al hambre y a la explotación: toda la nación dominada por la deshonestidad básica de las relaciones imperialistas.

Pero más aún: esta deshonestidad suya era también en otro plano una legalidad relativa también al régimen de Batista. Por eso el sentido de su “justicia” correspondía al orden legal imperante:

Periodista: Usted que dice que hizo una función social a cargo del Retiro, ¿qué hizo cuando llegó allí al Retiro con los empleados que había? ¿Usted no botó a 64 empleados?

Prisionero: Había sido ordenado por el Tribunal de Cuentas, me remito a los hechos, 21 excedencias, y ordenadas por el Directorio, nada más, y hubo que sacar a unos cuantos de allí...

Periodista: Usted permitió pasivamente, como usted ha acostumbrado en todas sus funciones...

Prisionero: Pero, imagínese, si era una cosa que el presupuesto... los cálculos actuariales de los retiros están mal hechos. Todo eso lo sabe todo el mundo, los retiros estaban hechos para darle un puesto a “Fulano” y a “Mengano”... (p. 231).

La marginalidad no consiste entonces en apartarse del régimen, sino en considerarse él mismo una excepción, pero esta vez legítima, aun participando dentro de él. Excepción tan profundamente sentida que le sirve para dictaminar la exclusión de los otros, porque les habían dado un puesto, pero no de sí mismo. Y sin embargo también él mismo, “Fula-

no” o “Mengano” como los demás, es uno de ellos. Pero se coloca fuera de la situación como si no hubiera él también llegado allí por una decisión arbitraria semejante a la que llevó a los otros.

Al restringir los límites de su horizonte a los individuos que formaban su clase, negaba, dijimos, ese otro horizonte concreto revolucionario que no quería percibir (“nunca me preocupé por leer la propaganda de ustedes, ni nada; es más, no consideraba que pudieran ganar”). Ese horizonte revolucionario hubiera modificado el sentimiento que lo ataba ciegamente al mundo, porque constituía la negación de aquel otro en el cual vivía y usufructuaba. En definitiva: es el marco humano que nos damos, son los hombres que hemos interiorizado como semejantes los que confieren sentido a cada acto que efectuamos. Pero nuestro prisionero manifestaba su inercia de clase, su pasividad, en el hecho de ser incapaz de concebir como posible la negación de su propia miseria, de darse otro marco humano para encuadrar su acción. *Los límites de la clase definen estrictamente el contorno de sus actos.* Por eso, al no querer percibir esa otra posibilidad (que no estaba oculta sino por él mismo, técnicamente, por un subterfugio preparado por su propia conciencia) sólo quedaba la actitud individualista del egoísmo prescindente y excepcional que destruyera, para su sola conciencia, esas relaciones que sin embargo mantenía:

Periodista: Sin embargo usted, desde luego, en aquella época no sabía que precisamente por asesinos como Calviño y por ladrones como Andrés Domingo y Morales del Castillo (parientes suyos) usted podía detentar un cargo de presidente de un Retiro. ¿Eso no lo sabía?

Prisionero: Yo no conocía ni a Calviño en aquella época...

Periodista: Pero usted no conocía eso, que usted podía detentar cargo porque había asesinos como Calviño y ladrones como Andrés Domingo...?

Prisionero: Le voy a decir una cosa: en el gobierno de Prío Socarras había ladrones y había asesinos, y si yo en aquel momento me iba... no había otra cosa, nada más que estaban los “priístas”, la gente que respondía a la ten-

dencia auténtica, que nunca estuve de acuerdo con ellos, y los batistianos (p. 232).

Los otros, los revolucionarios, estaban fuera del sistema, estaban en la Sierra, en las cárceles, expatriados o simplemente muertos. Pero eso no cuenta, porque el mundo quedó reducido, como vemos, a los límites de *su mundo*. Y continúa, más explícitamente:

Prisionero: A mí lo que me interesaba era, sencillamente, vivir mi vida. Me dieron un puesto, dije: “Bueno, pues, voy a cumplir una función: yo voy a demostrarle a esa gente que me rodea que soy distinto a ellos”. Esa es mi posición en cuanto a eso... usted, lógicamente, no me cree... (p. 232).

Esto muestra claramente el vacío que la adhesión a una clase muerta crea como futuro: no parecerse a nadie, ser “distinto a ellos”, pero siempre dentro de los límites que le marcan a aquellos a quienes cree despreciar. Era precisamente en los mismos delincuentes donde buscaba la confirmación de su excepcionalidad moral: *su conciencia moral percibía como valiosa la perspectiva de sí mismo que le proporcionaban los individuos inmorales de su clase*: “yo voy a demostrarle a esa gente que me rodea que soy distinto a ellos”. Quería ser reconocido por los mismos delincuentes, porque ellos eran los que le proporcionaban ese espejo en el cual leía su propio ser. Por lo tanto, ésta, su búsqueda para ser distinto, emprendida en medio de la colaboración concreta, sólo podía proporcionarle una apariencia de heterogeneidad: en realidad era lo opuesto dentro de lo homogéneo. Los otros, los revolucionarios, los que eran verdadera y cualitativamente distintos, aquellos que defendían los valores más altos de una nueva sociedad, requerían para integrarse a ellos un acto concreto: desligarse materialmente y ponerse fuera de la burguesía para poder darse ese otro futuro que la imaginación niega pero que la acción proporciona. El prisionero no podía eludir esos límites porque todo él, su personalidad concreta, dependía de ellos. Su conciencia no hacía sino reflejar esta relación de de-

pendencia, y los subterfugios empleados para eludir la evidencia. No era una función de clarividencia la que su conciencia ejercía: era pura pasividad, pura oscuridad, ocultamiento tenaz de aquello que podía ponerlo en peligro y disturbar su paz:

Periodista: ¿Y a usted se le ocurrió meterse en una expedición para ver si algún día podía llegar a hacer un partido y...

Prisionero: Bueno, no, porque yo no era político. No me iba a levantar en un cajón en el Parque Central, porque nadie me iba a seguir en ese sentido. Nosotros, si éramos cuatro o cinco que pensábamos como yo, éramos muchos, y no conocía a los demás. Así es que yo no me iba a dedicar a la política, como no tenía... vaya, digamos “*métier*” —como dicen los franceses— para ese tipo de cosa, pues me consideraba incapaz de hacerlo. Y como le vuelvo a repetir, no lo niego, ése es mi pecado: vivía al margen de las circunstancias (p. 233).

Realismo y riesgo de la vida

Esta aceptación disminuida de la realidad que pretende pasar por plena no muestra, en su límite, sino el temor ante el riesgo de la vida que no se supo asumir. La burguesía dependiente del imperialismo es aquella porción de la sociedad que cedió lo más alto ante lo más bajo, que conserva sus privilegios sobre la muerte de los otros, aquellos para quienes la vida está asentada cotidianamente sobre la imposibilidad de vivir. “Realismo” no es aquí sino otro nombre para justificar la acomodación. En el caso del prisionero que consideramos, todos sus movimientos son de aquel que permanece aferrado a los valores mínimos del goce individual (“yo quería vivir mi vida”) y que perseverará realizando todos los actos que él mismo, a priori, sabe que han de ser los de la aceptación. Toda su estructura personal lo preparaba para ello.

La conciencia, para todos, aun para los burgueses, cumple su función: la de ser el poder de unificación coherente de todas las significaciones relativas a la realidad. Sólo que los burgueses, como el prisionero, no pueden sino dislocar esa

coherencia, rechazando, obstruyendo, restando sentido a aquellos elementos que permitirían totalizar las significaciones vividas en el campo de la actividad. Este disloque de la realidad culmina con el ataque a Cuba en la invasión preparada por los enemigos históricos de su patria. Ese poder del imperialismo, que permitía el suyo como mero poder delegado, muestra así el término de la larga cadena de relaciones que unía su persona cotidiana con el imperialismo, puesto que desalojado del privilegio que ejercía en Cuba, vuelve a caballo de ese otro que lo cimentaba. Se presenta así, sintéticamente, la verdadera relación sobre la cual se encontraba fundada su persona, porque constituye también el último recurso para volver a recuperarla. Pero para los revolucionarios es como si de este modo se desarrollara impudicamente, en el momento del todo o nada, de este ser o no ser de la burguesía, la evidencia cínica y obscena de su dependencia antes encubierta. El ataque bajo la dependencia norteamericana señala el retorno a la matriz de la burguesía colonizada: el momento en que osa desnudarse en público, acepta el máximo de los ultrajes contra sí misma, porque da su ser por lo que vale.

Que no arriesgó decididamente la vida sino que venía a sembrar la muerte se deduce por el armamento que traían y por sus propias confesiones:

Prisionero: Así que yo no pensé que me iba a encontrar a una tropa entusiasta defendiendo un ideal (p. 234).

Prisionero: Exactamente, por eso fuimos, porque nosotros no somos suicidas. Nosotros también contábamos con que la Isla entera estaba en llamas y que la Milicia se nos iba a unir (p. 206).

Prisionero: Pero yo, personalmente, pensaba que la única salvación de nosotros era de que fuese cierto eso, que todo el país estaba en contra, que había fracasado el experimento socialista, y que lo nuestro iba a ser un paseo (p. 206).

Ni siquiera la posibilidad de la muerte, el riesgo de la vida, constituía el eje de la acción emprendida. ¿Y cómo podría ser de otro modo si la burguesía construye su propia existencia sobre la muerte de los otros? Su propia vida cotidiana es la continua concesión que realizan precisamente para no afrontar los límites de la existencia. Mientras que para los revolucionarios cubanos, desde las guerrillas, el riesgo de la muerte ha estado siempre presente en el proyecto de construir una verdadera universalidad (véase: *La guerra de guerrillas*, de “Che” Guevara), para los invasores la lucha sólo se realizó escudada en el máximo poder del imperialismo, resguardados abundantemente por sus riquezas, y la seguridad de que, apoyados por sus destroyers y sus aviones, también la lucha para ellos iba a ser un “paseo”. Ellos eran los que bien armados venían una vez más a revelar la modalidad cotidiana: dar la muerte a los otros. La propia vida la sabían a resguardo: por eso afirmaron casi todos que habían sido “embarcados”, es decir engañados. Se vieron forzados a correr, sin quererlo, el riesgo de la vida.

La inversión de la realidad

La falsa totalidad que constituye el horizonte de su clase como un todo indiscriminado, es el marco sobre el cual se apoya su falsa objetividad, pues también la “objetividad” es un producto de su clase. *En el plano de la razón la clase vuelve a aparecer como el esquema más amplio, comprensivo, que el individuo se da para asimilar el proceso de la realidad.* Y sin embargo, esa falsa objetividad constituida con ese esquema se verifica en sus resultados: la realidad aparece invertida, y lo más abstracto ocupa el lugar de lo más concreto. Sigamos los pasos de este proceso:

- 1) Limar las oposiciones y diluir con ello el sentido del privilegio.

Prisionero: Bueno, yo le voy a decir una cosa: yo entiendo que el nacionalismo no es sólo nacionalizar empresas y pro-

piudades privadas, yo entiendo que el nacionalismo no tiene que ser una cosa precisamente de izquierdas o de derechas, yo entiendo que el verdadero nacionalismo tiene que contemplar la sociedad como un todo, no como... digamos, parcializarla (p. 208).

Esta totalidad indiscriminada a la que quiere volver como fuente de la objetividad muestra su sentido: es para seguir conservando en ella sus aspectos negativos.

2) Referir la acción a un motivo superficial (falsa totalidad).

¿Nacionalizar? Desde luego...

Prisionero: (...) Ahora, no en la forma tan radical. Quizás ustedes sean los que tengan razón: yo no soy un experto, yo estoy exponiendo opiniones personales (p. 209).

¿Por qué no radicalizar? Como no conciben las actitudes morales sino como la aureola que se adopta luego de haber transado con la realidad, la dignidad “nacionalista” de derecha no requiere que se haya establecido primero la verdadera dignidad material en los hechos. Además, porque fuera de las bases materiales sobre las cuales se apoya su clase, los burgueses no conciben otra posibilidad de vida “digna” salvo la que se asienta en el poder que hasta entonces habían ejercido y que ven desaparecer. Esta actitud moral del “nacionalismo” de derecha reposa en una concepción tan bajamente material de la persona espiritual que no pueden proyectar sobre ella sino su propia imagen:

3) Dar como motivo para “no radicalizar” la esencia in-noble del hombre (definición cristiana de la maldad humana; egoísmo del liberalismo).

Prisionero: Si se llega, en este tipo de nacionalización, a completamente terminar con la propiedad privada, se termina con el estímulo del individuo (p. 209).

El ser se confunde con la propiedad privada: fuera de ella no hay estímulo para la vida. Esta adhesión fervorosa a

la materia vuelve nuevamente a querer justificarse por el “idealismo” moral, realizando aquí entonces ese proceso de inversión durante el cual la justificación secundaria se convierte en la verdadera causa:

- 4) a) La justificación moral abstracta se convierte en lo concreto al tratar de convertir lo innoble en noble: encuentro con la conciencia moral.

Prisionero: El nacionalismo, aparte de eso, es otra cosa: mantener una postura digna del país, hablarles y decirles las cosas de igual a igual a los americanos, en eso estoy de acuerdo con ustedes, a los americanos o a la China, al país que sea (p. 210).

- b) Por ese mismo proceso, lo concreto se convierte en abstracto y queda desplazado:

Periodista: Cuando Cuba realiza la Reforma Agraria, cuando nacionaliza las propiedades extranjeras, cuando arma al pueblo, cuando rescata su soberanía nacional, ¿se inclina a algo o se inclina única y exclusivamente a un verdadero nacionalismo?

Prisionero: A mi modo de ver, se inclina a un nacionalismo en la forma, en el aspecto, pero no lo hace en el fondo (páginas 210–211).

Nacionalismo y tercera posición

Las categorías privadas del prisionero, concebidas a partir de las relaciones mínimas que ordenan el mundo de su clase, determinan rigurosamente la moral no solamente individual sino también nacional e internacional. Las conexiones de la intimidad, ese reducto interior conformado en la sociedad capitalista, reproducen de este modo en el plano de las relaciones entre grupos y países la misma degradación del nombre sobre la que se apoya la vida privada.

Habíamos visto que su concepción de Nación englobaba indiferenciadamente a la totalidad indiscriminada de individuos que componen a la burguesía, dependiente del imperialismo. Es decir: la nación presenta de este modo la misma estructura de dominio y de dependencia que los hombres ejercen desde una clase sobre otra. La nación conserva esencialmente, como si fuese una necesidad de su definición, todos los desequilibrios que caracterizan este dominio. Pero si hay un concepto de Nación verdadero, ése será aquel en el cual *todos los hombres* puedan encontrarlo como el lugar común de una conducta recíproca de reconocimiento. Si la Nación delimita un ámbito geográfico, eso significa que la verdad de cada hombre, en la Nación, debe leerse desde el plano mínimo de la materialidad, por lo tanto en el modo humano como su persona habita esa porción de tierra.

Pero esta totalidad que es al mismo tiempo física, vital y espiritual y que abarca todas las dimensiones concretas de la Nación, no puede ser asumida por el prisionero. Para seguir reinando en lo material tiene que definir a la Nación en el aspecto que menos le afecta pero que más simula reverenciar: en el aspecto espiritual. ¿Dónde son actualmente iguales los individuos? ¿Dónde son reconocidos como semejantes por la burguesía? No en los hechos concretos, sino en los principios. De este modo, incapacitado de definir a la Nación en los hechos concretos, en su materialidad, el prisionero reivindica una falsa totalidad eludiendo los desequilibrios actuales que definen a la Nación:

Prisionero: Yo entiendo que el nacionalismo no tiene que ser una cosa de derechas o de izquierdas, yo entiendo que el verdadero nacionalismo tiene que contemplar a la sociedad como un todo, no como... digamos, parcializarla (p. 208).

Pero las “derechas” e “izquierdas” constituyen, dentro del país, dos formas de relaciones humanas que se excluyen, dos modos diferentes de concebir la nación. Presenta como si estuviese resuelta ya la oposición concreta entre derechas e izquierdas y como si, dentro del desequilibrio actual, hubiera

la posibilidad de totalizar a los hombres dentro de la verdad. Pero para las derechas, el único campo posible para realizarlo es el meramente “espiritual”. Es entonces, como se ve, una mera ficción conceptual, un subterfugio moral para defender sus propios intereses al mismo tiempo que se los convierte en los intereses de la nación: “La sociedad como un todo, no como... digamos, parcializarla”.

Pero la Revolución tiene su propia evidencia: los hombres que viven y constituyen esa parcialidad negada por la burguesía. De aquí surge el proyecto hacia la verdadera integración.⁵

Por lo tanto, el “nacionalismo” burgués tiene que diferir esencialmente del nacionalismo revolucionario. El “nacionalismo burgués”, que en el plano internacional adopta aquí la llamada “tercera posición”, rechaza airadamente toda contaminación de tercerismo en la vida nacional. Pero no porque en la realidad nacional aparezcan como habiendo tomado partido, sino porque desde su perspectiva de clase no cabe ninguna opción: ¿no parten acaso de una totalidad actual, y consideran a la Nación como una extensión de lo que ellos son? Sólo parten, hemos visto, de la realidad abstracta definida en el plano político como totalidad formal: la “democracia representativa”. Para la burguesía, el nacionalismo no puede ser tercera posición, ni segunda, ni primera en el plano nacional, porque sería admitir que en él caben las oposiciones esenciales, reconocer la existencia de un desequilibrio y la necesaria toma de partido. Porque si ellos reconocen que *son* la nación, toda toma de posición en el plano verdaderamente nacional, que es en definitiva toma de posición *contra* la burguesía, será considerada como exterior y contraria a la Nación. ¿Acaso nuestro prisionero no dejaba fuera de su horizonte nacional a los revolucionarios?

⁵ Que la Revolución comprende también a los no-revolucionarios, por lo tanto a la burguesía, pero dentro de un contexto humano modificado, integrados a la verdad material de la Revolución, se desprende de esta afirmación de Lenin: “La tierra pertenece a la nación entera, es decir, también al mismo ex propietario, pero no en virtud de privilegio de herencia”. Lenin, “Mensaje al proletariado norteamericano”, 1919.

Una nación definida abstractamente pasa para la burguesía a integrar el mundo espiritual, entidad sólo moral. Como nación ideal, lo único que tiene que defender en el plano exterior es esa presencia moral internacional: su dignidad. Aquí el ocultamiento de sus estructuras económicas, las relaciones de dependencia que los beneficia pero que no podían ocultar, encuentran su justificación ética. La Nación aparece como una entidad absoluta, sin lazos materiales con los demás países.

En el plano nacional esta posición, al ocultar la estructura que la liga con los intereses de los otros países y reprimir su emergencia en el interior, es la que les permite proporcionarse la ideología de la “tercera posición”. El primer paso, hemos visto, fue constituir a la Nación cerrada sobre sí misma, existiendo como un absoluto moral, verdaderamente independiente. Fuera de ella, las demás naciones también existen entonces como entidades aisladas, también cerradas sobre sí mismas, en cuyas luchas no tenemos por qué intervenir porque no están en ninguna relación de causalidad con nosotros. Así la lucha internacional, por partir de esta concepción nacional, puede aparecer como un espectáculo que la historia nos brinda y al cual asistimos, en el que algunos pueblos juegan el drama de la búsqueda de la libertad, mientras otros buscan su sometimiento, pero en el que no tenemos por qué intervenir. Decir “tercera posición” significa que los debates del mundo no son nuestros, que existimos a su margen y que su resultado en nada nos afecta, porque la burguesía concibe ideológicamente su realidad nacional del mismo modo como imagina sus propias personas, cerradas sobre sí mismas, aisladas y absolutas.

Pero téngase presente que si ésta es una posición que la burguesía asume cuando está a la defensiva, cuando presume de “objetiva” e “imparcial”, es decir, frente al poder revolucionario, no sucede lo mismo cuando es ella la que maneja la realidad nacional. Porque en los hechos este nacionalismo superficial, como sólo pretende salvar su conciencia moral, deja subsistir todas las dependencias materiales que lo constituyen:

Prisionero: Mi nacionalismo consiste en una posición digna de Cuba; en la tercera posición, que adoptó Nasser; en la tercera posición, por ejemplo, que pudo... algo que pudo haber hecho, por ejemplo, el señor Batista antes de prostituirse el 10 de marzo, como lo prostituyó (...) (página 195).

Ya lo vemos: la tercera posición era una posibilidad que el mismo régimen de Batista segregaba, naturalmente antes de esa traición subjetiva de una conciencia aislada moral, la de Batista, que pudo haber tomado una decisión estrictamente individual y modificar con ella la apariencia nacional. Pero la verdad la vemos ahora: la tercera posición, como postura internacional compatible con el nacionalismo burgués, viene concretamente desde los Estados Unidos en una invasión armada para corregir al régimen de Castro de esa apariencia que no supo darse.

De allí la insistencia del prisionero en no aceptar que su tercera posición internacional, si retorna a la realidad considerada como un todo, significa extenderla también necesariamente al plano nacional: para este pasaje bastaba solamente con entender la relación que la nación mantiene en el plano internacional como una estructura concreta y material de dependencia. Pero es eso lo que la burguesía no quiere dejar ver. Sólo escindiendo ambas actitudes bajo dos rótulos distintos, y ambos morales, la verdad se hace ilegible y la burguesía puede ganar en ambos planos: en el sometimiento concreto del plano material y la buena conciencia en el plano moral. Así aparece nuevamente la escisión de las significaciones en dos estratos incomunicados, que no se implican mutuamente. Desde el acto político internacional hacia el nacional no hay para la burguesía pasaje del uno al otro: hay un hiato, una falta de continuidad, ese que reconocimos ya en su propia personalidad, que es la misma falta de continuidad que aparece en la propia persona disgregada, atomizada, del burgués sometido. Es la realidad contradictoria en que viven y de la que se aprovechan la que les impide darse una coherencia consciente:

Periodista: Yo le pregunté que si usted cree que entre los invasores y los patriotas de Playa Girón había una tercera posición.

Prisionero: No sé qué es lo que usted llama tercera posición.

Periodista: Es decir, usted proclama que...

Prisionero: Quiero decirle, en primer lugar, que los invasores, la mayoría de los invasores, son un ejército... La tercera posición es la tercera posición geo-política, mundial, la posición política internacional que debe adoptar Cuba (...). Usted no me ha comprendido lo que estaba hablando, la tercera posición. Ahí no había tercera posición, es que no cabe la pregunta, perdóneme que le diga eso. Porque yo le repito de nuevo: o yo no me expresé bien cuando dije eso o usted no me comprendió... (pp. 237-238).

Periodista: La pregunta es la siguiente: (...) entre los invasores de la Patria, entre los que se ponen al servicio del imperialismo, y los que defienden al país, los que defienden al pueblo de Cuba, no cabe una tercera posición; en la Playa Girón no había una tercera posición.

Prisionero: No, es que la tercera posición es otra cosa... (p. 241).

El prisionero no puede admitir que el nacionalismo implica necesariamente también una definición que proviene del plano nacional y transforma la posición internacional en una toma de posición, y no en la tercera posición. Si no hay tercera posición en el plano nacional, porque la Revolución *tomó posición*, la Revolución tampoco puede admitirla en el plano internacional, pues esa opción interior abarca también las relaciones que pasan por los otros países.

¿Cuál es el término medio que trueca lo más concreto en lo más abstracto, la dependencia nacional en independencia internacional? Esa fórmula mágica de la burguesía, ese disolvente universal de toda significación concreta es el comunismo. El comunismo, como mal absoluto, supremo transmutador, cierra toda dialéctica y ya no hay evidencia posible para la conciencia burguesa ni hay mal que pueda compa-

rarse con el Mal. Allí donde aparece el momento decisivo de la verificación, allí donde hay que contrastar los dichos con los hechos, aparece el comunismo como disolvente de toda conexión, de todo razonamiento:

Prisionero: (...) yo tengo mis ideas en cuanto a que todavía... a que hay hoy en día un problema, que son dos imperios que están en lucha a muerte, o dos sistemas, como ustedes lo quieran llamar, y Cuba se ha inclinado —peligrosamente a mi modo de ver— hacia un lado: luego también eso me hace dudar si es de verdad soberana (p. 210).

El mal frente al Mal —el imperialismo frente al comunismo— relativizan así las miserias vividas y las hacen aceptables. Pero veamos si esa opción puede mantenerse:

Periodista: Usted conoce a Suez bastante bien, conoce a Egipto, conoce lo de la represa de Asuan. ¿Sabe por qué fue la invasión a Suez?

Prisionero: Por los intereses anglo-franceses.

Periodista: Por los intereses imperialistas, los imperialistas británicos.

Prisionero: Esa fue una monstruosidad que hicieron los ingleses y los franceses allí.

Periodista: ¿Usted sabe que los norteamericanos se negaron a financiar la represa de Asuan después de que Nasser...

Prisionero: Es un error monstruoso de los americanos de los tantos que han cometido.

Hasta aquí el prisionero comprende perfectamente las situaciones lejanas, la dignidad moral del acto ajeno que suscita su admiración. Pero sólo, como veremos, en la medida en que es extraña a su propio país:

Periodista: ¿Usted cree que el régimen de Nasser se hubiera mantenido si no hubiera ido la carta de Bulganin al señor Ivin? ¿Usted cree que se hubiera mantenido?

Prisionero: No se hubiera mantenido.

Periodista: ¡No se hubiera mantenido! Entonces usted dice que la posición de Nasser era la más favorita de usted, y lo que hizo Nasser cuando su patria estuvo en peligro, es lo que ha hecho Fidel Castro en cada momento: aceptar la ayuda extranjera, pero dada sin condiciones, que es ayuda amiga. De modo que su Nasser ha hecho lo mismo que nuestro Fidel, ni más ni menos.

Prisionero: No se entregó a la política rusa.

Periodista: Ni Fidel está entregado a la política rusa; si usted lo dice, miente...

Prisionero: Yo no estoy diciendo que Fidel se ha entregado a la política rusa; estábamos hablando de Nasser.

Periodista: No ha querido debatirlo aquí, ¿por qué no lo debate? ¿por qué usted insinúa las cosas sin entrar en la discusión? Vamos a entrar, aquí hay ocho periodistas dispuestos a entrar...

Prisionero: Yo no puedo entrar en la discusión de una cosa que desconozco, si acabo de decir que acabo de llegar engañado (p. 256).

El irracionalismo en que cae no es sino el resultado de su posición “nacionalista” aparentemente moral, pero que no puede verificarse en los hechos, porque los hechos que la sostienen no son los que pueden constituir verdaderamente una Nación. Además, porque los caminos que llevan a ella están por la barrera del Mal absoluto, cerrados a priori: la prosecución de su máspreciado bien no puede obtenerse en la historia, porque conducen hacia el Mal.

La verdad de la burguesía: el oportunismo

Habíamos visto que toda acción que tienda a quebrar las estructuras de la burguesía implica, desde el acto más individual hasta el internacional, el riesgo de la vida. Esa es la premisa ética que constituye y confiere sentido material a la verdad que expresa con su acción la persona revolucionaria. ¿Por qué? Porque solamente en el riesgo de la vida estamos seguros de que nuestra acción está verdaderamente enfrentando las resistencias que suscita, que estamos en lo

serio de la historia, y que la nuestra no se da ya más de las trampas de la complacencia que elude ese riesgo. Así la muerte, o el riesgo de la vida, se convierte durante la actividad política en el fiel que señala que la acción está realmente incidiendo sobre la realidad, que está penetrando en ella. La tolerancia que la burguesía nos concede, o su benevolencia, muestra por el contrario la carencia de esa decisión fundamental que no somos capaces de asumir.

El oportunismo se nos va a presentar como una consecuencia, en todos los órdenes de la vida, de no asumir ese riesgo, que mide la verdadera modificación de una realidad asentada sobre las armas y el temor.

El prisionero, al enfrentar el problema político, primero quiere eludirlo, evadiéndose en el plano de lo general: lo concreto representa para él el peligroso lugar de la evidencia, el punto hacia el cual convergen las significaciones que debe mantener dispersas:

Periodista: Usted dice que es un nacionalista, pero lo que impugna a la Revolución de Fidel Castro es no haber sabido administrar bien el nacionalismo. ¿Eso es lo que usted impugna?

Prisionero: Digamos, que lo ha maniobrado con una dosis muy grande de peligrosidad para el país. Yo puedo estar equivocado, pero...

Periodista: ¿Usted estaba de acuerdo con la nacionalización de todas las riquezas del país que habían sido sustraídas por los Estados Unidos?

Prisionero: Por cualquier país, yo no me estoy refiriendo...

Periodista: No, pero es que aquí no había más que los Estados Unidos.

Prisionero: Bueno, pero vamos a decir, vamos a hablar... estamos hablando sobre una filosofía; cualquier país, los Estados Unidos, o Indochina...

Periodista: Sí, pero es que Indochina no tiene propiedades en el extranjero. Aquí en Cuba quien tenía... (...) (p. 219).

Periodista: (...) Vamos a ver este problema: usted tenía el poder, hacía como Fidel, hacía una ley de la Reforma

Agraria; con la Ley de la Reforma Agraria empezaba el cerco norteamericano; como consecuencia del cerco norteamericano, las nacionalizaciones no de empresas privadas, como usted bien recuerda, nacionalizaciones de servicios públicos extranjeros, usted lo recuerda bien. Entonces, a ese poder democrático, revolucionario y nacionalista, que en todo ya... ¿Usted estaba de acuerdo hasta ahí, ¿no? ¿o no estaba de acuerdo?

Prisionero: Estaba de acuerdo.

Periodista: Entonces el imperialismo norteamericano que, como usted lo ha dicho, ha sido un enemigo tradicional de nuestro país, tenía una manera de ahogarlo y agobiarlo, creyó, suspendiéndole el envío de petróleo. Si esa suspensión de petróleo la aceptaba usted o quien estuviese en el Poder, pasivamente, la consecuencia era la paralización del país y la derrota de la Revolución. Viene un país, Equis, Zeta, el que sea, ese país no tiene empresas en Cuba, no tiene acciones en nuestro país, y nos vende petróleo, ¿hubiera aceptado ese petróleo?

Prisionero: Le voy a decir una cosa: en primer lugar, yo estimo, hubiera estimado si estábamos en el poder (...) que a los Estados Unidos lo único que le interesa... porque esto como lo dije anteriormente, es una guerra a muerte entre dos sistemas o imperios, que Cuba no se inclinara hacia el lado ruso. A los Estados Unidos a mi modo de ver, no le importa en el fondo nada unos cuantos miles de millones de pesos. Mucho más les importa el “votico” de Cuba en la ONU y la posición política de Cuba en cuanto a la política internacional (pp. 220–221).

Aquí aparece el secreto de su “nacionalismo” en el plano internacional o de su falsa tercera posición: era el modo encubierto para apoyar a los Estados Unidos. La tercera posición consiste en defender la dignidad pero vendiendo ese “votico” que es justamente lo que, cediendo en el apoyo invisible de lo “moral”, la burguesía hace continuamente para ser lo que es. Repárese, además, cómo su concepción “moral” de la vida está completamente separada del plano

material: ¿también los Estados Unidos querían ese voto para conservar su “dignidad” frente a los rusos, o para mantener su imperialismo económico, su sistema de explotación diseminado por el mundo? El problema se convierte en un enfrentamiento entre conciencias que quieren conservar su dignidad, aun a costa del sacrificio material: “A los Estados Unidos, a mi modo de ver, no le importa en el fondo nada unos miles de millones de pesos”. Esa escisión entre materia y espíritu, constante en la burguesía, mientras permanecen sólidamente apoyados en la materia, se extiende a todos los ámbitos de la vida, pública o privada. La prueba de esa duplicidad mercantil se verifica en esta afirmación posterior, que fulgura con el máximo esplendor espiritualista:

Prisionero: Yo les hubiera sacado a los americanos lo que hubiera podido (p. 221).

La verdadera dignidad, esa que unifica lo “espiritual” en lo material, conducía a la lucha, al riesgo de la vida que se quería eludir, allí donde ningún valor humano puede ser objeto de trueque, de transacción comercial. Esta comercialización de la dignidad “nacionalista” resulta a la postre aceptable, como se ve, porque es un buen negocio.

Por eso mismo resulta tan difícil el diálogo, porque ¿cómo demostrarle a un fariseo que el planteo cubano excedía el ámbito de la dignidad considerada como una mercancía?

Periodista: ¿Usted no recuerda todo lo que ha pasado después, es decir, los votos de Cuba en la ONU están condicionados? ¿Cree usted que están condicionados?

Prisionero: Yo no puedo decirle, eso ya no puedo... (p. 221).

Periodista: (...) ¿El voto de Cuba en la ONU estaba condicionado? ¿Usted conoce algún voto de Cuba en la ONU que se pueda decir que está condicionado por algo o por alguien?

Prisionero: No puedo afirmarlo ni negarlo.

Periodista: ¡No puede afirmarlo ni negarlo! Es decir, entonces usted es un agnóstico en eso.

Prisionero: Soy un agnóstico (p. 222).

Este agnosticismo muestra su imposibilidad de creer en la afirmación de un valor moral que no esté supeditado, como el suyo, solamente al aprovechamiento económico. La verdad en el plano de la moral no incluye para él el plano de la economía, ni ambos valores se verifican mutuamente. De allí su incredulidad: esa actitud es imposible: “soy un agnóstico”. Si reconociera que Cuba se había nacionalizado materialmente, y que eso significaba también su nacionalización en el plano internacional, toda su concepción del mundo se vería contradicha: lo moral y lo material no serían necesariamente antagónicos, tal como su vivencia de clase se lo dictaba. Pero piénsese además que en el plano de la política internacional esta imposibilidad, vista desde el imperialismo (que compra cada posición, como en realidad la “situación” batistiana había comprado su propia “marginalidad”, su “prescindencia”) y donde toda coincidencia en los “votivos” es fruto de esa mercantilización, resulta incomprendible que haya una verdad internacional que se está elaborando y en la cual los pueblos que buscan su independencia coincidan. Sólo existe como única posibilidad la proyección de las propias relaciones personales en todos los planos. Se hace evidente entonces que desde la posición burguesa, solidificada en la clase, resulta impensable una política que no consista también en la proyección de ese oportunismo diseminado y ejercido en las mismas conductas de la vida cotidiana: *no pueden pensar la realidad fuera de las categorías que rigen tanto la vida privada como pública, porque están aferrados a una materialidad coagulada, a partir de la cual resulta imposible todo otro ordenamiento.*

Pero todavía no hemos penetrado hasta los límites de esa abyección de clase:

Periodista: Entonces, cuando Cuba votó por Argelia contra los Estados Unidos, ¿usted cree que votó a favor del pueblo de Argelia porque le vendían petróleo soviético?

Prisionero: Bueno, la causa de Argelia era una causa popular a los ojos del mundo.

Periodista: ¿Podría mencionarse alguna causa por la cual votara Cuba en la ONU, que usted sintiera que estaba comprometida por el petróleo soviético?

Prisionero: Bueno, por ejemplo, cuando Cuba vota... Quiero, antes que nada, decirles que a mi modo de ver el gobierno de Chang Kai-shek es lo más corrompido y más inmundo que hay en tipos de gobiernos. Sin embargo, cuando los Estados Unidos, como le vuelvo a repetir, están enfrascados en una lucha en que. . . eso se hubiera podido obviar por el momento, y Cuba vota la admisión de la China comunista (p. 223).

Se ve entonces que aun cuando existe su propio reconocimiento de que el gobierno de China “nacionalista” es “lo más corrompido e inmundo”, nuestro tercerista adopta la actitud que le conocemos en todos los otros planos: no votar contra “lo más corrompido e inmundo” porque los Estados Unidos apoyan lo “más corrompido e inmundo”. Su tercerismo, mera justificación moral para encubrir esta toma de partido, reúne para el mismo prisionero, en un mismo acto consciente, la presencia de lo más bajo, su conexión con “lo más corrompido e inmundo”, junto con su aceptación.

¿En nombre de qué realizará este sacrificio, a quién hará responsable de este oportunismo que aprovecha a su clase?

Periodista: Es decir, usted sigue aconsejando no una política de principios, sino una política oportunista (...).

Prisionero: Una política oportunista para nuestra Patria. Lo importante es la Patria, lo importante es la Nación.

Periodista: Eso es lo que yo creo, que lo importante es la Patria, lo importante es la Nación. Pero a los que les importa la Patria, no vienen a pelear bajo una bandera mercenaria (...) (p. 223).

Aquí es donde surge con toda nitidez el corte cualitativo que separa la concepción de Nación y Patria en los invasores y en los revolucionarios. La patria del invasor es la proyección de las complacencias individuales, con la cual construyen su imagen y en la cual encuentran su justificación. La Patria y la Nación es para ellos el fiel reflejo de lo que son. Se comprende, frente a esto mismo, la necesidad pro-

funda de la Revolución que nos devuelva su verdadera imagen. Se comprende además que los hombres de la revolución, y no los invasores, hayan convertido la vida *cotidiana* en un riesgo de muerte.

La Patria, vemos entonces, es la forma bajo la que los hombres conciben su comunidad, y la proyección de esa transformación que está ya a la obra. Esa imagen verdadera sólo la Revolución puede forjarla. La Patria y la Nación cierran de este modo, patéticamente, la dialéctica de la corrupción burguesa. Pero no podía encontrarse en ellos a su término la misma Patria y la misma Nación que para los revolucionarios. Ni bajo la denominación de nacionalismo, ni bajo la actividad personal, aparece una misma concepción del mundo y del hombre. Mientras la Revolución busca que la confirmación de los principios, sostenidos en todos sus planos, se reúnan y unifiquen en esta confirmación material, nuestros “espiritualistas” enviados por los Estados Unidos sólo nos ofrecen un pluralismo caótico, cuya única verdad es la defensa de la situación empírica sobre la que se apoyan: el dominio ejercido sobre los demás hombres. Todo lo cual se resume en una sola premisa, la conservación de la propia vida que se nutre sobre la de los demás: “Yo quería vivir mi vida”.

II

LA MORAL DE LOS CRUZADOS

“Ahora el que yo esté metido en una conspiración no quiere decir que sea conspirador.”

Padre ISMAEL DE LUGO, Capuchino

Los privilegiados del “espíritu”

En la Iglesia Católica, basada en la separación radical del espíritu y la materia, encontramos el caso más extremo del dualismo sobre el que se apoya, cada vez más fervorosamente, la moral capitalista. Esta escisión, hemos visto, es fundamental para justificar la división del trabajo social que paralelamente, por sobre la reticulación de las actividades, va estableciendo también la división del trabajo moral. Decimos que va a la par el trabajo social y el trabajo moral porque las actividades privilegiadas de la burguesía requieren darse, al mismo tiempo que el privilegio, la justificación de esa excepcionalidad. La división del trabajo social responde a la división en parcelas de aprovechamiento material: al hombre parcelado responde un mundo parcelado. Cada modelo privilegiado —el diletante, el intelectual, el político, el libreempresario, el sacerdote, etc.— tiene asignada así su zona de aprovechamiento que comprende no sólo a la naturaleza sino también a los otros hombres. Los modelos sociales de la burguesía, los distintos moldes de ser autorizados a la vida, os-

cilan entonces, basados en esa división, entre la pura actividad “espiritual” y la pura pasividad “material”. La lógica desnuda es ésta: que también el “espíritu” en la sociedad capitalista configura una sustracción, un robo, pues su misma existencia en unos requiere necesariamente, al mismo tiempo, que los otros queden sumergidos en la animalidad “material”.

La Iglesia es el caso más extremo de esta dualidad. Mal que bien todas las otras actividades reconocen su relación con lo concreto, los intereses que las ligan a las actividades económicas o políticas. El hombre de libre-empresa, por ejemplo, a pesar de presentarse como un defensor “espiritual” de la libertad humana que él simboliza, reconoce sin embargo que su actividad está unida a la producción de bienes, y que la libre-empresa, aunque manifieste una modalidad de la elevada ‘libertad’ burguesa, está claramente referida a las utilidades que de ella se obtiene. Ese lazo existe, aunque sólo como una consecuencia de su ser de excepción, pero no pretende quedar oculto. En cambio la Iglesia, institución “sobrenatural”, presume de estar completamente al margen no sólo de los intereses materiales sino también del sentido mundano en las luchas que oponen unos hombres contra otros.

Con tal afirmación la Iglesia ocupa la cúspide de la jerarquía espiritual. ¿El santo asceta no es acaso el modelo de hombre en quien la materialidad se encuentra negada hasta su más extremo límite? Esta separación radical constituye, de ser aceptada, el núcleo de toda división, y es la que irá nutriendo todas las otras modalidades de dominio de la burguesía. Decir que está referida a Dios y no a los hombres significa que su verdad no se construye ni se verifica en la historia, que las perspectivas de todos los hombres no son necesarias para constituir la verdad humana. Esta concepción ideológica expresa el esquema más general de todo dominio: una verdad que por provenir de un poder sobrenatural todos deben necesariamente acatar. Con este punto espiritual de partida se establece un orden descendente de justificación que sienta la primacía y preeminencia de los principios espirituales revelados por sobre las determinaciones humanas materiales. El hombre no construye la significación de su existen-

cia desde la materialidad común que lo une a los demás. La Iglesia y sus sacerdotes poseen la clave con la que únicamente puede ser leída e interpretada la realidad.

En el “espíritu” de la burguesía se refugia la materialidad inconfesada que sustrae a los otros hombres: allí descansan en paz moral las conexiones reales que su conciencia no puede reconocer sin poner en evidencia el goce material privilegiado del cual los otros hombres están excluidos. El “espíritu” de la religión se acopla en este punto al “espíritu” de la burguesía: esas relaciones materiales que la burguesía encubre, la Iglesia las sublima con su espiritualismo radical.

Basándose en la dimensión de muerte y falta de futuro que el capitalismo segrega, la Iglesia introduce de este modo un ordenamiento del mundo que no sólo desvaloriza sino que impide la lectura de las verdaderas causas de la miseria sufrida. En el seno de la conciencia unitaria del hombre introducen (como una necesidad sobrenatural) la escisión y la falta de unidad, la imposibilidad de una lectura directa de la verdad personal. Sobre la muerte que el sistema produce —de hambre, de miseria, de enfermedad, de represión— hacen planear la muerte metafísica que sella todo destino: unen en una sola significación indistinta a la muerte humana que viene por la mano del hombre junto con la muerte ineludible que la naturaleza nos da. Sobre ese temor que disuelve la significación de la muerte humana introducen la visión apocalíptica que diluye las conexiones esenciales entre política, trabajo y economía. La religión no vive del incremento de la vida sino de la promoción de muerte que le alcanzan, como su presa, las relaciones de dominio capitalista.

En el caso que pasamos a considerar veremos ejemplificados estos caracteres. Las contradicciones al sacerdote no le preocupan mucho: ellos mismos son, como personas, el modelo vivo de la separación que defienden. Marginales de lo material, pero viviendo de la materialidad ajena, cultivan los aspectos lujosos de la producción que les sirve como expresión de lo sagrado. Por eso su verdad espiritual está en el capitalismo. Su ideología, tanto como su vida concreta, sigue todas las sinuosidades de esa materialidad corrompida e inconfesable del capitalismo, y cae o se levanta con él: no puede subsistir de otro modo.

La espurea materialidad ajena

Al desarrollarse la entrevista el prisionero ignoraba aún, al igual que los periodistas, que había caído en poder del gobierno una proclama firmada por el mismo sacerdote, y que debía ser leída en Cuba una vez instalada sólidamente la cabecera de puente de las brigadas enviadas por los Estados Unidos.¹ El esquema de defensa del sacerdote parte de una posición que la sola lectura del documento hubiera destruido. Se trata de impedir que aparezca el sentido que la brigada invasora presenta como un acto total colectivo, pues será también el único que permitirá comprender la

¹ Esta es la proclama revelada públicamente por Fidel Castro el 1º de mayo de 1961: “El jefe de los Servicios Eclesiásticos de la Brigada de Asalto, Reverendo Padre Ismael de Lugo, Capuchino, se dirige en nombre propio y en el de los demás capellanes al pueblo, al pueblo católico de Cuba se dirige: atención, atención, católicos cubanos: las fuerzas liberadoras han desembarcado en las playas cubanas; venimos en nombre de Dios, de la justicia y de la democracia, a restablecer el derecho conculcado, la libertad pisoteada y la religión metadizada y calumniada”. “Venimos no por odio sino por amor, venimos a traer la paz aun cuando para conquistarla tengamos que hacer la guerra. La brigada de asalto está constituida por miles de cubanos que son en su totalidad cristianos católicos. Su moral es la moral de los cruzados, vienen a restablecer los principios que un día el Maestro legisló en el monte de las bienaventuranzas; antes de desembarcar todos han oído la santa misa y han recibido los santos sacramentos. Saben por qué luchan; quieren que la Virgen Morena, nuestra patrona, la Caridad del Cobre, no sufra más al contemplar desde su santuario tanta impiedad, tanto laicismo y tanto comunismo. En estos momentos necesitamos la colaboración de todos los católicos, pedimos oraciones por nuestro triunfo, protección divina para nuestros soldados, cooperación cívica no saliendo de sus hogares y rogando al Dios de los Ejércitos que la lucha sea breve para que se derrame la menor cantidad posible de sangre fraterna cubana. Nuestra lucha es la de los que creen en Dios contra los ateos, la de los valores espirituales contra el materialismo, la lucha de la democracia contra el comunismo. Las ideologías sólo se derrotan con otra ideología superior y la ideología única capaz de derrotar a la ideología comunista es la ideología cristiana; para eso venimos y por eso luchamos. Católicos cubanos, nuestra fuerza militar es arrolladura e invencible y mayor aún es la fuerza de nuestra moral y nuestra fe en Dios y en su protección y ayuda. Católicos cubanos, os envió un abrazo en nombre de los soldados del Ejército libertador”, etc., etc. (pp. 13–16).

verdad de su propia actividad individual. Los revolucionarios reivindican la totalidad concreta que *no* separa el espíritu de la materia y constituye el acto humano colectivo como un todo interdependiente. El sacerdote, por el contrario, pretenderá disgregar esa totalidad que él, con sus categorías religiosas, ayudó precisamente a formar. Basándose en la separación radical entre actos espirituales y materiales utilizara los siguientes esquemas de encubrimiento:

- sustitución de la totalidad material social por la totalidad espiritual;
- disolución del acto colectivo en actividades espirituales sin responsabilidad común;
- retorno a la más absoluta individualidad.

La verdad del “espíritu”, habíamos visto, se lee en las relaciones materiales que mantiene con la clase sobre la cual se apoya y cuyos intereses sirve. El sacerdote pretende sin embargo un estado de excepción:

Periodista: ¿Usted entonces opina que no es misión de los sacerdotes el meterse en revolución ni en contrarrevolución? ¿Usted está de acuerdo con eso?

Sacerdote: Por lo menos ése es mi criterio personal.

Periodista: ¿Ese es su criterio?

Sacerdote: Yo puedo respetar el de los otros, pero quiero que respeten el mío (p. 319).

Sacerdote: (...) pero yo le vuelvo a insistir en lo mismo: que mi misión no era ideológica ni política, era puramente espiritual y, por lo tanto, yo tenía que estar donde esos muchachos me necesitaran, como si los otros lo necesitaban... (p. 320).

Sacerdote: Los superiores de Roma me autorizaron a reunirme no a un ejército mercenario invasor, sino a prestar auxilio espiritual a unos muchachos que eran católicos (p. 316).

Siguiendo sus propias declaraciones, la relación “espiritual” que el sacerdote mantiene con la realidad “material” descansaría en la siguiente dicotomía:

<i>Actos materiales ajenos</i> (grupo)	<i>Actos espirituales propios</i> (individuo)
— Llega en la Brigada de Asalto	“pero yo colaboré espiritualmente” (p. 316)
— Los “muchachos católicos” asesinan	“pero yo no maté a nadie” (p. 321)
— La brigada está formada también por torturadores, delincuentes, terratenientes, ex soldados de Batista, etc.	pero prestó “auxilio espiritual a los muchachos que venían en la misión que eran católicos” (p. 320)
— Traían un enorme arsenal de armas (tanques, mapalm, bazookas, ametralladoras calibre 50, etc.)	pero “yo no he manejado un arma ni antes ni después” (p. 326)
— Producen sabotajes	pero “yo desconozco eso” (p. 319)
— Estaba en una conspiración	“pero eso no quiere decir que yo sea conspirador” (p. 322)
— Estaba en Cuba infringiendo sus leyes	pero luego de 5 años, “no las conocía” (p. 322)
— Murieron 127 milicianos en el ataque	“¿qué muertos?” (p. 326)
— Luchó con Franco	pero “no me meto en esas cuestiones”, dice cuando se le pregunta si el régimen es cristiano (p. 324)
— Colaboró con la expedición	pero “tengo la conciencia muy tranquila” (p. 327)

La pretensión del sacerdote consiste en hacernos creer que su acto objetivo, personal, no puede leerse en relación con los actos materiales de los otros porque él, si bien estaba corporalmente unido a ellos, quedaba excluido de su aspecto material: estaba con ellos *como si* fuese solamente espíritu, pero en tanto presencia encarnada el sacerdote estaba adherido, sin embargo, a cada sinuosidad de la acción y la contorneaba siguiendo cada uno de sus meandros: ésta sería la paradoja humana de su ser mixto, encarnado. En efecto, el sacerdote afirma que “colaboró espiritualmente” en todos los actos del grupo. Si nosotros, seres también encarnados, queremos comprender su conducta no desde el interior de su profunda y sagrada intimidad referida a Dios, ¿qué otra posibilidad nos queda sino la de entender su “colaboración espiritual” entrecruzando los sentidos que él mantiene separados, refiriendo la materia al espíritu y el espíritu a la materia, recurriendo entonces a esa objetividad meramente humana que une ambos aspectos que el sacerdote pretende religiosamente separar?

Si queremos hallar ese sentido objetivo, no podremos entonces leer la significación de *su* acción individual *junto* a la significación de la acción individual de cada uno de los otros, como él nos propone. Por el contrario, *debemos recuperar ese sentido disperso que el grupo reúne*, comprender la tarea especializada que la división burguesa del trabajo confirió, dentro de esta entidad colectiva, a cada uno de sus miembros. Porque, habíamos señalado, la verdad del sacerdote está en el grupo. ¿Cuál entonces es la función específica del sacerdote, que él llama “espiritual”, dentro del grupo?

La Iglesia confiere una falsa universalidad

Habíamos visto que todo acto colectivo requiere un horizonte común sobre el cual se proyecta la acción, un proyecto que aúne en un todo las múltiples voluntades separadas y las oriente en una sola dirección. Cada miembro, en el acto común, interioriza ese proyecto que pertenece a todos, y esa totalidad que así se proporciona es la que pasa a dar

sentido a su propia actividad, es lo que hace de ella un acto colectivo. Pero habíamos observado también que la burguesía capitalista no podía confesar abiertamente su explotación material de la realidad, que es lo que la unifica alrededor de una tarea colectiva en la que se encubre la complicidad tácita de la clase. La heterogeneidad de la clase, en la división del trabajo, crea la ficción de una separación radical. Pero los acuerdos que se verifican en el plano del dominio material no acceden a la conciencia pública, allí donde cada conciencia se piensa como plenamente independiente.

La burguesía, como clase heterogénea, no se atreve a confesar su íntima unidad:

Sacerdote: Yo auxilié espiritualmente a los muchachos que venían en la invasión, que eran católicos...

Periodista: Esos muchachos eran el señor Calviño, el asesino famoso; un montón de miembros de la dictadura de Batista que habían asesinado a este pueblo; un montón de millonarios que allí tenían llenos de hambre a los campesinos de la Ciénaga de Zapata; un montón de políticos que habían hundido a este país durante tiempo (...) (p. 326).

El sacerdote, al formar parte de esta unidad, que conglomeraba en un todo coherente las múltiples actividades sociales de una clase,² no podía confesar el sentido inscripto en esta heterogeneidad mutuamente dependiente.

Desde el punto de vista subjetivo, cada conciencia aisla-

² “De los mil primeros mercenarios capturados... debemos decir que en poder de las Fuerzas Revolucionarias hay en este momento, sin contar tripulantes de barco, cerca de 1.000 mercenarios prisioneros. Entre 1.000, haciendo un análisis de la composición social de mil de ellos, tenemos lo siguiente: que 800 aproximadamente eran de familias acomodadas, que entre esos 800, una parte de ellos juntaban propiedades de tierra equivalentes a 27.556 caballerías (372.000 Há.) afectadas por la Revolución; 9.666 casas, 70 industrias, 10 centrales azucareras, 2 bancos, 5 minas y 2 periódicos. Además, más de 200 de esos 800, eran socios de los clubes más exclusivos y aristocráticos de La Habana, y de los 200 restantes, hasta llegar a 1.000, 135 eran ex militares del Ejército de Batista, y el resto, 65, eran lumpen o gente desclasada” (Fidel Castro, discurso del 1º de mayo de 1961, pp. 7-8).

da no se atreve a leer en el rostro de la otra —asesino, político, terrateniente, etcétera— su propia complicidad individual que el “azar” del grupo le devuelve. Desde el punto de vista objetivo, su ideal verdaderamente común no podía ser confesado porque se apoyaba en la reivindicación material de sus privilegios. Y sin embargo, *para poder transformarse en acción, este acto colectivo inconfesable requería darse también un horizonte de totalidad substitutivo, un proyecto común confesable*, una totalidad que los contuviera con sus diferencias personales y sus objetivos materiales, pero *como si éstos no existieran*.

Ese horizonte común confesable sería el que podría conferir una significación exterior dignificante a la acción que emprendían. Pero ese horizonte moral común no existía en ninguna parte, no podía ser buscado en la realidad: no se les oculta que en la realidad defienden sus propios intereses. Y aquí surge la actividad “sobrenatural” de la Iglesia, su función especializada: construir concretamente una falsa totalidad que realizara el milagro de invertir ese sentido objetivo y tornarlo ilegible. Su colaboración espiritual, en este primer paso, consiste en rematar esa totalidad promiscua e inconfesable nivelándola por el espíritu. La nivelación que la Iglesia concede logra el milagro de borrar tanto para los interesados como para el exterior esas diferencias objetivas y subjetivas. De este modo consigue integrar estos múltiples destinos materiales inconfesables en una totalidad homogénea espiritual.

Esta transformación se realiza en tres pasos:

Primer paso: destruir la totalidad concreta y material sustituyéndola por una totalidad abstracta:

- “La Brigada de Asalto está constituida por miles de cubanos que son en su *totalidad* cristianos católicos” (de la proclama).

Lo heterogéneo desapareció aquí y deja lugar a una falsa homogeneidad: el formalismo religioso.

Segundo paso: realizar un acto simbólico que haga surgir afectivamente la nueva totalidad:

- “antes de desembarcar todos han oído la santa misa y recibido los santos sacramentos” (id.).

Este acto simbólico transmuta la finalidad propia en una nueva: en la finalidad que la Iglesia les concede al prestarles la incorporación a su institución, al reunirlos concretamente en una acción simbólica que todos efectúan en común —oír *juntamente* la santa misa, recibir *juntamente* los santos sacramentos.

Tercer paso: conferirles un sentido confesable:

El grupo borra sus mezquinas apetencias materiales y comienza a verse a sí mismo por los ojos de un modelo ascético que la Iglesia le presta. La materialidad inconfesada se tiñe de poesía y se convierte en un acto ajeno, dedicado a la pureza, a la virginidad, a la pura devoción espiritual:

- “Saben por qué luchan: quieren que la Virgen Morena, la Caridad del Cobre, no sufra más al contemplar desde su santuario tanta impiedad, tanto laicismo, tanto comunismo” (id.).

La acción recibe así una finalidad que consuela y conforma tanto a los mercenarios como a la Iglesia:

- “Nuestra lucha es la de los que creen en Dios contra los ateos” (id.).

La trasmutación ha sido completa. En cada uno de los integrantes se realiza de este modo la sustitución del acto que verdaderamente los conglera por su simulacro:

- Cada uno lee su individualidad como católica, lo mismo que en los otros: Calviño, por ejemplo, desaparece como asesino, para aparecer como defensor de Dios.

- Participan de un acto colectivo que sustituye la primera y verdadera colectividad de intereses.
- Adquieren una finalidad confesable.
- Sustituyen su propia perspectiva por la que tiene la Virgen del Cobre: es ella la que no quiere contemplar tanto comunismo.

El milagro fue realizado. Lo que ningún poder humano hubiera podido conceder, la buena conciencia moral para una acción de la suprema inmoralidad, es la Iglesia “sobrenatural” la que lo realiza.

Se ve ahora claramente en qué consiste la “colaboración espiritual” de los sacerdotes: *es la que da término y la que construye ese acto total diseminado entre los múltiples individuos que lo ejecutan*. El sacerdote es el elemento necesario al cual recurre la burguesía para todos aquellos actos que requieren ser totalizados por una conciencia inhumana, pero no por la propia de cada uno de los que intervienen: es el artífice de una falsa totalidad. El sacerdote redondea, hace culminar ese acto, le da término y lo constituye como un acto acabado. Se hace comprensible así que la actividad espiritual de la Iglesia sea uno de los componentes necesarios de la acción de la burguesía: por su intermedio ese acto incompleto termina siendo una acción “verdadera”. En esta actividad espiritual se materializa la colaboración del sacerdote.

La excepcionalidad espiritual

Estas relaciones, en la medida en que sólo pueden actualizarse en el grupo, no pueden leerse en la actividad individual: su secreto se esconde en la totalidad a la que se encuentra cada individuo integrado. Porque la actividad de la Iglesia es un trabajo y, como todo trabajo humano, entra a formar parte de la división del trabajo social.

Esto significa que el surgimiento mismo del sacerdote como tal se produce en el seno de la sociedad, y que su función sólo tiene sentido actualmente si la comprendemos dentro

de la división del trabajo social de la burguesía capitalista. El sacerdote viene a habilitar un modelo humano de dicha sociedad, un molde en el cual se conforma su ser, ese vacío al cual está destinada su función. En tanto dependiente de esa realidad escindida y desequilibrada que le da la vida, su función sólo es compatible con la persistencia de esa realidad. Lo cual quiere decir además que ya, como es lógico, desde antes de llegar a Cuba y de viajar a Miami, los religiosos estaban comprometidos con los intereses de la burguesía. Sin embargo, aquí parecería como si el sacerdote, alma aislada que sobrevuela el mundo humano envuelto en el aura del espíritu, buscara afanosamente la causa justa para descender sobre ella y cobijarla. Pero en tiempos de paz viajó desde España a Cuba con los hábitos de su trabajo; en tiempo de guerra estos ángeles espirituales se transforman en paracaidistas y, con el uniforme de camouflage, descenden desde el cielo en aviones de guerra de las fuerzas aéreas de los Estados Unidos.

Periodista: El superior general de los Capuchinos autorizó a unos eclesiásticos a venir en un ejército de invasión a Cuba ¿es exacto?

Sacerdote: Exacto.

Periodista: ¿Y cómo fue seleccionado para incorporarse, para ser el asesor espiritual del señor Calviño y de los otros señores que han venido acompañándolo a usted en esta invasión?

Sacerdote: En primer lugar, el señor Calviño llegó al campamento en el mes de marzo, y cuando llegué yo allí no había más que ciento veinte muchachos, todos ellos católicos, porque eran casi todos pertenecientes a la Agrupación Católica Universitaria.

Periodista: ¿Y usted sabe que también los dirigentes de esta invasión, los que han estado en todas las componendas con el jefe y con el gobierno de los Estados Unidos son, por ejemplo, Tony Varona? ¿Conoce usted a Tony Varona?

Sacerdote: Sí, señor.

Periodista: ¿Conoce usted las cartas que intercambiaron Tony Varona y Ventura?

Sacerdote: Las desconozco.

Periodista: ¿Sabe que Ventura era un terrible torturador, que ha sido uno de los más crueles asesinos que soportó Cuba?

Sacerdote: Sí, lo reconozco.

Periodista: ¿Y usted sabe que Ventura y Tony Varona estaban de acuerdo con esta invasión?

Sacerdote: Lo desconozco.

Periodista: ¿Lo desconocía? ¿Y si lo hubiera sabido?

Sacerdote: Me parecería mal, pero yo seguiría prestando mi labor espiritual, que era mi misión, mientras hubieran muchachos católicos que la solicitaran (pp. 316–317).

Los “muchachos” católicos *solicitan* al sacerdote como complemento de su acción para recuperar sus privilegios. Y el sacerdote, *que se debe a ellos*, viene a ocupar el lugar asignado en la división del trabajo social, sea cual fuere el sentido que emana de aquellos cuya función consiste en dominar las condiciones materiales de las cuales la Iglesia y el sacerdote se nutren.

El sacerdote comparte entonces el sentido implícito en la realidad común que los invasores católicos vienen a recuperar. El entendimiento está hecho y no requiere nueva deliberación: está contenido en el punto mismo de partida que los constituyó como individualidades complementarias. Los invasores requieren del sacerdote la transformación de ese sentido implícito en una expresión explícita que haga de él una virtud moral. El sacerdote debe ratificar, como padre, esa voluntad concreta y ajena vivida por los invasores, pero sin contradecirla: debe santificarla. En tanto individuo que segrega la aureola moral sobre los actos concretos que el grupo realiza, cada asentimiento del sacerdote debe encubrirse en la prescindencia y la neutralidad frente a los males de la Tierra: el acuerdo está más profundamente encubierto.

De allí su complicidad en lo sobrenatural: si había asesinos entre ellos, le parecería mal, pero continuaría realizan-

do su labor. Es lo que se revela en el respeto hacia la “voluntad” de todos los invasores, “muchachos” inclusive:

Periodista: ¿Me podría contestar una pregunta? Si un católico o un grupo de católicos están organizando un asesinato y le piden auxilio espiritual por si al realizar ese asesinato resultan heridos, ¿usted conspira contra ellos, prepara el asesinato, o su deber es acudir para impedir ese asesinato, denunciar el asesinato?

Sacerdote: El sacerdote, como el médico, si él puede debe impedir ese asesinato y debe evitar ese asesinato. Pero cuando esos hombres han asesinado, el sacerdote o el médico tienen el deber, tanto uno como otro, de aliviar espiritualmente o fisiológicamente a aquél...

Periodista: ¿Qué hizo usted para evitar que se produjeran esas víctimas? ¿Qué hizo usted para evitar que hubiera que darle la extremaunción a tanta gente?

Sacerdote: Yo no podía hacer nada, eran gentes voluntarias (p. 322).

La voluntad del sacerdote no se contraponía a la voluntad del otro, sino que se plegaba a ella y, juntamente, llegaban a constituir ese único acto de voluntad colectiva. La voluntad del sacerdote no es, por eso, una voluntad aislada: *la voluntad de cada uno de los invasores deja de ser individual para integrarse juntamente con la voluntad sumisa del sacerdote.* Y es esa voluntad alienada en la religión la que, por último, el sacerdote pretende devolver a cada uno de los combatientes, como si se tratara en ellos o en él de una voluntad atomizada, individual. Pero si colaboró “espiritualmente”, su voluntad estaba ya integrada a la voluntad asesina: formaba un todo con ella.

El fariseísmo del “espiritualismo” religioso está dado aquí por este continuo deslinde de la responsabilidad ante los actos humanos que contribuye a crear. Cada colaboración espiritual del sacerdote es una colaboración también material: el arma que él no empuña pero que empuña el otro le es dejada, sola, en sus manos, porque no se atreve a asumirla también como propia:

Sacerdote: Usted parece como si *me* quisiera a *mí* inculpar en que soy *yo* el causante de la invasión y de todas esas cosas. *Yo* le digo, *yo* quiero insistir en que *mí* misión ha sido puramente espiritual, no he manejado un arma ni antes ni después (...). Esas son cosas que *yo* soy el primero en lamentar y dolerme de que ocurran, pero que la misión *mía* era... *Yo* odio la guerra.

Sacerdote: Yo no lo ayudé a matar; *yo* no he matado a nadie; *yo* no he matado a nadie porque no manejé un arma ni antes ni después.

Esta acentuación apasionada del yo, esta separación y aislamiento de los otros, su auto-sustracción de esa “totalidad de cristianos católicos (que) asistieron a misa y recibieron los santos sacramentos” en el preciso momento en que los resultados de los actos constituidos en común revela su carácter colectivo, es la expresión más abyecta de la “espiritualidad”. Este yo espiritual se separa de los otros y los abandona a sus actos individuales en el momento más dramático de la responsabilidad compartida. Y eso porque su “espíritu” no apretó él mismo el gatillo del arma asesina: sólo apretó la voluntad del otro.

Periodista: Pero ha colaborado con las gentes que vinieron a matar.

Sacerdote: He colaborado espiritualmente.

Periodista: Ha colaborado de cualquier manera.

Sacerdote: He colaborado espiritualmente.

Periodista: Usted ha estado en una conspiración contra un país, ¿sí o no?

Sacerdote: Si lo toma en ese sentido, sí.

Periodista: No, no, no en ese sentido. Mire, le pregunto si usted ha estado en una conspiración contra un país, contra un pueblo.

Sacerdote: Ahora el que yo esté metido en una conspiración no quiere decir que sea conspirador (...) (p. 321).

Resulta extraño comprobar que el sacerdote no percibe, en las conductas analizadas, precisamente sus caracteres “es-

pirituales”, esos finos lazos de relación que van tejiendo sutilmente los diversos sentidos de cada acto humano.

Este miembro de la “comunidad de amor” se desliga de la totalidad concreta que contribuyó a constituir con los siguientes argumentos del más pueril empirismo:

Sacerdote: Yo no lo ayudé a matar; yo no he matado a nadie *porque* no he manejado un arma ni antes ni después (p. 321).

Sacerdote: El que yo esté metido en una conspiración *no quiere decir* que sea conspirador (p. 321).

Sacerdote: Mi misión no ha sido ideológica ni política, era *puramente* espiritual (p. 320).

Así esta alma pura, que comunica con Dios pero no con el mundo humano, retorna a la conciencia individual, a la absoluta soledad. Y en ese alejamiento completo, en ese abandono que hace de los otros en el momento en que debía haber reivindicado la responsabilidad común, halla la suprema consolación, ahí donde la última mirada de ningún agonizante puede disturbar su (santa) paz:

Periodista: ¿Cree en el Juicio Final, no?

Sacerdote: Creo en el Juicio Final.

Periodista: ¿Qué cree usted que pasaría cuando usted tuviera que responder de su colaboración espiritual con esos crímenes?

Sacerdote: Yo creo que tengo la conciencia muy tranquila (p. 327).

Se comprende que el esfuerzo moral de la Revolución, en este plano, consiste en restituir a la vida social e individual esta continua destrucción de la responsabilidad moral que realiza la Iglesia institución esencial del capitalismo.

La ambigüedad farisea

Ante la exigencia revolucionaria de confrontar sus principios con la realidad, veremos cómo estos principios “espirituales” se encuentran corrompidos por el compromiso material a través de los cuales asoma la continua y necesaria violación. Comienza así una conducta de continuo escamoteo retórico para evitar que el confrontamiento con la realidad haga surgir la evidencia de su corrupción. En el esfuerzo para que esa verdad continuamente escamoteada y violada no alcance toda su significación, el “espiritualismo” del sacerdote alcanza su rostro más grotesco:

Véase la negación simulada de la guerra para una conciencia religiosa que sólo apoya las guerras propias, pero sin poder confesarlo:

Periodista: ¿Entonces usted condena la agresión a Cuba?

Sacerdote: Yo condeno la guerra.

Periodista: ¿Condena la agresión a Cuba?

Sacerdote: Y la agresión directa.

Periodista: ¿Esta agresión usted la condena?

Sacerdote: Yo la condeno.

Periodista: ¿La condena?

Sacerdote: Como condeno cualquier agresión armada.

Periodista: Pero esta agresión, ¿la condena?

Sacerdote: La condeno también (p. 328).

Este parto doloroso para hacer brotar de sus entrañas espirituales la aceptación de un principio cristiano reproduce, en el plano de la conducta verbal, los mismos procedimientos y retorcimientos que hicieron posible su llegada en una brigada invasora en nombre del “Dios de los Ejércitos”, que proclamó en su actividad concreta. El principio universal cristiano que “condena la guerra” sólo lo hace con aquella que “su” Dios no comanda.

La negación universal del asesinato pasa también primero por la aceptación del asesinato en la medida en que

la causa de Dios lo requiera, para lamentarlo después como un fatalismo inevitable, el único en deplorar. No es el asesinato lo que lamenta, sino la condición humana encarnada que hace que la muerte se encuentre al término de la conducta asesina:

Periodista: Bueno, ese muerto que usted vio, ¿estaba bien o estaba mal?

Sacerdote: Ese muerto cayó en la operación de desembarco.

Periodista: ¿Pero estaba bien o estaba mal?

Sacerdote: Lo lamento profundamente; yo hubiera querido que no hubiera muerto (p. 327).

La primera consideración de toda acción está referida a la comprobación objetiva de las consecuencias que su acto material produjo: “cayó en la operación de desembarco”; aquí no cabe la responsabilidad, pues es el efecto neutro de una causa mundana. Y la consideración moral sólo se rinde ante ese resultado que nada hizo por evitar: “yo hubiera querido (subjetivamente) que no hubiera muerto”.

Cuando la evidencia puede surgir sin excusa, el sacerdote suspende su actividad racional frente a esos hechos:

Periodista: Usted peleaba con el ejército de Franco, ¿usted consideraba que el régimen de Franco es un régimen cristiano?

Sacerdote: Yo no me meto en esas cuestiones tampoco.

o simplemente las ignora:

Periodista: ¿Usted cree que estuvo mal o bien los muertos de Playa Girón?

Sacerdote: ¿Qué muertos?

para terminar en la confesión del embarazo en que lo ponen:

Periodista: ¿Y no pudo ver lo que la Revolución hizo allí?

Sacerdote: Verdaderamente, una cosa maravillosa.

Periodista: ¿En qué sentido maravillosa?

Sacerdote: Bueno, en aquel sitio donde se ve que es un lugar inhóspito han levantado un pueblo, han hecho algo...

Periodista: Y lo que hicieron los compañeros espirituales suyos

de la invasión, ¿usted cree que es una obra maravillosa o es una obra de muerte?

Sacerdote: Ustedes me ponen siempre en una... (p. 325).

Conclusión

La Iglesia, hemos visto, fundamenta su posición en la división del espíritu y el cuerpo. Pero la Revolución se niega a aceptar esta falsa dicotomía. Al mostrar cómo las relaciones entre los hombres sólo pueden leerse y constituirse en lo material, la Revolución se dio a esa transformación poniendo de este modo al descubierto la mentira fundamental de la religión: bastó que se modificara lo material para que este espiritualismo se convirtiera al terror y descendiera como paracaidista acompañando a las fuerzas armadas del imperalismo. Bastó la decisión de leer la significación del espíritu en la materia para que la verdad de la Iglesia apareciera en la contrarrevolución.

Por eso la Revolución impuso a la Iglesia los mismos límites que ella decía sostener, y le exige que mantenga esa coherencia que proclama en su ideología. La Iglesia acordaba a la intimidad del hombre su absoluta independencia de las condiciones materiales. Los revolucionarios dirán: ocultaba esas conexiones. Pero esa trampa ideológica del espiritualismo es la que les permite ahora a los revolucionarios, una vez en el poder "material", una lógica y una coherencia que la Iglesia no puede aceptar. La Revolución es un proceso de creación y verificación que parte de lo material. La Iglesia sostiene y afirma lo contrario. La Revolución le toma al pie de la letra ese espiritualismo que proclaman en el terreno de los principios como base de su propia existencia. Si la tarea de la Iglesia se dirige a la intimidad espiritual del hombre, sus actos deberán entonces estar completamente desligados de toda función que exceda ese ámbito que ellos mismos han proclamado como el más elevado. Pero la Revolución, celosa de la verdad en todos los planos, no va a tolerar que los límites de la Iglesia vayan más allá de donde su propia concepción de la verdad espiritual los situó. Deberá entonces dejar de lado sus conexiones materiales con la política,

la economía, la educación y las fuerzas armadas. Ahí tienen a su disposición el “espíritu”: que promuevan desde él los principios cristianos. Pero que dejen que la Revolución verifique la verdad del hombre de acuerdo con su propia lógica y sus propios principios: desde los procesos materiales que siempre han defendido sin ninguna mistificación.

Por eso el materialismo está en íntima conexión con la totalidad de lo material, y parte por lo tanto de las necesidades mínimas de la materialidad humana despreciadas por el espiritualismo burgués y religioso para alcanzar las más elevadas significaciones espirituales. La verificación del marxismo, su búsqueda de la verdad, es plenamente consecuente con sus principios. Si hay una verdad humana que surge desde la materialidad, debemos conglomerar a la totalidad de los hombres surgidos en la necesidad insatisfecha. Nuestra verdad reencuentra necesariamente el acceso de los hombres al mundo de la historia desde la materia transformada activamente, y tiende a hacer de cada uno de ellos, como lugar que son de una perspectiva humana, una verdadera persona. Pero para ello verificará cada valor humano, cada formación “espiritual”, en la actividad consciente de los hombres que los viven y los crean en común.

Por eso mismo la Iglesia no es temible en el socialismo, en la medida que la comunicación que los hombres establecen entre sí está asentada sólidamente en la falta de escisión, pues cada verdad que el socialismo edifica surge desde la materialidad misma que los hombres construyen colectivamente. El sentido de la responsabilidad socialista se contrapone a esta escisión y disloque individualista del mundo, esa separación que la división del trabajo medieval, consolidados luego en el capitalismo, donde la función intelectual y sagrada era limitada a los sacerdotes. El socialismo, al lograr que el hombre se unifique y totalice, destruye esta función delegada en otros hombres que aparece como si no fuese una función humana sino divina. Ese apoderamiento del misterio para usufructuarlo en provecho propio y de la clase que le presta su fuerza constituye el secreto de la religión. Y podría continuar y se continúa allí donde los intereses de esa clase estén en el poder para requerirle sus servicios. Pero

el socialismo es la prueba de la verdad para toda Iglesia: lo que de sagrado quede entre los hombres, aun para aquellos que creen en sus fuerzas religiosas, ese sagrado sólo podrá verificarse como verdadero una vez que estas fuerzas materiales sobre las que se apoya, cuyo único misterio reside en la opresión, hayan desaparecido de la Tierra. El socialismo no le tiene miedo a lo sagrado. El socialismo no le tiene miedo a los verdaderos sentimientos del hombre, una vez que éstos logren por fin manifestarse fuera de la opresión que sobre ellos la Iglesia asienta. Por eso, si los sentimientos religiosos del hombre tienen un sentido, ese sentido verdadero sólo podrá aparecer cuando se lo haya despojado, por medio del socialismo, de las opresiones que lo destruyen y que hasta ahora han impedido su surgimiento. Por eso aun para el hombre religioso el socialismo es la verdadera verificación de su fe: ¿qué fe es aquella que no puede tolerar el triunfo de la “materialidad” por el solo hecho de que venga a establecer la verdad dentro de los procesos de trabajo humano? Si así no lo admitieran, sería ésa entonces la confesión de que el poder espiritual, en el cual dicen creer, sólo depende de lo material en la escisión por ellos establecida. Y esto una vez más vendría a dar la razón a los materialistas cuando afirman que ese seudoespiritualismo que pretende la verdad en el terreno del espíritu tiene su asiento necesario en la mentira de la materia por ellos dominada.

III

LA VERDAD DEL GRUPO ESTÁ EN EL ASESINO

“Bueno, no, yo vine aquí completamente engañado, porque yo...” (p. 304).

RAMÓN CALVIÑO INSÚA

La justificación por el conjunto

Hemos considerado al grupo invasor como un sistema en el cual cada una de sus partes contiene y expresa esa totalidad, del mismo modo como ese grupo contiene y adquiere sentido sólo por la existencia de cada una de sus partes. Hemos señalado, además, que esa totalización realizada en el conjunto invasor resume y simboliza toda la estructura básica de la sociedad capitalista, dependiente del imperialismo, que venía a suplantarse al socialismo en Cuba. Su presencia en Cuba adelantaba, en tanto avanzada del capitalismo, el esquema básico del sistema que se venía a implantar nuevamente. Por eso hemos encontrado, además, que ese grupo encierra una jerarquía de funciones, dependientes las unas de las otras, y que sintetiza compendiando la estructura del poder de la burguesía: el religioso, el hombre de la libre-empresa, el militar, el torturador, el diletante, el filósofo racionalista, el político y los hijos de buenas familias. Cada uno de ellos muestra un modo peculiar de aproximarse a esa

realidad única en la cual todos coinciden. Su persistencia se hace posible en esta unión solidaria. En la reconstrucción de la división del “trabajo” social capitalista, escindido, podemos leer una misma finalidad, a pesar de las diferencias. Esa es la unidad que cada uno de sus integrantes, para eludir su propia responsabilidad, quiere desintegrar. En el caso presente del torturador se trata de mostrar cómo esa responsabilidad rechazada por la totalidad es devuelta y reivindicada por un miembro del grupo mismo. En efecto, el asesino torturador, caso extremo de esa división del trabajo, recurre a la categoría de la *totalidad* para reivindicar su irresponsabilidad moral. Aquí veremos surgir otro aspecto de esa dialéctica moral que enlaza a los diferentes “trabajadores” de una misma clase. Habíamos visto, en el caso de Rivero o del sacerdote, cómo los miembros de la sociedad burguesa, en la medida en que deben asumirse como actividad colectiva, no se atreven a confesar su pertenencia a la totalidad: es una totalidad heterogénea en la cual los individuos que la componen no pueden reconocerse entre sí, pues las funciones que la nacen posible —funciones basadas en el privilegio, en la represión, en el asesinato, en el engaño— son funciones inconfesables.

De allí que sean dos las oposiciones básicas que encontramos:

1) En la división del trabajo social, aquellos que no realizan concretamente las tareas “materiales”, que pretenden sólo a la espiritualidad, se evaden de su responsabilidad del grupo proclamando la primacía del yo, de la individualidad aislada. El ejemplo más claro nos fue proporcionado por el sacerdote, como caso extremo del trabajo “espiritual”:

Sacerdote: Yo no lo ayudé a matar; *yo* no he matado a nadie; *yo* no he matado a nadie *porque* no manejé un arma ni antes ni después (p. 321).

Sacerdote: Usted parece como si me quisiera a *mí* inculpar en que *yo* soy el causante de la invasión o de todas esas cosas. *yo* le digo, *yo* quiero insistir en que *mí* misión ha sido puramente espiritual, no *he* manejado un arma ni antes ni después (p. 326).

2) En la división del trabajo social, aquellos que sí realizan concretamente las tareas “materiales” de opresión, en las cuales la ejecución del acto queda grabada indeleblemente en lo que hacen y no pueden eludir su relación directa, son en cambio los que retornan al grupo para buscar en él la responsabilidad total por el acto que en sus manos fue delegado. Es el caso del asesino:

Asesino: Bueno, ya ve *ahora habernos un grupo, ahora no soy yo solo* (p. 307).

Asesino: No, usted me está mentando una causa ahí que *es del grupo, no es una causa mía* (p. 300).

Asesino: No, no, óigame, *yo no tengo crimen directamente, le estoy diciendo...* (p. 312).

El grupo considerado se mueve, como totalidad responsable, entre dos polos: el polo “espiritual” del sacerdote, y el polo “material” del asesino. Pero ambos son dos elementos que contribuyen a la creación de un mismo sentido, de una misma realidad que ayudan a constituir y que conjuntamente vienen a establecer. De allí que al realizar este análisis para distinguir la responsabilidad individual de cada integrante debamos necesariamente poner en evidencia la significación colectiva a la cual todos se deben.

En Calviño, asesino feroz y torturador de gran número de patriotas, su caso no requiere mayores pruebas: algunos de los torturados mismos asistieron a la entrevista y recordaron sus propias torturas o los asesinatos que le vieron realizar. Pero el asesino interesa aquí sólo como un índice de esa totalidad. Son éstas las conexiones que trataremos de extraer de sus respuestas.

La verdad del asesino está en el grupo

La pureza moral de muchos de los miembros de la burguesía, de aquellos que en la actividad concreta logran des-

embarazarse de tareas que se delegan pero que se ejecutan en su nombre, les permite darse la apariencia de una individualidad espiritual íntima e incontaminada. En ese recinto no hollado por el mal las relaciones que mantienen con el mundo no se transparentan. Pero Calviño, asesino dependiente, represor de la Revolución que estaba destinada a terminar con el dominio de la burguesía (que no ponía en peligro la vida de ninguno de los que ahora lo acompañaban) reivindica, como hemos visto, su actividad conectada con el grupo policial.

— Una causa que es del grupo, no es una causa mía (página 300).

El asesino es el único de los miembros de las fuerzas invasoras que acude a la categoría de la totalidad para justificar sus actos. Con ello nos pone al descubierto otro aspecto de las relaciones morales que constituyen a la burguesía. Esta dialéctica, que remite según el caso del individuo al grupo o del grupo al individuo, que separa o reúne, abstrae o sintetiza de acuerdo con el trabajo que realiza en el sistema, muestra una de las categorías morales fundamentales de la clase. O se independizan completamente y se colocan al margen como personas —al margen de la política, al margen de la economía, al margen de la guerra que promueven—, o diluyen su sentido en el todo, pero entonces desaparecen como personas. En un caso eluden la significación social cuya maldad los contamina; en el otro, como ejecutores de esa maldad delegada, retornan hacia el grupo para poner en evidencia la conexión. Cuando conviene reivindicar la pureza se recurre a la individualidad; cuando se quiere encubrir sus miserias se la diluye en la totalidad. Pero en ningún caso de los considerados hubo una reivindicación de la verdadera relación dialéctica existente entre individuos y grupo como para mostrar las conexiones plenas que existen entre sí, y que permiten reencontrar al grupo en el individuo al mismo tiempo que al individuo en el grupo. En todos los casos el proceso fue de excepción, de separación discriminada, o de fusión indiscriminada. Podemos concluir: el *encubrimiento de las relaciones que unen a los individuos entre sí y que originan*

el grupo como actividad colectiva constituye la base sobre la cual se asienta la moral de la burguesía capitalista como clase.

Si queremos comprender la significación total que adquiere cada acto individual, debemos devolverle especialmente también a cada individuo la verdad que se lee en el asesino Calviño. No somos nosotros quienes arbitrariamente les adosamos desde afuera esa conexión: son ellos mismos quienes la traen concretamente en su grupo. No hay en este venir acompañados del asesino nada arbitrario, pues la lógica misma de la estructura de poder de la burguesía lo muestra como imprescindible. Aisladamente Calviño es un criminal que hasta a los mismos burgueses causa horror y desprecio. Pero fue solicitado por la misma burguesía para cumplir su tarea, conformado dentro de ella, y vuelve con ella para recuperar nuevamente esa función esencial que antes cumplía.

Calviño, como asesino, era aquel individuo al cual una colectividad le había señalado las tareas más miserables, pero necesarias, de su sistema de existencia: él estaba en relación inmediata con la muerte y la tortura, porque el sistema requería esas muertes y torturas.

Una testigo (María Elena): Calviño, aquí está María Elena, ¿me conoces? Lo primero que me hizo, al tumbarme la puerta, darme una tremenda trompada que me hundió el esternón. Después, todo el tórax me lo destrozó a golpes, tanto que tengo una lesión cardíaca desde entonces. Entonces, él se me tiró a la ropa, porque la detención fue a las cuatro de la mañana, traigo aquí —porque lo conservaba, porque yo juré que me enfrentaría algún día delante de ti, ¿te acuerdas que te lo dije?— éstos son los pedacitos más grandes del pijama, y todavía tiene sangre. Y ésta es la bata (la muestra) que me puse; delante por aquí tiene sangre todavía, porque me dio una patada en el vientre y tuve una hemorragia.

No le bastó eso. Entonces, cuando ya me desnudó, me entregó a Cano, a Alfaro, y a toda aquella gente, para que abusaran y me ultrajaran. ¡Cómo me tuve que fajar con ellos para que no realizaran eso! Me partieron dos vértebras, ¿te acuerdas?, dos vértebras. Cuando estaba Miguelito “El Niño”; porque él y el teniente Sánchez,

porque los demás están muertos, porque los he acusado a todos, y están muertos, pero me faltabas tú. Me falta el teniente Sánchez y me falta Miguelito “El Niño”; porque me hicieron los horrores más grandes que se le pueden hacer a una mujer. Que los golpes no me dolieron tanto como los ultrajes que me hicieron, y las vejaciones. Entonces, cuando ya estaba desfallecida, que me iba en sangre, viniste por detrás y me hiciste los “teléfonos”, que he perdido el oído éste que casi no oigo (...) (página 301).

Testigo: (...) Eso es lo que yo quiero, que tú me digas: el nombre de ese compañero, aquel que aquella noche, allá abajo en el sótano de la Quinta Estación de Policía, (...) y que tú la diste... cuando le dieron la primera “pasada” de palos, y tú le metiste una patada por el hígado y se cayó de bruces al suelo. ¿No recuerdas eso? (...). Y que después le pasaste por arriba y dijiste palabras que aquí no puedo repetir (...). Así que después que lo asesinaste, lo profanaste, también, porque tú eres un vil asesino (p. 307).

Testigo: ¡Esa es la novia de Morúa, mira, que fue tu compañero! ¿Te acuerdas de Pilar? ¿Tú te acuerdas?

Calviño: A Pilar yo nunca la conocí. ¿Yo la conocí a usted alguna vez?

Pilar: ¡Mira!, ¡a mí me cogiste presa! (habla entre sollozos).

Calviño: ¿En dónde, Pilar?

Pilar: ¡Mataste lo que yo más quería en la vida! ¡Después fuiste tan cínico de decírmelo! ¡Cobarde! ¡Me ultrajaste! ¡Delante de mí mataste a un hombre que te vio!

Calviño: ¿Delante de usted?

Pilar: ¡Te vi, delante de mí lo mataste, a tiros, y después te reíste de cómo se moría!

Calviño: Perdóneme...

Pilar: ¡En Avellaneda N° 106! ¡El 6 de octubre, a las 7 de la noche! ¡Y dime que no, dime que no! ¡Dime que no fue verdad, que después que mataste a Morúa, a los nueve

días, tú me cogiste presa, y te sentaste a contarme cómo lo habías matado! ¡Dime que no, dímelo, Calviño!

Calviño: No puedo contestarle... (p. 311).

Las complicaciones del ensañamiento, su miseria estrictamente personal podemos dejarla momentáneamente de lado, aun cuando constituyan parte de la “especialización” del trabajo social de la burguesía. En todas las sociedades capitalistas existen a disposición de la burguesía este mismo tipo de hombre encargado de tan singular faena. *Así, entonces la burguesía requiere al asesino como uno de sus elementos necesarios para mantener en pie al sistema.* Pero en la división del trabajo moral el asesino reclutado permite por otro lado la existencia de aquellos que no están en contacto directo con la muerte que suscitan, y que por haber realizado implícitamente esa delegación pueden ostentar, como individuos separados, sus almas limpias. Pero todos se deben mutuamente la vida.

Lo importante es que en la burguesía nadie, absolutamente nadie, encarna la comunidad total. Y cuando alguno pretende aproximarse a ella, lo hace en un arranque de histrionismo patriótico y patético en el que la Patria se confunde con sus intereses económicos y su oportunismo. Por eso la verdad de la burguesía está precisamente en aquel que puede señalar, desde las acciones materiales mínimas que innegablemente realiza para el sistema al grupo como responsable de ese sentido encubierto:

— Bueno, ya ve, ahora habernos un grupo, ahora no soy yo solo (p. 307).

El asesino es la verdad del grupo porque esa muerte que daba se encuentra también, aunque encubierta, en el fondo de todas las otras actividades, como lo hemos visto también en el sacerdote: aquí el privilegio consiste en que la lógica del asesino es una lógica desnuda, implacable. Porque es la misma muerte, aunque lenta, aunque distante, la que se halla depositada también en cada uno de los destinos frustrados a que condena la burguesía a la mayoría de la población.

Paralelismo de las categorías morales

Los recursos que el asesino utiliza, las estructuras formales a las que acude para su justificación, son adecuados es-

quemados sociales de encubrimiento que la burguesía depositó en él como en cualquiera de los otros prisioneros. Es el contenido el que varía, es la proximidad o la lejanía del acto visible lo que constituye la diferencia. Pero es el sistema material total de opresión el que les da su sentido preciso.

Habíamos visto que la realidad totalizada era lo más lejano para la conciencia de la burguesía. De allí la dificultad y la extrañeza que muestran a pesar de la evidencia que los revolucionarios hacían surgir introduciendo en cada acto la verdad objetiva proporcionada por la totalidad. Pero sólo Calviño podía pedir pruebas, pues las pruebas son, en definitiva, el surgimiento innegable de las conexiones que existen entre el acto cometido y la modificación real producida por ese acto. Dependerá de la estructura del acto, de que en un caso sea Calviño el que aprieta el gatillo del arma que asesina, o de que sea un “espiritual” el que aprieta la voluntad de Calviño. En un caso el acto tiene la materialidad fugaz de la palabra que modifica o incita la voluntad ajena: una relación que se desvanece, casi imperceptible, “espiritual”. En el otro, posee el encadenamiento material y causal que desde el cuerpo personal se concreta en la mano que sostiene el arma, el dedo que presiona el gatillo, la bala que surge, y la muerte. Pero dentro del sistema todos reprimen, porque saben de un saber vivido, las conexiones que los unen. ¿La prueba? La materialidad común sobre la cual se apoyan y que en común protegen. Por eso, no debe extrañarnos que el asesino Calviño crea que tiene derecho a recurrir al mismo sistema de defensa, de disolución de las significaciones, que en definitiva es el mismo que utilizaba en su respectivo plano cada uno de los prisioneros. En este caso el recurso puede parecer más ingenuo y miserable al mismo tiempo, pues la evidencia está ante sus ojos, irrefutablemente. Pero, con su tipo peculiar dado por la división del trabajo material y moral, ¿no lo estaba acaso en el de los otros? Porque la realidad aparecía también allí presente para los demás prisioneros con su modo particular de evidencia, adecuada a la lejanía y abstracción que requieren las relaciones económicas o políticas.

Tomemos, por ejemplo, un trozo de diálogo en el cual

Calviño encubre su responsabilidad. Esta negación se escuda en la institución burguesa que le ordenaba el asesinato:

Periodista: ¿Qué cosa era usted en la Quinta Estación de Policía?

Asesino: Cabo de policía, nada más.

Periodista: ¿Cuál era su función allí?

Asesino: ¿Mis funciones? Trabajar allí.

Periodista: ¿Qué tipo de trabajo realizaba allí usted?

Asesino: El Departamento de Investigaciones.

Periodista: ¿Pero qué tipo de trabajo? ¿Qué tipo de trabajo se hacía en la Quinta Estación de Policía?

Asesino: El que se hace en toda la policía: yo estaba en el Departamento de Investigaciones.

Periodista: ¿Departamento de Investigaciones! ¿Y los asesinatos y las torturas que hacían allí, esos no eran trabajos de la Quinta Estación de Policía? ¿Eran o no eran?

Asesino: Bueno, yo no he torturado...

Periodista: ¿Usted no vio ningún torturado nunca?, etcétera, (p. 298).

Insistimos: con las variaciones debidas a los asesinatos directos en el caso de Calviño, y las muertes distantes pero tan reales como éstas mismas en el de los demás burgueses, los prisioneros ejecutaron la misma actividad y los mismos actos que se leen en Calviño. Las diferencias morales que aparecen en la justificación sólo se apoyan en los diversos tipos de casualidad: material directo en el caso de Calviño, material indirecto en los otros. La diferencia ya la hemos visto: *este ejecutor, Calviño, reúne en sí mismo, en un solo haz, lo que en el resto de los prisioneros aparece disperso y sistematizado en instituciones.* El asesino no tiene ningún intermediario humano para intercalar, como lo han hecho con él quienes ahora lo rechazan, entre el acto y su resultado: está solo, inerte, en el camino que lo lleva hasta el hombre asesinado. Pero la burguesía intercala entre la necesidad y el acto a sus asesinos, que vinieron con ella: Calviño, pero también Soler Puig y “El Muerto”.

Para mostrar más gráficamente lo que decimos tomemos

una caso cualquiera, el de Mario Freyre (que analizamos más adelante), defensor de la libre-empresa, terrateniente y administrador de un Ingenio. Como tal, pagaba sueldos de hambre en las tierras que “sus” obreros y campesinos trabajaban para él y a los cuales, como consecuencia necesaria, condenaba a la muerte prematura, a las enfermedades, a la incultura, al hambre y a la falta de todo porvenir humano. Si se le preguntara en el modo como se hizo con Calviño, contestaría lo mismo (como se infiere de las respuestas que por su parte dio):

Periodista: ¿Qué cosa era usted en las trescientas caballerías de tierra y en el Ingenio?

Terrateniente: Propietario y administrador, nada más.

Periodista: ¿Y cuál era su función allí?

Terrateniente: ¿Mis funciones? Trabajar allí.

Periodista: ¿Qué tipo de trabajo realizaba usted allí?

Terrateniente: Trabajaba la tierra con mis obreros.

Periodista: ¿Pero qué tipo de trabajo? ¿Qué tipo de trabajo se hacía en un latifundio y en un Ingenio dependientes de Batista y del imperialismo?

Terrateniente: El que se hace en toda finca y en todo Ingenio: yo estaba allí como propietario en uno y como administrador en otro.

Periodista: ¡El que se hace en toda finca y en todo Ingenio! ¿Y las muertes y las enfermedades y la miseria que habían allí en esas tierras, éstos no eran trabajos de la finca y el Ingenio?

Terrateniente: Bueno, yo no maté a nadie...

Las mismas fórmulas de encubrimiento de las verdaderas consecuencias se obtendrían también intercalando sus relaciones con la Brigada en la cual vino, o poniéndolo al sacerdote o al político a contestar estas preguntas. El hecho de que aquí parezcan ridículas y en Calviño no tanto, resulta de la distancia que en uno y otro caso mantiene el ejecutor con las consecuencias de los actos que ejecuta; pero en ambos casos la ideología segregada por la burguesía consiste en diluir las conexiones reales que mantienen con el crimen y la inhumanidad. Por eso Calviño es un personaje-símbolo, que expresa

la verdad última de la burguesía: reúne en un solo acto aquello que los otros mantienen disperso.

Este encubrimiento aparece tanto en el ocultamiento de las relaciones como en el olvido, que es su complemento. En todos los casos, el olvido se refiere también al de los actos que llevan a los otros a la muerte:

Caso del asesino Calviño:

Torturado: ¿No te recuerdas que me tuviste una semana colgado por un pie de una reja con la cabeza para abajo?

Asesino: ¿Una semana colgado?

Torturado: Tú no lo recuerdas, tú tienes amnesia, pero amnesia porque tú mismo quieres (...) (p. 306).

Caso del hijo del terrateniente Andreu:

(El padre tenía aparceros).

Periodista: ¿Y usted no recuerda la forma en que era violada brutalmente la ley de aparcería? ¿No tuvo noticias de ello?

Prisionero: Puede haber habido violaciones, yo las desconozco (p. 354).

Caso del sacerdote Lugo:

Periodista: ¿Usted cree que estuvo bien o mal los muertos de Playa Girón?

Sacerdote: ¿Qué muertos? (p. 326).

Téngase presente que el sacerdote descendió como paracaidista junto a “muchachos católicos” provistos de ametralladoras, y que las brigadas traían un formidable armamento: aviones de caza con rockets, tanques, bazookas, ametralladoras de 50 mm., cañones sin retroceso y tiraron napalm sobre el poblado.

Las cuentas de la burguesía y la muerte

Las pruebas por la responsabilidad de los actos individuales están en el sistema total de la burguesía, no sólo en el acto singular directo. En la disolución de las relaciones la burguesía disuelve también su responsabilidad, pues impide la lectura de las líneas de sentido que construyen su sistema. Pero si Calviño es un símbolo nos permitirá también desentrañar, en el modo como realiza su defensa, el modo encubierto de las defensas morales de la burguesía. La situación que analizamos es muy particular: el grupo adelantado por la burguesía tiene que responder por sus actos fuera de sus instituciones, frente a un poder revolucionario que los juzga con cánones distintos de los que se daba la misma burguesía. Sin embargo *Calviño acude a un sistema de defensa que pone de relieve cómo las instituciones mismas de la legalidad burguesa contiene esas categorías del olvido y del encubrimiento que caracterizaba las conductas individuales:*

Asesino: Quisiera que hubiera pruebas sobre estos asuntos contra mí (p. 294).

Asesino: Yo quisiera poder ver... (p. 295).

Asesino: Quisiera ver las pruebas de eso (p. 290).

Asesino: Yo lo quisiera ver, vaya, dónde consta la prueba ésa contra mí (p. 298).

Asesino: Yo lo que quisiera son las pruebas sobre esos crímenes... (p. 312).

Aquí el asesino quiere ser juzgado nuevamente dentro de la estructura legal de la burguesía, como si no se diera cuenta de que con el triunfo de la Revolución la estructura de la realidad recupera también las significaciones encubiertas por la legalidad anterior y recobra sus derechos objetivos. Las instituciones burguesas, en el registro que llevan de cada uno

de los actos reales realizados en su nombre, utilizan las mismas categorías de encubrimiento, transformando el acto de sentido humano en un acto de sentido “natural”. Dentro de la impunidad en la que actuaba Calviño, y que le era concedida por el régimen, las pruebas de sus crímenes no quedaban asentadas en sus registros. Los crímenes y asesinatos no se ponían en las cuentas de la burguesía: quedaban encubiertos en el anonimato como homicidios simples y autor desconocido. Son los periodistas los que leen ahora con su verdadero sentido:

Periodista: Sin embargo, en la Novena Estación de Policía, ese joven revolucionario, que fue asesinado ese día por usted y por un grupo de sus compañeros, aparece en el acta levantada como un caso de homicidio simple. Pero usted no recuerda el caso (p. 293).

Periodista: Sin embargo, en el acta de policía de la época ésa, hecha por ustedes, aparece como un caso de homicidio simple, en que participaron ustedes. Las propias actas confeccionadas por ustedes... (p. 295).

Periodista: ¿No recuerda usted ese día una exigencia de dinero que causó la muerte de la que usted fue coautor con el señor Ramón Rubio?

Calviño: ¿Muerte?

Periodista: Sí, muerte por exigencia de dinero.

Calviño: No, no, eso no es verdad.

Periodista: ¿A pesar de que eso consta en las actas de los cuerpos de policía de aquella época, no es verdad?

Calviño: No puede constar *así* en las actas de la policía (página 289).

Los autores no actuaban por su cuenta, y personalmente eran ejecutores de actos que el sistema ordenaba o suscitaba. Estos actos, que no podían justificarse en el terreno moral y legal de la burguesía, ése de su conciencia pura, tenían que recubrirse con una apariencia que impidiera leer su verdadero sentido. El homicidio no era “simple”, era complejo, y cada una de esas muertes encerraba implícitamente toda la

verdad moral del sistema. Por eso Calviño sabía que la muerte por exigencia de dinero o la muerte por motivos políticos no podían figurar “así”, con su verdadero significado, sino con otro. Y esta categoría es generalizable para todas las acciones de la burguesía.

Tampoco los demás individuos que llegaron con él en la invasión se reconocen en el sistema que los implica ni en sus actos: sus conductas tampoco pueden leerse en las pruebas que de sus actos tomó la burguesía. En las cuentas del latifundista Freyre, en las extirpaciones del sacerdote Lugo, en la herencia de los Hnos. Babum, en las razones depuradas del filósofo Andreu, en las cesantías y el libro del diletante Rivero, en la “democracia representativa” de Varona, ¿quién podría leer directamente la muerte que a través de ellos se expandía por Cuba, la muerte por hambres, por enfermedad, por tortura, por frustración?

Todas esas consecuencias sin autores, todas esas muertes sin firma quedaron registradas así, *anónimamente*, en las cuentas de la burguesía.¹ Ninguno de ellos aparecerá como el verdadero causante: en las cuentas que ella saca estamos en pleno sobreseimiento moral que la burguesía dicta sobre sí misma. Todo su sistema parcializa de este modo los acontecimientos y contabiliza sólo una parte de las causas: aquella que pertenece a la “naturaleza”.

En efecto: ¿cuál es la causa de la mortandad infantil? No la enfermedad determinada, que se anota en sus Hospitales, sino la que el sistema provoca. ¿Cuál es la causa de la muerte prematura? La situación humana que la provoca, no la enfermedad a la que lleva. A cada una de las causas inmediatas es preciso adscribirles entonces toda esa larga serie que enlazaría cada muerte anónima con todo el sistema de individuos que viven de la explotación ajena, pero que no se transparenta en su contabilidad social. Por eso también hasta

¹ En América latina mueren 4 niños por minuto debido a enfermedades provocadas por la desnutrición. Al cabo de 10 años hay 20.000.000 de niños muertos por esa causa, que es el mismo número de muertes que produjo la Segunda Guerra Mundial. Para la contabilidad burguesa son muertes “naturales”.

el asesino Calviño quería que se lo juzgara por las “pruebas” desvirtuadas del sistema capitalista.

El texto que escribe la burguesía con sus actos sólo lo pueden leer verdaderamente los revolucionarios. Porque ellos son los únicos que conservan las verdaderas “cuentas”, sin subterfugios ideológicos, de los acontecimientos que constituyen la trama diaria de la burguesía capitalista. Los revolucionarios son aquí los únicos que tienden a esa responsabilidad total porque son también los únicos que, dentro del proceso histórico actual, se hacen cargo de las relaciones encubiertas por la burguesía. Y por eso son los únicos que pueden poner en contradicción —y no es ningún milagro dialéctico— a todos los prisioneros interrogados. Los revolucionarios son los que poseen la capacidad moral y racional de totalizar las relaciones vividas concretamente en el proceso histórico. La complicidad de los prisioneros, esa que pusieron en evidencia entre sí, sus contradicciones, sus mentiras, sus confesiones, sus arrepentimientos así como sus valentías parciales son los residuos de ese derrumbe del sistema de encubrimiento por ellos creado cuando se enfrentan con el poder verificador de la Revolución. Estos elementos constituyen los desechos de su moralidad de clase, el anverso de la pureza individual. Por eso dijimos que los revolucionarios eran los únicos que podían enderezar esa realidad invertida por la burguesía.

IV

EL RACIONALISMO MORAL DE LA BURGUESÍA

“... si hay algo que yo no quisiera hacer ni nunca he querido hacer es llegar a juicios prematuros” (pp. 365–366).

JOSÉ ANDREU

La alta cima de la moral racional

En los casos anteriores hemos podido comprobar que las categorías morales de la burguesía cumplen una función muy precisa: proporcionar su justificación al poder arbitrario ejercido por una clase social. En el caso que pasamos a considerar ahora podremos acercarnos un poco más a su mecanismo, puesto que se trata de comprender la aplicación que un estudiante de filosofía y de derecho hace de sus conocimientos racionales.

El prisionero, joven de 23 años, proporciona una descripción muy completa de sus móviles:

Periodista: Señor Andreu: ¿podría usted decirnos qué motivos tuvo usted para venir en esta expedición invasora contra su Patria?

Prisionero: Bueno, los motivos míos son claros, en el sentido de que mi interés siempre lo ha sido para que en mi Patria, y que aquí existiera, en Cuba, un régimen de garantía, tanto en lo político, como en lo económico, como en

lo social, que permitiera un desarrollo tanto nacional como individual, en el cual se obtuviera la mayor suma de beneficios individuales y sociales para esa colectividad cubana (p. 343).

Este enunciado principista contiene abstractamente todo cuanto la razón humana puede abarcar en su intento por envolver la plenitud de lo real. Mucho está en él considerado, y parecería evidenciar su enorme fervor humanista: querer contener todo lo que el hombre elaboró desde el origen del mundo como relación moral y reconocimiento mutuo, todo cuanto se halla contenido entre cielo y tierra y puede ser abarcado por la razón humana para satisfacción de todos.

El problema es el siguiente: ¿qué sucede cuando estos principios de la máxima generalidad y nobleza, estas intenciones subjetivas dichas aquí con el propósito de mostrar su honda moralidad personal, deben afrontar la realidad concreta y objetiva con este instrumento analítico que es la razón filosófica?

El resultado, como veremos, será el siguiente: 1) esa máxima riqueza abstracta, que constituye su conciencia moral y principista, se convierte en la máxima pobreza concreta, 2) el instrumento para realizar esta conversión será el análisis racional, con lo cual el valor moral de la verdad, utilizado precisamente para encubrirla, se escinde: a) mediante la simulación analítica impide que la verdad se haga visible en el plano objetivo; b) pero al simular el recurso a la verdad racional, se inviste subjetivamente con ese valor moral de la veracidad, convertido ahora en mera apariencia. El racionalista burgués se salva así en dos frentes: en el plano de lo material y en el plano de lo moral.

Sigamos, con su ayuda, este proceso paso a paso.

Los límites de la racionalidad moral burguesa

La racionalidad tiene sus límites para el racionalismo burgués: el recinto ininteligible de la intimidad personal. Cada persona es así un centro irreductible a la razón, pues su actividad objetiva no queda grabada en lo que hace. Es preciso

siempre recurrir a un análisis de la intimidad que termina, por lo tanto, en el misterio de la subjetividad. De allí que el racionalismo encuentre en el burgués una limitación ideológica: precisamente aquella que consiste en la imposibilidad de concluir, de juzgar, de establecer relaciones objetivas entre las conciencias subjetivas. El recurso al infinito aparece limitando el campo de la conclusión racional y anula por lo tanto toda posibilidad de una aserción válida. Esto es una conclusión del análisis lineal en el que permanecen: el conjunto objetivo, la totalidad, no existe como tal, y sólo tenemos una atomización de lo real. De allí también la justificación de su escisión analítica: la verdad de la subjetividad intimista no posee el mismo tipo de evidencia que la objetividad material. Pertenece a otro orden.

El problema comienza cuando las condiciones abstractas deben confrontarse con los hechos concretos:

Periodista: ¿Usted conocía a las personas que organizaron ese frente famoso?

Prisionero: Bueno, las conozco, sí, someramente; no puedo decir que conozco bien a ninguno de ellos.

Periodista: Por ejemplo, para precisarle: usted sabe que uno de esos miembros era el doctor Varona; ¿usted sabe que el doctor Varona fue gobernante de nuestro país?

Prisionero: Sí, fue gobernante de nuestro país.

Periodista: ¿Usted cree que el gobierno a que perteneció el doctor Varona dio suficientes garantías individuales y sociales?

Prisionero: Yo creo que fue un gobierno de transición...

Periodista: ¿Transición entre qué y qué?

Prisionero: Transición entre una época pasada, en que el gobierno no estaba a la altura de las circunstancias sociales que requería el país en su desarrollo, y hacia un mejoramiento que se podía conseguir a través de la inyección de nuevas ideas y de nuevos hombres (p. 344).

La dificultad de sus consideraciones lógicas no se encuentran en la mera razón: se encuentran en el modo como la clase limita el campo de la lógica, en este caso la consideración del conjunto. En efecto: es la complicidad de la clase la que le impide profundizar en el objeto que considera. El

conjunto de individuos que elabora el presente se encuentra aquí indisolublemente ligado, mezclado con el del pasado: es homogéneo con él. Lo cual quiere decir: su propio presente no puede dejar de contener ese pasado que lo sustenta y que es también el suyo. Esta circunstancia de clase, la decisión material de permanecer entre sus límites, es la misma que le impide recurrir a una aplicación del razonamiento como para comprender lo arbitrario de su conclusión: que de la miseria pueda salir la pureza. Que el asesinato, el robo, la sumisión sean meros caracteres que marcan la transición del pasado hacia el presente cuando sin embargo son los mismos elementos, los mismos hombres comprometidos del mismo modo con esa realidad, los que marcan el pasaje del uno al otro. Esta imposibilidad material de conectar racionalmente esos dos momentos excluyentes no es la razón la que la impone: es el reconocimiento vivido de la significación que adquiere la realidad para este hombre. Es la “moral” la que se lo autoriza, no la lógica: su moral de clase. Queremos decir: aquella que limita el alcance de la razón. De allí la incoherencia de sus conclusiones: reconoce la necesidad de un futuro distinto, pero ese futuro emerge de lo homogéneo, a pesar de estar destinado a negarlo. De allí lo absurdo: *ese futuro está contenido sólo entre los mismos que niegan precisamente los valores de ese futuro.*

Lo que se opone a un análisis racional es el modo como desde su perspectiva cómplice de clase enfoca la realidad. Veamos cómo esa complicidad impide la asignación de un sentido a un conjunto que objetivamente lo posee:

Periodista: ¿Y usted no recuerda que en el gobierno a que pertenecía el doctor Varona se cometieron crímenes contra obreros?

Prisionero: Bueno, recuerdo específicamente el caso del señor Jesús Menéndez.

Periodista: ¿No recuerda el caso de Aracelio Iglesias?

Prisionero: Recuerdo, pero no con suficiencia como para emitir un juicio sobre él.

Aquí comenzó ya la aplicación de su duda analítica. ¿Quizás estuviera bien muerto y con toda justicia ese obrero?

Periodista: ¿Usted recuerda el caso del obrero dirigente tranviario Cabrera? ¿No lo recuerda?

Prisionero: No, señor.

Periodista: ¿No supo que asesinaron a los dirigentes del Central “Francisco”, a Amancio?

Prisionero: No lo supe.

Periodista: (...) ¿Usted no sabía que en el régimen del señor Varona se robaba?

Prisionero: Sí.

Periodista: ¿Lo sabía?

Prisionero: Sí, señor, por alguna de sus figuras.

Periodista: ¿Y usted cree que un Consejo dirigido por ese señor podría traerle al país ese régimen en el que usted cree?

Prisionero: Bueno, ese caso específico... En el gobierno existían algunos individuos que sí eran sustractores de dinero público, aunque específicamente con el señor Varona, no creo yo, que él estuviera en ese caso.

Periodista: Usted no cree que se diera ese caso. Pero él como gobernante, independientemente de que discutamos o no el caso Varona... ¿en ese gobierno se robaba a manos llenas?

Prisionero: Por algunas figuras, sí.

Periodista: ¿Y él era el Primer Ministro del Gobierno?

Prisionero: Sí, señor.

Periodista: ¿Es decir, que él era Primer Ministro de un Gobierno de ladrones?

Prisionero: No, no totalizaría, señor. Es decir, que en esa totalización se cometerían injusticias (pp. 345–346).

“No totalizaría, señor” significa mostrar la complicidad de clase que le impide leer objetivamente una situación colectiva de inmoralidad. Es decir, permanece en el atomismo de las significaciones aisladas y subjetivas. Y esa imposibilidad que la complicidad le impone, se cubre con un sentido moral: la “injusticia” que se cometería con cada individualidad del conjunto. Nótese cómo se disuelve el sentido de lo colectivo, cómo la actividad social aparece para este burgués como un problema meramente individual, cómo ignora y pretende ocultar las conexiones de poder. De este modo él mismo se

encuentra colocado fuera de la significación común, allí donde pasa a ocupar el primer plano de lo inviolable la conciencia interior, el fuero íntimo en el que se aposenta su conciencia moral incontaminada y justa. Véase a lo largo del diálogo que transcribimos a continuación cómo es necesario perseguir al racionalista puntilloso, estricto en el discernimiento de lo que corresponde a cada cual —el respeto burgués por la libertad individual— para hacerle aceptar consecuencias evidentes, inferencias inmediatas que no requieren comúnmente ninguna agudeza analítica, pero que su racionalismo transforma en una larga y pesada serie de razonamientos casi indefinidos que anula esa evidencia inmediata y la convierte en el logro más difícil, en el objetivo más lejanamente situado. El racionalismo es aquí el obstáculo introducido por la complicidad que no se atreve a decir su nombre para impedir leer el sentido de la realidad: una larga serie de razonamientos en cascada.

Si al prisionero se le concede la disolución del sentido del *conjunto* su problema está resuelto: ya no hay evidencia objetiva posible, volvemos al caos indiferenciado donde los átomos pueden combinarse en futuros inesperados. Pero mientras los razonamientos transcurren, y con ellos la vida, la realidad material se mantiene para él y los suyos sólidamente igual a sí misma.

La regla de este racionalista es *no totalizar*, es decir, no distinguir conjuntos que posean significación colectiva: no acceder a las significaciones sociales.

Periodista: Un gobierno donde se hace latrocinio a manos llenas aunque sea por un grupo de gobernantes, y haya otro que no lo sea, ¿no es un gobierno de latrocinio?

Prisionero: No, esa calificación, en primer lugar, tendría que ser una calificación muy cuidadosa y, en segundo lugar, la responsabilidad individual siempre se ha salvado con la actuación personal de cada individuo.

Periodista: ¿Usted cree que el Primer Ministro de un gobierno no es responsable de la política de ese gobierno?

Prisionero: Ante el Presidente de la República, sí.

Periodista: ¿Y ante el pueblo de Cuba, y ante la historia, y ante su conciencia?

Prisionero: También.

Periodista: Es decir, que si hay un gobierno en el cual se ejerce el latrocinio, como usted dijo, a manos llenas, y hay un Primer Ministro de ese gobierno que lo permite, ¿ese señor es responsable?

Prisionero: Bueno, ese señor tiene la responsabilidad que el cargo le dé.

Periodista: ¿Y el cargo de Primer Ministro no le da la responsabilidad de lo que ocurre a sabiendas de él sin ponerle coto?

Prisionero: Hasta cierto punto, sí.

Periodista: ¿Hasta cierto punto o hasta todos los puntos?

Prisionero: Bueno, yo no entraría a calificar ese asunto porque no conozco las interioridades del funcionamiento del gobierno, su aparato administrativo.

Periodista: ¿Usted conoce que en ese gobierno se hubiera procesado a algún funcionario por latrocinio?

Prisionero: No, señor (pp. 346–347).

Es de notar la presunción de perseguir la verdad absoluta, de evitar a toda costa el equívoco, con la cual acepta parcialmente cada afirmación, la que a su vez es dejada en suspenso como si una tercera posibilidad analítica, otra puerta de escape para el culpable, fuese siempre posible. En la infinitud que la racionalidad quiere introducir entre cada aserción y su prueba se esconde el límite siempre inaccesible de los actos objetivos de la clase cuyo sentido se quiere disolver. Nótese la presunta sobriedad analítica, la honradez mental de que hace gala como si su razón fuese, esa razón suya preparada para anular la evidencia de la injusticia de su clase, un juez insobornable. Las significaciones más evidentes se disuelven en un análisis regresivo destinado, según confiesa, a salvar la más estricta responsabilidad personal. Y como la persona se conecta con el mundo y los hombres desde su intimidad, pero la intimidad es incognoscible, no se puede establecer ninguna conexión entre ellas que nos permita verlas converger, responsablemente, hacia la objetividad colectiva.

La individualidad burguesa es, como vemos, el obstáculo que se encubre de racionalidad. La lógica, imposibilitada de

considerar el conjunto, reencuentra como obstáculo la atomización burguesa de la clase.

Del mismo modo, los principios morales que constituyen el “pundonor” de la clase no pueden nunca verificarse en la realidad. Nuevamente aparece aquí la incognoscible intimidad:

Periodista: ¿Usted condena la interferencia norteamericana en los asuntos de nuestro país?

Prisionero: Hombre, yo condeno una interferencia que pugne con nuestros destinos, desde luego, de los destinos nacionales...

Periodista: ¿Cuál es la interferencia norteamericana que puede ayudar a nuestros destinos nacionales?

Prisionero: No, interferencia, no. Por ejemplo, en lo que sí los Estados Unidos podrían ayudarnos muchísimo es, sobre todo, en el campo económico...

El “campo económico” queda así aislado del campo total de las relaciones humanas. Pero veamos cómo reacciona ante el intento que realiza el revolucionario para reconstruir ese sentido total conectando a la economía la política:

Periodista: ¿Ayudarnos en qué sentido? ¿Por ejemplo, devolviéndonos la cuota azucarera?

Prisionero: Pueden hacerlo. Sí, y además, entrega directa de dinero de gobierno a gobierno.

La economía política vuelve a ser sólo economía y mercantilista. Por la cuota azucarera, caso concreto, se podría destejer la madeja de las conexiones políticas. Pero el dinero vuelve a recuperar ese racionalismo sin rostro, mero signo abstracto de disolución de todos los bienes y todos los lazos concretos.

Periodista: ¿Y usted cree que los Estados Unidos entregarían ese dinero en ayuda directa, de gobierno a gobierno, a un gobierno que representara los intereses nacionales?

Prisionero: Desconozco cuáles son en último término las in-

tenciones de los miembros del gobierno norteamericano, para poder responder esa pregunta (p. 369).

Una vez más vemos que existe una ruptura completa entre lo subjetivo y lo objetivo. El secreto de la realidad está escondido en las profundidades individuales de la intimidad de cada miembro del gobierno norteamericano. La realidad no puede ser leída directamente en los hechos, no hay un sentido discernible en las obras. Conocer la intención del imperialismo se transforma en una proeza titánica, inhumana, infinita: nos condena a conocer las intenciones subjetivas de cada uno de los individuos que lo componen. Y solicita implícitamente una misma tarea para analizar el sentido de la clase burguesa: conocer las “intenciones subjetivas” de cada uno de sus integrantes. Esta probidad intelectual del “racionalista” deja una vez más al descubierto el precoz cinismo cultural de este exponente típico de la deformación mental de la intelectualidad burguesa.

Las evidencias sin sutilezas

Se comprende que esta realidad *pensada* no es la realidad vivida por la burguesía: sólo constituye un medio entre otros que la clase privilegiada utiliza para disolver el sentido de la realidad que le impone a los demás. Las evidencias que atañen a sus propios intereses no se detienen ante sutilezas:

- 1) La indemnización por las tierras que les pertenecían está antes que la Reforma Agraria; (p. 351)
- 2) Los propios derechos se anteponen a los derechos ajenos; (p. 359)
- 3) La estabilidad política (es decir, la tranquilidad que a ellos se les proporcione) está antes que la justicia social (p. 360).

1) *La indemnización por las tierras*: Su relación con el imperialismo norteamericano estaba dada por la oposición de ambos a la Reforma Agraria: se asentaba no en razones “morales” sino en la comunidad de intereses materiales:

Periodista: ¿Y usted cree que valía la pena luchar en Cuba por el triunfo de este sistema cooperativo, puesto que usted estaba en favor del cooperativismo agrícola?

Prisionero: Yo estoy en favor, plenamente. Lo que creo, específicamente en el caso cubano, con las cooperativas, es que en el sistema existe a mi juicio una falla que debió ser compensada, pero a mi juicio muy particular, en el sentido de los pagos proporcionados. Inclusive, muchas veces el gobierno no tiene facilidades para pagar, primero en dinero, y segundo en su totalidad el valor de la tierra que expropia, pero sí en cierta proporcionalidad a los antiguos dueños de tal manera...

Periodista: ¿Es decir que el motivo fundamental de discrepancia es la indemnización de las tierras expropiadas a los antiguos dueños?

Prisionero: No, no es el motivo fundamental. Por ejemplo, primero yo creo que estos planes...

Periodista: Vamos a precisar. ¿Es ese motivo esencial? Usted lo acaba de decir.

Prisionero: No, es uno de los motivos, diría yo (p. 351).

Periodista: ¿Pero usted sabía por qué los Estados Unidos prestaban esa colaboración, lo suponía?

Prisionero: Hombre, suponía que los Estados Unidos estaban interesados en remover un gobierno tildado de comunista (...)

Periodista: Vamos a precisar, si me permite...

Prisionero: Sí, señor.

Periodista: ¿Usted recuerda la Ley de Reforma Agraria?

Prisionero: Sí, la recuerdo.

Periodista: ¿Usted no recuerda la nota americana con motivo de la Ley Agraria?

Prisionero: No, señor.

Periodista: ¿No la recuerda?

Prisionero: Probablemente si la viera y la situara en el tiempo la recordaría.

Periodista: Yo se la voy a situar: fue la nota inmediatamente después de la Reforma Agraria, a fin de mayo o a principios de junio de 1959, en la cual el gobierno norteamer-

ricano dijo que se oponía resueltamente a la Ley de Reforma Agraria, y exigió que la Ley de Reforma Agraria fuera anulada. ¿No recuerda eso?

Prisionero: Sí, lo recuerdo.

Periodista: ¿Usted cree que eso era porque el Gobierno era comunista o por la Ley de Reforma Agraria?

Prisionero: En este caso específico creo que por la Reforma Agraria (p. 348).

2) *Los propios derechos se anteponen a los derechos ajenos:* Esta defensa de sus intereses, en la medida en que son propios, rechaza el infinito de la verificación racional que aplica a los demás:

Periodista: ¿Usted quería utilizar a los intereses representantes del imperialismo para establecer la independencia de su país? ¿Usted consideraba amenazada la independencia, por quienes?

Prisionero: Bueno, no es una cuestión de independencia, como de justicia social... y de régimen...

Periodista: Bueno, ¿de justicia social para quién, para los López Oña o para los campesinos de su padre?

Prisionero: No, justicia social para, en primer lugar, si hay que tener preferencia, la tienen que tener para los más necesitados.

Periodista: ¿Usted cree que esa justicia social se está haciendo en Cuba?

Prisionero: Esa justicia social, si se quiere llevar a cabo, se puede llevar a cabo, pero cuidando de que no se lesionen derechos, que en cierto momento pueden llevar la balanza a un clima de...

(...)

Periodista: ¿De manera que usted no está contra la Reforma Agraria; reconoce que los terratenientes, a quien usted dice que no hay que lesionar aparentes derechos, eran terratenientes que han hecho su propiedad a base de estafa, de robo y de sangre, y sin embargo, no ve usted la justicia social en nuestra Reforma Agraria? ¿No se dio cuenta de esa Justicia Social?

Prisionero: Esencialmente existe en cuanto al propósito (p. 360).

Una realización concreta que transforma objetivamente la realidad, pero que no contiene la defensa de sus privilegios, se convierte en una mera realización subjetiva: sólo un propósito. La objetividad no es tal si no los contiene a ellos con sus intereses de clase.

3) *La estabilidad política*: En tanto que la clase es una objetividad detenida, solidificada, la última evidencia sin sutilezas está referida a su estabilidad, que él llama política:

Periodista: Y en cuanto a las realizaciones, ¿no sabe usted que esa justicia ha beneficiado a más de cien mil propietarios individuales de tierra y a cerca de medio millón de cooperativistas?

Prisionero: En ese aspecto, yo quiero preguntarle a usted a su vez si la propiedad de la tierra se está entregando a los campesinos.

Periodista: La propiedad de la tierra se está entregando a los campesinos, podemos enseñarle ahora muchos campesinos que tienen sus títulos de tierra, hay 49.000 títulos entregados, si no recuerdo mal, y todos los otros títulos hasta ciento veinte mil, de los aparceros y pequeños propietarios, de los colonos todos, están en trámite de entrega (...). ¿No cree usted que esa es una forma de asegurar la justicia y las garantías sociales para los pequeños campesinos?

Prisionero: Yo creo que uno de los factores, de los elementos más importantes es establecer un régimen, no sólo de justicia social, sino de estabilidad política (p. 360).

Lo que su racionalismo ocultaba es esto que aquí aparece ahora y que constituye el fundamento de sus categorías mentales: vimos 1) que el problema del comunismo terminó siendo la común defensa de sus intereses que concuerdan con los de los Estados Unidos; que el problema de la justicia de la Reforma Agraria; 2) terminó siendo el de la

justicia no para los campesinos sino para que ellos, los terratenientes, sean resarcidos de sus tierras, y que el régimen encargado de la justicia social; 3) termina siendo el de la propia estabilidad política. Sólo queremos señalar la diferencia entre los dos procesos racionales: el analítico, tendiente a destruir la evidencia que conspiraba contra sus intereses, (“yo no totalizaría, señor”) y el sintético, este que acabamos de ver funcionar, que une en un apurado y desmañado conjunto los motivos concordantes que prolongan el privilegio. Sobre este último fundamenta sus “razones” de clase.

La docta ignorancia

a) *El problema agrario:*

Esta utilización de la razón de la burguesía no está referida, como hemos visto, al proceso formal: la “racionalidad” es el modo como una realidad vivida en el aprovechamiento ordena sus alcances y señala los límites de su aplicación. Es la coherencia parcial o interesada de las relaciones vividas en el seno de la clase la que se contrapone y opone a la totalización verdadera de las relaciones sociales. Pero del mismo modo como este proceso apareció restringiendo el plano de la aplicación de la razón, así también se manifiesta en el plano del conocimiento: limitándose a ignorar, a dejar en las sombras, aquellos aspectos de la realidad que ponían de manifiesto sus mezquinos intereses.

Por eso los conocimientos adquiridos no tenían ni mínimamente en cuenta la realidad del país, que debiera constituir su marco de aplicación: desconoce e ignora la realidad sobre la cual se apoya. Aquí también su racionalidad tan estricta se conforma con las evidencias sin sutilezas:

Periodista: No me refiero a los obreros agrícolas, sino a los campesinos que trabajan sus tierras, por ejemplo los aparceros de su señor padre, ¿tenían más garantías ahora que antes, o menos garantías?

Prisionero: Bueno, antes tenían una ley que los protegía, que era la Ley de Aparcería, de arrendamientos de aparcería.

Periodista: ¿Y usted recuerda la forma en que era brutalmente violada la Ley de Aparcería? ¿No tuvo noticias de ello?

Prisionero: Puede haber habido violaciones, yo las desconozco.

Periodista: ¿No conoce usted la historia de los desalojos campesinos de nuestro país? ¿Nunca los conoció?

Prisionero: Oí hablar de los desalojos campesinos...

Periodista: Oyó hablar, ¿usted fue a estudiar filosofía al extranjero?

Prisionero: Sí, señor.

Periodista: ¿Estudió filosofía en alguna universidad extranjera?

Prisionero: Sí, señor.

Periodista: ¿En qué universidad?

Prisionero: Bueno, estuve estudiando filosofía en la Universidad de Ottawa, después en la Universidad de Ginebra, luego en la Universidad de Friburgo.

Periodista: ¿Y habiendo estudiado filosofía en la Universidad de Ottawa, de Ginebra y de Friburgo, estaba usted en incapacidad para enterarse de los desalojos de campesinos que había en su país, algo que lo conoce no tan sólo el pueblo de Cuba, sino todos los pueblos de América latina?

Prisionero: Bueno, en la época en que esos desalojos a que usted se refiere estaban ocurriendo, yo no tenía la edad suficiente para discernir sobre una serie de cuestiones que estaban ocurriendo.

Periodista: ¿Qué edad tenía usted en el año 1958?

Prisionero: En el 58 yo no estaba en Cuba.

Periodista: ¿Qué edad tenía usted?

Prisionero: Tenía 22 años.

Periodista: ¿Y desde el 56 al 58 no se enteró de nada de eso, a los 20 años?

Prisionero: Bueno, del 56 al 58 prácticamente estaba absorbido por mi programa semanal, por estudios cinco días a la semana y por dos días de trabajo en la finca de mi padre (p. 355).

Una persona de 22 años de la burguesía puede sentirse eximida de comprender los problemas de la tierra, de orden casi anecdótico, a pesar de trabajar dos días de la semana en la finca de su padre, precisamente donde ese mismo problema existía. Este aspecto humano del trabajo de la tierra, donde él mismo colaboraba, le fue indiferente. Pero sí podía presumir, a esa misma edad, de comprender filosofía en tres universidades de primera importancia intelectual, los elevados, sutiles y complejos estudios de la cultura culminante europea. La madurez intelectual aparece aquí con toda claridad en sus vicios burgueses: las altas “especulaciones”, *las armas intelectuales le son proporcionadas dentro de un marco que deja de lado las verdades mínimas de la tierra que explotan, en la medida en que se oponen a sus intereses de clase*: hasta allí llega el límite de sus estudios *humanísticos*. Trabajando dos veces por semana en la finca de su padre, 70 caballerías de las mejores tierras de Cuba destinadas al cultivo del tabaco, ignora completamente el problema, vital para sus aparceros, de los desalojos rurales. Esta jerarquización de problemas es también una determinación de clase: la primacía de las altas especulaciones por sobre los problemas esenciales de su patria no es producto de un camino recorrido que lleva desde la condición humana hasta su pensamiento abstracto, sino el *salto* que le permite eludirla y situarse como un ser de excepción. Por eso el problema de la tierra de los campesinos desalojados, que un guajiro comprende desde sus primeros años en la evidencia de la miseria, resulta un problema ininteligible para su sutileza racionalista: “No podía discernir sobre una serie de cuestiones que estaban ocurriendo”. No saben leer lo inmediato: lo inmediato es lo más lejano.

b) *El problema obrero:*

Vamos a ver ahora cómo el rigorismo intelectual del prisionero se da como marco la ignorancia de los hechos más elementales sobre los cuales, sin embargo, apoya sus afirmaciones “sin sutilezas”. La duda, aquella que aplicó a las evidencias más inmediatas para encubrir la inmoralidad política de sus partidarios de clase, no detiene en ningún momento sus afirmaciones:

Periodista: ¿Había garantía para los obreros? (al comienzo de la revolución).

Prisionero: Bueno, si usted se refiere a garantías en el sentido de una organización legal que regularizara las relaciones obreras, yo creo que en el momento en que yo estaba en Cuba no existían.

Periodista: ¿Por qué no existían?

Prisionero: La organización sindical no funcionaba...

Periodista: ¿No funcionaba la organización sindical? ¿Usted ha conocido este local?

Prisionero: Sí.

Periodista: Este local es la C.T.C., señor, ¿este local usted sabe que existía?

Prisionero: Sí.

Periodista: ¿Y que funcionaba?

Prisionero: Funcionaba.

Periodista: ¿Y que las organizaciones obreras se regían por la voluntad de la mayoría de sus miembros?

Prisionero: La impresión que tenía desde afuera es que no era así.

Periodista: ¿De afuera de dónde? ¿De afuera de Cuba o de afuera de la C.T.C.?

Prisionero: De afuera de la C.T.C.

Periodista: ¿Usted no hizo ningún esfuerzo por averiguar, por enterarse con los sindicatos obreros? Por ejemplo, donde usted vivía, ¿qué sindicatos obreros había?

Prisionero: No tenía la oportunidad, señor Rodríguez, porque no tuve, me pasó lo mismo que con la cuestión agraria, no tuve los contactos necesarios.

Periodista: No tuvo los contactos necesarios. ¿Le era difícil ver a los dirigentes obreros de los sindicatos?

Prisionero: Bueno, no conocía a ninguno.

Periodista: No conocía a ninguno.

Prisionero: No tenía a ningún individuo que me sirviera de introducción.

Periodista: De introducción. Pero aquí hay decenas de extranjeros que todos los días libremente van y visitan sindicatos obreros (...) (pp. 253–254).

c) *El problema universitario:*

Periodista: ¿Usted sabía que todos esos estudios usted los podía realizar porque su padre tenía 70 caballerías de tierra muy bien nutridas?

Prisionero: Desde luego.

Periodista: ¿Usted sabía que había centenares y miles de jóvenes, obreros, campesinos de nuestro país, que no podían estudiar, no ya en la universidad, sino en la escuela?

Prisionero: Cierto.

Periodista: ¿Usted sabía que en aquel momento usted era un privilegiado?

Prisionero: Sí, señor (...).

Periodista: ¿Usted sabe que ahora está ocurriendo todo lo contrario?

Prisionero: No señor.

Periodista: ¿No ha tenido oportunidad de enterarse de que tenemos en este momento una reforma universitaria, que por primera vez le da acceso a los obreros a la universidad?

Prisionero: No tengo conocimiento.

Periodista: ¿Estaba usted absorbido en Nicaragua por sus “programas semanales” también?

Prisionero: No, porque desde que dejé Cuba hace once meses, he estado simplemente en problemas militares.

Periodista: Por eso, usted estaba absorbido en Nicaragua y Guatemala por sus “programas semanales”. No era filosofía lo que estudiaba.

Prisionero: No señor.

Periodista: Era la manera de venir a pelear en Cuba contra los campesinos y contra los obreros.

Prisionero: Yo no lo pondría así.

Periodista: Usted no lo pondría así, pero ha resultado así (p. 356).

La ignorancia no se refiere, como vemos, solamente a los hechos. Se refiere también al sentido objetivo que adquieren sus actos. Por eso se extraña ante el rostro que su acción adquiere cuando se la pone en su verdadera perspectiva: “yo no lo pondría así”.

d) *El problema político:*

A la imposibilidad de discernir la verdad en el plano agrario, obrero y universitario —a los cuales su misma condición de intelectual y propietario lo obligaba— se le agrega ahora el plano político:

Periodista: ¿No le hubiera parecido mejor enterarse de eso aquí en su país, antes de ir a Nicaragua a buscar con Somoza e ir a Guatemala con Ydígoras garantías individuales y sociales para Cuba?

Prisionero: Yo no he buscado nada con esos señores.

Periodista: Pero las ha buscado allá, bajo la protección de ellos, en campos organizados por ellos. Ustedes estuvieron custodiados por guatemaltecos del ejército de Ydígoras, ¿sí o no?

Prisionero: Sí.

Periodista: Su grupo fue utilizado en el aplastamiento de una rebelión democrática y popular en Puerto Barrios, ¿sí o no?

Prisionero: No...

Periodista: Usted no participó, pero de allí salieron...

Prisionero: Pero no tuvimos acción directa.

Periodista: ¿Fueron llevados hasta Puerto Barrios...?

Prisionero: El conocimiento mío llega hasta una base aérea.

Periodista: ¿Pero a qué fueron, a pasear?

Prisionero: Fuimos movilizados.

Periodista: Fueron movilizados para pelear contra los guatemaltecos, ¿no es eso?

Prisionero: Cierto.

Periodista: ¿Usted cree que los movilizados por Ydígoras para pelear contra los guatemaltecos podían darnos a los cubanos las garantías individuales y sociales que ya teníamos?

y nuevamente aquí aparece su reflejo de racionalismo cínico:

Prisionero: No, eso sería entrar en la calificación del régimen político que existe en Guatemala.

Periodista: ¿Y usted no quiere entrar en esa calificación? ¿Cuál es el régimen de él?

Prisionero: A mí me faltan elementos de juicio para decirlo en primer lugar...

Periodista: ¿Friburgo no le dio elementos suficientes, ni Ginebra le dio elementos suficientes para juzgar el régimen de Somoza y el régimen de Ydígoras? (p. 362).

Periodista: ¿Pero usted no conocía nada sobre Guatemala, no había leído nada sobre Guatemala, no había investigado nada sobre Guatemala, no sabía las bases sociales del poder de Ydígoras?

Prisionero: Yo las desconocía por completo (p. 366).

El saber racional que lo lleva a la acción

Hemos asistido, a través de los diálogos, a su prurito de exactitud y precisión racional, pero lo que no hemos notado es que el desconocimiento que lo lleva a la duda también lo detenga de obrar en el momento de la acción. El mismo prisionero plantea el conflicto entre el saber y la acción en estos términos:

Prisionero: El problema que se plantea es un problema entre el pensamiento que precede a la acción, y la acción. Siempre existen conflictos, entonces nunca se llega a tener la noción precisa de hasta dónde debe llegar uno y dónde debe empezar el otro, porque el choque del uno y del otro perjudican el resultado (p. 267).

Esta duda es la que su clase resuelve, señalándole con toda precisión hasta dónde debe llegar el saber y hasta dónde debe llegar la acción, como veremos ahora. Lo único que no le garantizó fue el resultado perjudicial con el cual se encontró: para evitarlo hubiera tenido que salir fuera de los límites de la racionalidad de su clase.

En efecto: el conocimiento condiciona la acción, y sin tenerlo en forma acabada se debe actuar. Lo vimos ya en el caso de Guatemala y Nicaragua:

Prisionero: No, eso sería entrar en la calificación del régimen político que existe en Guatemala.

Prisionero: (Las bases sociales del poder de Ydígoras). Yo las desconocía por completo.

Del mismo modo, dice desconocer las que se refieren a Cuba:

Periodista: ¿De modo que en su conjunto a usted le parece que las garantías individuales y sociales están basadas en el apoyo material del pueblo cubano, del gran conjunto del pueblo cubano, y que esas garantías alcanzan, no sólo al pueblo cubano, sino a los que hacen armas en contra del pueblo cubano? ¿Es ese su criterio?

Prisionero: Eso es un síntoma, que yo aprecio, desde luego para omitir un juicio definitivo yo tendría que informarme mejor, porque si hay algo que yo no quisiera hacer ni nunca he querido hacer es llegar a juicios prematuros (pp. 365-366).

Aquí también la imposibilidad de la afirmación racional lo lleva a la duda, a la confesión del desconocimiento.

Y sin embargo nuestro racionalista actuó. En ambos casos, podemos concluir, la ignorancia manifiesta no fue un impedimento para actuar, aunque sí lo era para afirmar. Pero como actuó, el sentido de esa acción nos informa entonces sobre algo que el prisionero quiso continuamente ocultar: la significación que para él posee la realidad en un estrato dentro del cual esa racionalidad suya no juega. Lo cual quiere decir que *el prisionero actúa con un saber que no es ese saber racional y superficial con el cual jugó continuamente, sino que actúa con un saber oculto y racional que toma sus raíces en otro estrato. No es el saber donde se mueve su universo de justificación moral, sino sobre un saber que se asienta en su condición de clase, material.* ¿Acaso no luchó, *sin saber racional*, contra los patriotas que se sublevaron frente a Ydígoras? ¿No luchó acaso, *sin saber racional*, contra los obreros y campesinos que se independizaron en Cuba contra el

crismo poder imperialista? ¿Qué es entonces lo que dio sentido a estas acciones, si ese sentido no puede aparecer en el plano de su saber racional? Es aquí donde nosotros debemos, desde afuera, leer ese sentido que sus actos señalan objetivamente y que ordena en un todo coherente esta ignorancia confesada. El nexo que une ambas acciones aparentemente injustificables en el plano racional lo descubrimos en el de sus propios intereses personales: las caballerías de su padre que la *Reforma Agraria* nacionalizó son las que *unen* su acción a la de los latifundistas e intereses del imperialismo norteamericano, que también fueron nacionalizados. Vemos de este modo que la *inteligibilidad, que utiliza para su acción no es la confesada racionalmente por él, sino la que constituye una inteligibilidad vivida en el plano de sus intereses, que son lo que ordenan toda percepción, toda inteligibilidad de su mundo.* Su racionalidad confesada es una racionalidad “segunda”, falsa cobertura moral para simular una honestidad y un ordenamiento intelectual en el preciso momento en que oculta con ella esa racionalidad “primera”, inmoral. *La conciencia moral que se debate en el plano de la falsa racionalización corresponde al puesto que el prisionero ocupa en la división del trabajo social: su especialidad intelectual.* Pero vemos que esa inteligibilidad verdadera, inconfesable, que extrae concretamente de sus intereses, que él sólo vive pero no manifiesta, son los revolucionarios precisamente los únicos capaces de descubrirla y tornársela consciente. La verdad profunda de este prisionero alienado en su clase está, una vez más, en la Revolución.

De la complicidad a la soledad

Hemos visto que la verdadera inteligibilidad el prisionero la extrae de una razón mucho más primitiva, aquella que juega en el plano de sus intereses de clase. Ahora veremos como la inteligibilidad “segunda”, la de su racionalidad moral, sólo sirve para disgregar ese ordenamiento primero material, sobre el cual la razón verdaderamente se apoya, para que no sea puesto en evidencia y revelado como lo que es: como un poder de opresión. Y justamente allí donde se

acaba la complicidad de clase, el prisionero descubre su verdadero ser de la burguesía: la soledad.

Su racionalidad burguesa, con su duda incrédula, fue la que le sirvió desde el comienzo para disolver el sentido de la totalidad concreta —las fuerzas políticas de su clase— en cuya estructura él mismo se encontraba involucrado.

Prisionero: Yo no totalizaría, señor. En esa totalización se cometerían injusticias.

Tampoco pudo totalizar cuando se trataba del gobierno norteamericano:

Prisionero: Desconozco cuáles son en último término las intenciones de los miembros del gobierno norteamericano para poder responder esa pregunta.

Del mismo modo no puede aceptar que el conjunto de cubanos que llegó a las playas de Cuba dirigido y armado por los Estados Unidos, compuesto por individuos que estadísticamente considerados corresponderían a la expresión completa de su clase, con sus asesinos, sus magnates, sus diletantes, sus empresarios, sus policías, su ejército y su “lumpen” e intelectuales. La racionalidad disgregadora del conjunto desliga la significación colectiva; primero acepta la universal bondad individual:

Prisionero: Individuos de distintas capas sociales, pero que individualmente considerados eran individuos que tenían buena fe, tenían la conciencia limpia y buenos propósitos (p. 367–368).

La buena fe, la conciencia limpia y los buenos propósitos, virtudes subjetivas invisibles, puesto que cuando se traducen en lo objetivo por los actos que realizan en común, los burgueses se niegan a leerlas. ¡Hay que salvar la intimidad! Porque lo otro, como vimos, no tiene salvación. Pero ante el análisis ya no todos, sin embargo, son tan limpios, y así lo reconoce:

Prisionero: Sí, ahora lo que pasa es lo siguiente: con este ejército, como en todos los ejércitos, existen individuos de distintas capas sociales y distintas maneras de proceder y distintos tipos de conciencia. Entonces pueden existir individuos que sean muy ricos, pueden existir inclusive individuos que pertenecían u ocupaban cargos en los tiempos de la dictadura de Batista, etc., etc. Pero también había una serie de individuos que estaban actuando de buena fe, y que no merecen que se los englobe en una clasificación general, con los otros individuos que van por intereses meramente personales, y que son mucho menos...

Periodista: ¿Pero usted estaba consciente de que aquí venían terratenientes desposeídos que venían, simplemente, a buscar sus tierras?

Prisionero: Sí señor.

Periodista: ¿Parásitos sociales que venían simplemente a buscar la oportunidad de disfrutar de nuevo del Habana Yacht Club y de los clubes?

Prisionero: Sí, señor.

Periodista: ¿Usted estaba consciente de que aquí venían asesinos de la época de Batista?

Prisionero: Bueno, la conciencia sobre ese último asunto la he tomado en los últimos días.

Periodista: ¿Pero no tenía siquiera la sospecha?

Prisionero: ¿De que venían algunos individuos que estaban en el caso como ése? Sí.

Periodista: ¿Pero no discutió en algún momento en los campamentos esa presencia?

Prisionero: Pero no había manera de probar si efectivamente eran o no (p. 358).

Así entonces, una vez que retornamos con el prisionero a la evidencia fundamental superando la duda racional disgregadora, esa totalidad pura, que más tarde fue sólo mayoría, se convierte ahora en minoría:

Prisionero: Yo no creo que hay... no puedo decirlo así; mayoría quizá no haya, pero sí había un grupo de gente decidida a llevarlo a cabo (p. 368).

Pero cuando ya la razón superficial no da para más, cuando las pruebas hacen imposible dejar de leer en el conjunto el sentido que los revolucionarios le revelan, entonces acontece el prodigio inesperado de la “comunidad” burguesa:

Prisionero: Yo, en última instancia, no puedo responder por los demás a conciencia, porque *cada uno responde por sí mismo*. En cuanto a mí estoy seguro de que los Estados Unidos nunca hubiera tenido sobre mí una influencia que determinara el curso de mi acción (p. 369).

Recapitulemos el proceso: de la totalidad abstracta primero se selecciona una mayoría. La mayoría, cuando no puede sostenerse, se convierte luego en minoría, y la minoría desaparece después para replegarse en la sagrada intimidad de la conciencia individual: “cada uno responde por sí mismo”. Se reproduce así, en el plano de la acción, el mismo proceso que encontramos cuando consideramos, al comienzo, el plano de la razón. Tanto una como otra, que presumen de la verdad objetiva y universal, muestran al desnudo cómo se asientan en el aislamiento y la atomización individual, a partir de la cual nada puede afirmarse que sobrepase la estricta referencia personal. Pero el deslinde que se produce aquí inunda de sentido ambos planes: el prisionero encontró con esa frase —“cada uno responde por sí mismo”— la expresión justa del miserabilismo burgués, allí donde la soledad se confunde con el más profundo egoísmo y el desinterés por el prójimo, justo en el preciso momento en que con todos ellos se acababa de realizar una acción en común.

Es necesario detenernos en esta expresión, puesto que sobre esta moral se basa el fracaso mismo de la sociedad burguesa. Pero también nos ofrece, la clave para comprender el fracaso mismo de la invasión contra Cuba tanto como el de la sociedad capitalista. Nos pone en evidencia el secreto de la moral combatiente de los prisioneros, en oposición con la moral de las milicias revolucionarias. Esto aclara el “milagro” inexplicable con el cual un militar de Batista, comandante que llegó dirigiendo una Brigada de Asalto, expresó

la imposibilidad de comprender el resultado del enfrentamiento:

Carlos Rafael Rodríguez: Una última pregunta que quiero hacerle: ustedes eran mil doscientos hombres; los (revolucionarios fidelistas) que quedaron en la batalla de Alegría del Pío... (...) eran doce. Es decir, ustedes tenían por cada uno de los doce de la Sierra, cien. ¿Cómo se explica que los doce de la Sierra, que no estaban en la Sierra, porque aquella no era zona de sierra, que estaban en condiciones tan difíciles, después de sufrir un golpe tan tremendo, pudieran resarcirse seguir peleando y ganar la guerra; y ustedes, que tenían cien por cada uno, no lo pudieron hacer?

Comandante del ejército de Batista: No me lo explico.

Carlos Rafael Rodríguez: ¡No se lo explica! (p. 430).

Esto sólo puede explicarlo la moral profundamente humana de la comunidad revolucionaria porque ésta no es la que se apoya en la conciencia abstracta y cómplice de la burguesía, ese mezquino individualismo que acabamos de ver. La Revolución se apoya en la conciencia concreta que refleja las condiciones reales de los hombres, de los que están construyendo su profunda comunidad desde las verdades mínimas y colectivas de la tierra.

V

LAS CUENTAS MORALES DE LA LIBRE EMPRESA

“Yo era una persona completamente apolítica.”

MARIO FREYRE, terrateniente

La política en la “democracia representativa”

La sociedad es obviamente un todo cuyas partes se implican las unas a las otras. Se deduce también que esta implicación regirá asimismo para sus múltiples actividades. Sin embargo, no: esta verdad primaria es tenazmente resistida por la inteligencia de clase de la burguesía. Es lo que sucede en el caso del terrateniente Freyre, que pasamos a considerar: su persona, que realizaba una actividad económica, no reconoce su responsabilidad individual porque, dice, no realizaba una actividad política. Debemos preguntarnos entonces de qué manera se concibe la “política” en la democracia representativa como para que esta conclusión, en la cual se despoja tan limpiamente de su responsabilidad moral, sea posible.

En la política la burguesía reconoce el campo hacia el cual convergen todas las oposiciones vividas en el seno de la sociedad. Pero si los desequilibrios que se suscitan necesariamente en la sociedad burguesa encontraran verdaderamente

un campo hacia el cual pasaran todas las oposiciones y allí realmente se resolvieran, la burguesía no existiría como tal. La extraña paradoja de su sistema consiste en que dice encajar en sus instituciones los mecanismos del cambio, pero al mismo tiempo lo torna imposible. Esta aparente paradoja es sólo la expresión de la ficción democrática que no se atreve a confesar la continua represión y defraudación de la voluntad popular. La política de la “democracia representativa” constituye así el estrato institucional para simular la convergencia de todas las perspectivas sociales en la conducción del país. Pero como el poder de la burguesía está asentado sobre el dominio de la economía, ayudado por sus instituciones represivas, el plano político pondrá en evidencia el continuo escamoteo a la voluntad popular. La política burguesa es el campo donde se elabora la opresión legal.

Habíamos visto ya que en la ideología burguesa la persona individual no se define por la totalidad de sus conexiones sociales. Su objetividad no converge hacia la objetividad material: sólo definen como propias las relaciones confesables dentro del plano de la legalidad formal o de la conciencia moral. De allí el sistema circular que impide todo cambio: mientras la “democracia” formal funciona, imperan las conexiones “materiales” y la fuerzan entonces para que asuma el despotismo que está contenido en las relaciones económicas. Sólo luego, en tiempos de crisis incontenible, cuando la verdadera evidencia del sistema conduce a la Revolución, para evitarla declaran nuevamente el retorno al “ideal” de la democracia “representativa” por ellos mismos violada. Este vaivén de la institución política aparece en todos los órdenes.

Objetividad y subjetividad

La contradicción está en la imposibilidad de conciliar, para ellos, lo subjetivo y lo objetivo, lo singular y lo universal en cada uno de los planos en que actúan. La universalidad hacia la cual aspira *formalmente* la democracia en lo político quiere decir, básicamente, que es la tendencia humana y social hacia la *universalidad en todos los planos* lo que en ella se

debate: universalidad de la economía, de la cultura, etc. Es decir, el derecho de todos los individuos a vivir semejantemente en todas sus dimensiones. Pero ya lo hemos visto: para que esta tendencia inscrita en la verdad básica del hombre no se realice, la burguesía ha debido separar la verdad subjetiva de la verdad objetiva. Los burgueses pretenden, por eso, convencernos de que subjetivamente son sanos y limpios y honrados, puesto que son absolutos y separados; que sólo hay un error corregible en el plano en que esta atomización se unifica, que ellos son buenos (subjetivamente) en medio de la maldad (objetiva) en que se hallan colocados y de la que no son responsables. Pero así como se separan de la realidad, separan a su vez esa misma realidad en comportamientos estancos que no dependerían los unos de los otros. Hay una “pureza” regional en cada uno de ellos —la actividad comercial, la cultural, la industrial, la artística— que funcionan a su vez como si fuesen actividades radicalmente extrañas las unas de las otras. Al perder de vista la relación del hombre con la realidad material, han perdido al mismo tiempo de vista el fenómeno más importante: que la división de las actividades del mundo exterior, la división del trabajo social, determina al mismo tiempo la peculiar conciencia personal de la que cada uno hace gala como si fuese un absoluto. Esa misma subjetividad burguesa, esa conciencia aislada y moral, es función entonces de la objetividad de la economía, de la política, de la religión, etc. El campo subjetivo está delimitado, en tanto reacción, como una *consecuencia* del campo objetivo. En tanto función, la conciencia es ella misma relativa a la clase y está determinada en su estructura más íntima, en sus más finas categorías, por las categorías de la clase en la que se formó como conciencia humana. El modo mismo como recorta el mundo exterior, como se proporciona el campo de toda verdad posible, depende de esa conexión que originó su conciencia como lugar de la verdad. La separación entre lo objetivo y lo subjetivo no es aquí, entonces, una experiencia estrictamente personal sino social. *La objetividad perdida por la burguesía es el resultado de un proceso durante el cual se elabora la separación de las actividades sociales, de modo tal que se pierden o pasan a la*

inconsciencia las relaciones fundamentales que mantienen entre sí. Para ello deben destruir el poder de la conciencia, pues cada hombre, en tanto ser consciente, constituye una perspectiva totalizadora: la función de la conciencia consiste precisamente en dar cuenta de esa totalidad material de relaciones en la que cada hombre se encuentra en comunicación con la totalidad del mundo.

Por eso lo “objetivo”, para la burguesía, está constituido por el campo especializado y reticulado en el cual realizan sus funciones sociales limitadas. La responsabilidad que cada individuo se da —tanto más extensa cuanto más extensa es también esa recuperación consciente del campo con el cual están materialmente en relación— se encuentra de este modo disminuida. *La responsabilidad es por lo tanto también una función de clase, y la clase muestra los límites que definen la personalidad moral de cada individuo.* Lo cual quiere decir: es la clase la que restringe el campo de la actividad moral. O, lo que es lo mismo; el campo de la actividad personal queda restringido a los límites que le señala la división del trabajo social de la burguesía.

Periodista: ¿Usted realizó actividades contra el régimen de Batista?

Prisionero: No señor; yo siempre he sido apolítico, perfectamente.

Periodista: ¿Y cómo se explica entonces el viaje hacia Cuba?

Prisionero: Le digo que me inscribí hace tres semanas; estuve dos semanas en el campamento y vine para acá en seguida, yo no he estado en actividades políticas de ninguna clase, nunca.

Periodista: O sea que antes de que usted fuera afectado por la Reforma Agraria, ¿nunca tuvo inquietudes políticas?

Prisionero: Nunca (p. 48).

Prisionero: No, si yo no apoyé al régimen de Batista...

Periodista: Pero usted se abstuvo (...).

Prisionero: Pero yo quiero que usted sepa, que en lo más mínimo nunca en mi vida apoyé al régimen de Batista. Yo quiero que usted sepa que yo en mi vida apoyé al régimen de Batista... (p. 56).

Por eso podemos hacerle la máxima concesión al prisionero Freyre, podemos tomarle al pie de la letra su incredulidad, pensar que es efectivamente cierto lo que nos dice: que él nunca colaboró directamente con Batista, concederle su buena fe subjetiva, la verdad aparente de su conciencia de clase. Esto es perfectamente coherente con la moral de su clase, pues si su acción objetiva económica quedaba escindida de la política, como él manifiesta, y limitada sólo a las relaciones de producción dentro de su esfera mínima, esta presunta objetividad que se da es también una falta de totalización, una pseudo-objetividad defraudada: *no alcanza a abrazar el mundo todo de la sociedad sino el pequeño “mundo” de su acción económica*. Subjetivamente hasta puede sentirse realmente horrorizado por Batista, por esos crímenes para él demasiado sanguinarios que chocaban contra su sensibilidad estrictamente individual. Pero desde el punto de vista de la verdad totalizadora, es decir de la Revolución o de la filosofía, no por eso es menos responsable, pues la responsabilidad efectivamente ética no está referida sólo al campo restringido que cada uno escoge, a la decisión de su conciencia individual, sino al verdadero campo definido por el máximo de conciencia posible que corresponde al proceso histórico.

La convergencia hacia la objetividad social

El prisionero tiene una verdad “regional” para cada estrato, pero en tanto “hombre económico” defiende con ardor el suyo, que permitirá desde él seguir manteniendo esa escisión básica:

—Yo, francamente, sí, soy del régimen de la libre empresa (p. 50).

Decir: “Yo era perfectamente apolítico” al mismo tiempo que afirma la “libre empresa” quiere decir que este “perfecto apoliticismo” del terrateniente era “perfectamente” político. La “política” que practicaba consistía en dejar que cada cual, en la tarea que le correspondía, hiciera lo suyo, sabiendo que cada uno cumplía a conciencia los imperativos de los inte-

reses individuales, y entraban así en ese orden inscripto en la materia dominada. “Nunca he tenido nada que ver con un partido político.” Quiere que nosotros también entremos en el engaño: como si su política sólo se manifestara en los partidos políticos y no en su adhesión de clase. Es el mismo apoliticismo que quería imponer a los sindicatos obreros: cada uno realiza lo suyo, “puramente”. El sindicato se dedicaría “puramente” a la vida sindical, del mismo modo que el terrateniente se dedica “libre-empresariamente” a sus caballerías y a sus obreros, sabiendo que la especialidad no logrará obtener más que lo que la fuerza grabada en el poder material de la clase acuerda. Mientras se permanezca dentro de ese recinto separado no hay peligro: los actos quedan restringidos al respecto por las instituciones y el poder.

Fuera de la política, entonces, nuestro terrateniente cree que queda realmente al margen de la historia, limitado a trabajar su tierra junto con sus obreros, en ese compartimiento estanco que configuraría su finca. Cultiva así una pureza regional simulando creer que hasta allí no llegan las conexiones con la realidad total del país. No solamente no adhirió a ningún partido; sino que tampoco apoyó a Batista:

Periodista: En el mes de diciembre de 1958 y en el mes de noviembre de 1958, ¿existía o no existía en este país un ambiente general de repulsa y de lucha contra la tiranía de Batista?

Prisionero: Total y completamente.

Periodista: ¿Cómo no se le ocurrió a usted entonces subir a la Sierra Maestra que estaba a tres pasos, porque yo pasé muy cerca de su finca? ¿Qué es lo que lo llevó a usted en diciembre a mantener su actitud de apoyo al régimen de Batista?

Prisionero: No, si yo no apoyé al régimen de Batista. . .

Periodista: Pero se abstuvo. Estando a tres pasos de la Sierra Maestra usted no empuñó las armas por la Constitución del 40, a pesar de que todo el pueblo, como usted lo dice, estaba contra Batista.

Prisionero: Pero yo quiero que usted sepa que en lo más mínimo nunca en mi vida apoyé el régimen de Batista.

Yo quiero que usted sepa que yo en mi vida apoyé al régimen de Batista.

Periodista: Usted no lo apoyó, pero no lo combatió. Estaba a varios pasos de la Sierra y no se decidió a combatir, y sin embargo, a usted le dicen en el extranjero, se lo dicen, no lo comprueba por sí mismo, que en Cuba hay un estado general de descontento y usted se enrola en una expedición para venir a este país con armas norteamericanas, escoltado por destroyers norteamericanos y viene como humilde soldado; lo que usted no hizo en diciembre de 1958 por su país, que usted lo veía desangrarse, lo hizo este mes del año 1961 por sus trescientas caballerías y por la libre empresa (p. 57).

Su conciencia no puede reflejar la totalidad de las relaciones, por eso contabiliza una parte de ellas; cree que la política se realiza en sus organismos autorizados, en el plano autorizado. En la medida en que esos organismos políticos funcionan y funcionan bien, basados en la existencia de un orden económico y represivo que comprende al latifundista, que también funciona económicamente bien y lo hacen posible, las cosas estaban en orden. Se le podía reconocer al régimen político una acentuación de la represión, tal vez, pero eso estaba en la lógica del sistema. Subjetivamente podía no agrandar quizás esa acción tan desnuda, pero ella objetivamente coincidía con sus propios intereses. Por eso decimos: *lo objetivo del terrateniente estaba delegado en lo político.* Y eso no le molestaba. Sólo su subjetividad presuntamente desconectada, al imaginarse alejada de las luchas humanas hasta el punto de poder ser latifundista condenando a la inhumanidad a sus campesinos u obreros sin afectarse, podía sentirse molesta. Pero *bastó que el plano verdaderamente totalizador de la Revolución terminara con la apariencia para que nuestro prisionero uniera el plano objetivo y el subjetivo y comprendiera que la política estaba ya en su propia subjetividad:*

Periodista: ¿O sea, que antes de que usted fuera afectado por la Reforma Agraria, nunca tuvo inquietudes políticas?

Prisionero: Nunca (p. 48).

Periodista: ¿Y usted cree que la acción que usted realizó ahora, es una acción apolítica, que no tiene nada que ver con la política?

Prisionero: No señor, pero también le informé a usted que el consensus general de opinión que había, por lo menos en el extranjero, era que en Cuba el estado de insatisfacción —por decir una palabra— era de tal naturaleza... (p. 54).

Pero no puede admitir que fue su subjetividad trastornada por el plano de lo político la que lo lleva a luchar. Cuando el estado de insatisfacción lo sufrían los campesinos y era él quien lo usufructuaba, la división entre objetividad política y subjetividad terrateniente era completa. La política por allá, la economía por acá. Pero bastó que el estado de insatisfacción correspondiera a su clase y a él mismo, para que la política y la economía se unificaran en una sola unidad activa.

Pero esto pone de relieve que en el primer caso la política era *implícita*. Para tornar explícita su política, hacerle decir a los hechos su verdad, fue preciso que la Reforma Agraria, que llevaba la verdad concretamente a la tierra, resumiera para él los sentidos dispersos.

De esta manera su economía burguesa se convierte trabajosamente en economía política. Pero le resulta difícil admitir que esa “libre empresa” que viene a defender implica una forma de gobierno coercitiva. Si admitiera que su actividad también era política, que su economía era economía política, hubiera integrado su propio proceso en el proceso social total y hubiera tenido que llegar tal vez de análisis en análisis, a la conclusión de que la producción de su latifundio era un producto social. Reconocerlo hubiera significado que *sus* obreros, cuyo trabajo él poseía, en realidad eran ellos los poseedores implícitos de todo cuanto producían. A la política implícita correspondía una verdad oscurecida de las relaciones humanas que no podían verificarse mutuamente.

Por estas razones altamente morales de encubrimiento y aprovechamiento, el capitalismo organiza sus “centros” especializados de toma de conciencia parcial, en los cuales el fenómeno total no debe aflorar. Por eso, para el latifundista, dedicado a las actividades económicas, le basta con no participar *conscientemente* en el plano político para que su actividad concreta y material de hombre burgués deje de estar en conexión con lo político: aquí se abren las franjas de aparente marginalidad, los refugios de la irresponsabilidad ingenua de los que sólo creen dedicarse a la economía.

Periodista: ¿Usted realizó actividades contra el régimen de Batista?

Prisionero: No señor, yo siempre he sido apolítico, perfectamente.

Periodista: ¿Y cómo se explica entonces el viaje hacia Cuba?

Prisionero: Le digo que me inscribí hace tres semanas; estuve dos semanas en el campamento y vine para acá en seguida, yo no he estado en actividades políticas de ninguna clase, nunca.

Periodista: ¿O sea que antes de que usted fuera afectado por la Reforma Agraria nunca tuvo inquietudes políticas? (p. 48).

Prisionero: Nunca.

Cuando recupera esa conciencia política lo hace entonces con los mismos argumentos y las mismas posiciones morales de esos políticos con cuya doctrina se inviste y con los cuales se acuerda de pronto:

Periodista: (...) ¿Influyó en su incorporación a la contrarrevolución la idea de que participando con los norteamericanos en el ataque a Cuba pudiera rescatar sus tierras?

Prisionero: No, pero sí que se impusiese en Cuba el nuevo régimen de derecho y la Constitución del 40, y el régimen de la libre empresa.

Periodista: ¿Quiere decir que se establecieran los latifundios y se le devolvieran sus tierras?

Prisionero: No, yo no quise decir eso (p. 48).

El latifundista recurre al arsenal de los ideales políticos de la burguesía, sabiendo que cualquiera que fuese ese “ideal”, lo real siempre sería aquél que dictara el poder económico. Y sería este poder económico suyo, vuelto nuevamente a ser apolítico, el que le dictaría a los políticos su actividad.

Periodista: Usted ha dicho aquí que una de sus motivaciones era la defensa de la Constitución del 40. Esa Constitución, en teoría planteó, en una etapa de Cuba, determinados derechos de organización democrática de la clase obrera y hasta llegó a aprobar una Transitoria que estipulaba la aprobación inmediata de una Ley de Reforma Agraria que terminara con el latifundio. No hay dudas para nuestro pueblo que la Constitución del 40, aun en sus limitaciones históricas, fue violada brutalmente por Batista.

Yo le preguntaría: ¿por qué el señor prisionero no se alzó contra los conculcadores de aquellos derechos teóricos, que propugnaba la Constitución del 40, contra la tiranía de Batista, y sin embargo ahora ha demostrado tal brío guerrero con respecto a la Revolución Cubana que ha hecho la Reforma Agraria, que teóricamente formuló o esbozó la Constitución del 40 y terminó con el latifundio?

Prisionero: Bueno, en un principio le dije a usted que yo era una persona perfectamente apolítica, nunca he tenido nada que ver con ningún partido político (p. 54).

Y del mismo modo que era puramente apolítico, porque puramente terrateniente, en cada oportunidad se hace puramente una fracción de hombre: para el caso “puramente” soldado.

Periodista: Usted vino a Cuba entonces ¿a restablecer la Constitución de 1940 o a rescatar su antiguo latifundio?

Prisionero: Yo vine a Cuba como un humilde soldado en el esfuerzo que propugnaba la Constitución de 1940, elec-

ciones en 18 meses y el regreso a la libre empresa. Es como yo vine a Cuba (p. 55).

El idealismo contradictorio de la libre empresa

La moral capitalista de la burguesía consiste, hemos dicho, en la incompatibilidad completa que existe entre lo que afirma en sus principios y lo que se realiza en los hechos. Pero no solamente porque la intención de libertad de sus conciencias aisladas caiga en contradicción con la realidad. Son ellos mismos, en tanto personas materiales, conectadas entre sí por tensos lazos de aprovechamiento, quienes se mantienen sólidamente aferradas a ese dominio material, que saben perfectamente incompatible con las intenciones declamadas. Recién nuestro prisionero manifestó defender la Constitución del 40 y, por lo tanto, la Reforma Agraria en ella contenida. ¿Cómo se concilia esta Reforma Agraria con la “libre empresa”.

Primero aparece el encubrimiento de su concepción del hombre como objeto de dominio:

Periodista: ¿Pero esa libre empresa se concilia con la idea de que los campesinos no tengan siquiera libertad de tener un pedazo de tierra del cual vivir?

Prisionero: No, en lo más mínimo. Los campesinos pueden tener sus tierras y pertenecer al régimen de la libre empresa.

Periodista: Pero en el régimen de la libre empresa los campesinos no tenían la libertad de tener tierra para vivir medianamente bien, mientras usted tenía libertad para poseer demasiadas caballerías de tierras, ¿no le parece un contrasentido?

Y su respuesta expresa ese encubrimiento de la necesaria miseria de los otros implícita en su sistema:

Prisionero: Bueno, yo la mía la trabajaba muy bien...

Periodista: ¿Usted solo?

Prisionero: Y mis obreros, como es lógico (p. 47).

Se hace por demás evidente: la posesión de grandes cantidades de tierra requiere la existencia de grandes cantidades de hombres disponibles, requiere la reducción a la animalidad y a la alienación de aquellos cuyo único destino es precisamente trabajar la propiedad del otro. ¿De dónde salen esos otros hombres disminuidos? Es el mismo régimen social quien fabrica ese tipo de hombres. Eso está en la “lógica” del sistema, el que cada terrateniente tenga “sus obreros”. Esta lógica capitalista exenta de contradicción en la cabeza de los terratenientes contiene necesariamente la contraparte de miseria que suscita. La expresión del latifundista compendia esto que decimos: el trabajo ajeno, que él compra, se funde con el propio trabajo como si la fuerza de los otros no fuese sino una extensión de su propia persona: “yo la mía la trabajaba muy bien”. Implícitamente, “como es lógico”, están contenidos en ese trabajo que aparece como propio, la existencia de los otros reducidos a ser nada más que trabajo aprovechable. Aquí aparece al desnudo su carácter moral de persona individual y libre: su libertad tiene como complemento necesario la alienación de los otros. ¿Pero cómo leer esta evidencia en la lógica economista del terrateniente? La contradicción está por una parte oculta en el economismo inhumano, pero la *inhumanidad está primero, y sobre todo, en la persona misma del terrateniente, que hace compatible su “dignidad” personal con la existencia de los otros reducida al plano de la mera dependencia y animalidad.* La “libre empresa” del terrateniente, que se manifiesta sin rubor en tan bello eufemismo en el plano de las ideas, significa al mismo tiempo la transformación concreta, como persona, en una individualidad para la cual los otros son necesariamente *menos* que persona. En el momento mismo en que su persona se transforma concretamente en esclavista, su conciencia moral de clase segrega la justificación por lo más alto, precisamente la política: la libertad contenida en la Constitución del 40.

Pero se había hecho “apolítica” para no leer esa evidencia en el plano contradictorio de la política que podría también disturbar esa beatitud moral. Pues resulta evidente que paralelamente al régimen de la “libre empresa” los terratenientes requieren darse aquel régimen político, militar, reli-

gioso y policial que fuerce a los hombres a aceptar la “libertad” terrateniente de disponer de ellos para su propio provecho. ¿Acaso los campesinos irían a penetrar por propia vocación en la esclavitud? Así entonces el régimen de Batista con el cual dijo no colaborar representa también, “como es lógico”, la base necesaria para organizar la “libertad” del campesino. Pero la lógica del capitalismo consiste precisamente en separar cuidadosamente estos diversos planos de la realidad como si no se implicaran mutuamente.

Los cálculos contradictorios del idealismo terrateniente

El mismo desprecio por el hombre que, hemos visto, segrega su aprecio por la propiedad privada, aparece en la distancia que media entre sus ideales políticos y las condiciones concretas de su realización. Estamos frente a un sistema, y este sistema pierde por todas sus juntas al mismo tiempo:

Periodista: ¿Usted vino a luchar por la “libre empresa”?

Prisionero: Y por la Constitución del 40...

Periodista: Y por la Constitución del 40. ¿Ahora usted se ha puesto a pensar alguna vez, como terrateniente que fue y como administrador de ingenio, en la estructura económica de nuestro país?

Prisionero: Sí, cómo no; mucho, cómo no.

Periodista: ¿Y usted ha pensado alguna vez que con dos mil hombres de “libre empresa” como usted, se acaban todas las caballerías de tierra que hay en Cuba y ningún campesino puede tener tierra, con dos mil hombres de trescientas caballerías de tierra?

Prisionero: Bueno, pero yo creo que en el caso de que no puedan haber esas caballerías de tierra, se puede compensar a aquellos que las poseen.

Periodista: ¿Es decir, los que tienen trescientas caballerías pueden dárselas a los que no las tengan?

Prisionero: ¿Mediante venta, no?

Periodista: Mediante venta; es decir, ¿usted está por que el campesino que usted tenía allí, que gana uno cincuenta al día, o dos cincuenta, le compre a usted la tierra?

Prisionero: No, los míos ganaban más, los míos ganaban más de uno cincuenta.

Periodista: Bueno, vamos a suponer que ganaran tres pesos, que ganaban hasta tres pesos, lo doy por admitido. ¿Usted cree que con tres pesos diarios le podían a usted comprar las trescientas caballerías de tierra?

Prisionero: No.

Periodista: ¿Usted no cree eso? ¿De modo que la “libre empresa” en que usted vivió no funciona de acuerdo con la “libre empresa” que usted dice que vino a defender? (página 50).

El círculo está cerrado: en cuanto terrateniente era “perfectamente apolítico”; se hace defensor de una posición política cuando le sacan las tierras, precisamente de la Constitución del 40 que propugnaba una reforma agraria. Pero resulta que las condiciones materiales que defiende, la libre empresa, hace imposible su realización. Y, por lo tanto, para volver a tener sus tierras tendría que volver ese mismo sistema político de Batista, que es el único que puede nuevamente mantener esa contradicción en los hechos, pues termina confesando:

Prisionero: Bueno, le tengo que confesar que el apoyo que esperaba encontrar aquí en el momento de llegar a Cuba no existió por ningún lado (p. 57).

¿Cómo volverán a suscitar ese “apoyo” para la libre empresa a no ser acudiendo nuevamente a la fuerza?

La única verdad, esa última contra la cual en definitiva se estrelló, fue entonces la Revolución quien podía proporcionársela.

La sociedad anónima como ideal de la libre empresa

En el cielo del hombre de la “libre empresa” existe también el “sumum bonum” de los moralistas y los religiosos: la

economía perfecta, donde se concilian todas sus contradicciones. En tanto explotador delegado por la economía monstruosa del imperialismo, naturalmente también en el centro del imperialismo debía residir ese modelo perfecto: la sociedad anónima por acciones. ¡Sociedad anónima!... La denominación misma acuñada por el “humanismo” capitalista expresa esa contradicción moral en la cual los hombres borran necesariamente sus rostros para entrar en relación: una sociedad donde los hombres anulan en el anonimato su propia humanidad. Lo único que se conserva de la plenitud humana es el lazo que la acción cuantitativa expresa: es el símbolo de la comunidad alienada.

Prisionero: Bueno, le voy a decir, esa es una pregunta muy interesante, la que usted me ha hecho, porque esas tres empresas que fabrican esos automóviles en los Estados Unidos, entre sí deben tener alrededor de treinta millones de accionistas; y hay muchos accionistas, *como es lógico*, (sic) que poseen gran volumen de acciones y, de acuerdo con eso tienen mayores utilidades; pero el sesenta por ciento de los accionistas de esas grandes empresas son personas de condición modesta. Algunos tienen cinco acciones, otros tienen diez, quince, veinte, en fin, participan en su parte alícuota en las utilidades del negocio. Es decir, que en ese sentido la riqueza está muy bien distribuida.

Periodista: ¿Está muy bien distribuida esa riqueza?

Prisionero: A mi juicio, como es lógico.

Periodista: ¿A su juicio, sí? ¿Es decir, usted sabe que el administrador de cualquiera de esas grandes empresas gana quinientos mil dólares, de cualquiera de las tres? ¿Eso lo sabe usted perfectamente?

Prisionero: Sí, cómo no.

Periodista: ¿Usted sabe que la familia Ford, tiene, ella sola, el ochenta por ciento de todas las acciones, usted lo sabe también?

Prisionero: De algunas de las corporaciones.

Periodista: ¿Usted sabe, además, que los accionistas de una acción y dos acciones (...) no tienen la menor partid-

pación en el Consejo Ejecutivo, que se limitan a percibir el dos por ciento o el tres por ciento de la ganancia? (p. 51).

El ideal místico del latifundista consiste en elevar hacia lo ininteligible para los trabajadores las contradicciones del sistema capitalista. Su “democracia representativa”, que burla la representación personal de cada ciudadano, encuentra en la “sociedad por acciones” la “economía representativa” que burla también en su plano la integración de los trabajadores y ahorristas de la sociedad capitalista. A la formalidad anónima del voto, símbolo de una integración inexistente, se le agrega la formalidad anónima de la acción, símbolo ella también de una integración económica inexistente.

Este sería entonces el sistema económico que se conecta coherentemente con ese desprecio fundamental del hombre que encierra cada una de las actividades “regionales” capitalistas, tal como lo vamos encontrando en los respectivos exponentes invasores. Un sistema que termine, al fin, por disolver la presencia humana: el hombre-voto del político, el hombre-accionario del financista, el hombre-rezo de la religión. Esta culminación del sistema imperialista que borra la plenitud del hombre constituye también el sueño del latifundista: eliminar ese mínimo de humanidad, esa presencia física y obstinada del campesino que no termina por aceptar la sumisión. El latifundista se debate con el problema, y su imaginación sólo encierra ese óptimo inalcanzable: el hombre anónimo. Es el máximo idealismo que su contabilidad le permite. Pero hasta este ensueño rápidamente se disipa:

Periodista: Quiero hacerle una pregunta sobre la “libre empresa” en Cuba. Usted sabe que Batista defendió la “libre empresa”; usted sabe que Machado defendió la “libre empresa”; usted sabe que Eisenhower y Kennedy defienden la “libre empresa”. Usted sabe también que la “libre empresa” norteamericana en Cuba significaba que las compañías azucareras norteamericanas tenían tanta tierra como toda la provincia de Matanzas, y usted conoce los inmensos latifundios de los centrales norteamer-

ricanos. Entonces usted nos ha hablado de que en los Estados Unidos una pequeña parte de las acciones se reparten entre muchos trabajadores. ¿Cuántas acciones poseían los obreros azucareros en las centrales norteamericanas que existían en el país?

Prisionero: Yo no le puedo decir, y creo que ninguna.

Periodista: Ninguna poseen (p. 52).

Periodista: Yo quería preguntarle lo siguiente: usted tenía una finca de trescientas caballerías, ¿qué participación tenían en su empresa los campesinos?

Prisionero: En las utilidades mías, ninguna (p. 53).

LAS CUENTAS MORALES DE LA LIBRE EMPRESA

—Santiago Babum Franco.

—¿A qué unidad pertenecía?

—Batallón 2.

—Oscar Babum Franco.

—¿Unidad a que pertenecía?

—Segundo batallón.

—Su nombre, por favor.

—Lincoln Babum.

—¿Unidad a que pertenecía?

—Segundo batallón.

—¿Ustedes son hermanos?

—Sí, señor.

—¿Hijos de Babum el de las madereras y de la fábrica de cemento?

—Sí, señor.

—¿Dónde se reclutaron ustedes?

—En Miami, señor.

—¿Recibieron algún entrenamiento en los Estados Unidos?

—No, señor.

—¿Adonde los trasladaron?

—Hacia Guatemala.

—¿Qué tiempo estuvieron en Guatemala?

—Yo estuve dos meses y mis hermanos mes y medio.

- ¿Qué entrenamiento recibieron allí?
- Garand... de todas las armas, conocíamos todas las armas, nos enseñaron a manejar todas las armas.
- ¿Los instructores de qué nacionalidad eran?
- Americana, señor.
- ¿Adonde los trasladaron después?
- Para Nicaragua.
- ¿Alguna autoridad en Nicaragua los visitó a ustedes?
- Sí, señor.
- ¿Quién?
- El jefe de ellos... Somoza.
- ¿Dijo algo Somoza cuando los visitó?
- ¿Qué si dijo algo?
- Sí.
- Sí, señor: “Denles duro”.

La perspectiva que nos reveló ya el prisionero Freyre, hombre de la “libre empresa” se ve apuntalada aún más por las declaraciones de otros tres sucesores de otras “libres empresas”: la fábrica de cemento y la maderera Babum.

La límpida herencia de nuestros mayores

Habíamos visto que el capitalismo es olvido de la génesis de las relaciones humanas al mismo tiempo que ocultamiento de las actuales. Es lo que sucede con la herencia capitalista: en ella se rompe y queda trunca la cadena de las significaciones. Cada heredero, en el régimen capitalista, recibe su fortuna como recibe su propia conciencia de la intimidad: libre de culpa y cargo. Se hereda el botín del latrocinio, pero no el acto que lo proporcionó.

Prisionero: Nosotros nos fuimos de Cuba por el siguiente motivo: porque en primera, que nos quitaron todo; no teníamos ningún recurso aquí en Cuba y tuvimos que irnos para fuera.

Periodista: ¿Qué fue lo que les quitaron?

Prisionero: Bueno, se supone que nos intervinieron la fábrica de cemento y la maderera Babum (p. 126).

Periodista: Ustedes dijeron que se habían ido porque la Revolución había afectado los intereses de ustedes, sus propiedades en Santiago de Cuba, de madera y de cemento. Lógicamente ustedes venían también, y de triunfar hubieran recuperado sus propiedades.

Prisionero: Creo que sí.

Periodista: El prisionero ha empleado la frase que “le quitaron todo”. ¿Quién se lo quitó?

Prisionero: No me lo quitaron, sino lo intervinieron.

Periodista: ¿No fue la Recuperación de Bienes?... Fue la Recuperación de Bienes, no fue ninguna intervención. Porque es bueno que la opinión pública sepa que a su padre le recuperaron los bienes por complicidad con la tiranía de Batista, no por gran industrial.

Prisionero: Bueno, usted perdone un momento. Nosotros, como le estaba diciendo, nosotros no trabajábamos aquí en Cuba; nosotros trabajábamos en Honduras. Entonces, el año que cayó Batista nosotros regresamos a Cuba, y estuvimos trabajando en la fábrica de cemento. De ahí en fuera no sé nada...

Periodista: ¿Usted no sabe lo que pasó?

Prisionero: No, señor (p. 127).

Prisionero: Bueno, yo de ahí en fuera no sé nada respecto a los intereses de mi padre, ni de mi tío, ni nada de eso (p. 128).

Las relaciones económicas tienen, como se ve, la misma estructura que poseen las conciencias morales de sus poseedores: son los mismos abismos de ocultamiento los que separan a la plenitud de esa apariencia superficial y deformada en la cual se instalan. Del mismo modo que escamotean al hombre que dominan por la paga, sustraen también el sentido moral de las relaciones que posibilitaron la creación de la fortuna. La intimidad es el reducto, en ambos casos, de lo inconfesable.

La herencia borra los rastros por donde huye el privilegio que la posibilitó. Si hasta en la relación más directa que-

da encubierta la significación moral que está íntimamente unida a la riqueza que se recibe, ¿cómo no habría de estarlo cuando la relación es más distante, el recubrimiento más simple para la miopía moral? Nos referimos a la conexión de los intereses privados con los intereses imperialistas. En estos hiatos donde languidecen las más abyectas de las relaciones inconfesadas se introducen las pretensiones morales más sagradas. Ya lo hemos visto en el caso del prisionero Rivero. Y aquí también: la dignidad que el dinero no puede recibir de los lazos familiares, es la Patria la que se los proporciona:

Periodista: ¿Usted ha dicho que ponía en primer lugar la idea de que el país estaba dominado por extranjeros, y no la defensa del ansia de recuperar los cuantiosos intereses de sus familias?

Prisionero: No, señor.

Periodista: Bien. La fuerza expedicionaria, ¿quién la organizó? ¿Era posible organizarla por un grupo de particulares?

Prisionero: No, señor; era imposible.

Periodista: ¿Quién la organizó?

Prisionero: Tiene que haber sido alguien grande, alguna empresa grande, o el gobierno norteamericano.

Periodista: ¿Y usted cree que el gobierno norteamericano iba a tomar parte de esa empresa, para algo que no fuera defender intereses de los norteamericanos?

Prisionero: Bueno, nosotros sabíamos que él estaba haciendo eso para ayudar a sus empresas, a sus negocios, a lo que ellos tenían aquí. Pero a la vez, nosotros pensábamos que nos estaban ayudando a nosotros a recuperar nuestra tierra, nuestra Patria, que la habíamos perdido (p. 129).

El patetismo de las tierras perdidas, los sentimientos que se unen a su desposesión, son los mismos que impregnan y forman un todo con el patetismo de la Patria perdida. Un sólo sentimiento patético envuelve ambas posesiones, pero surgiendo de los lamentos por los intereses perdidos. Ya la etnología nos había enseñado esa relación que existe entre un vientre lleno y los sentimientos más elevados en los primiti-

vos. El mismo libre-empresario cae en la metáfora que en él se formó, y aprovecha el pasaje así revelado para referir un sentimiento al otro: sus tierras perdidas, sus intereses de la fábrica de cemento se invierten sin pérdida en el sentimiento de la Patria como posesión privada, que también habían perdido. La contraprueba: en el mismo momento en que afectan esta sentimentalidad traslaticia, la Patria “que nosotros habíamos perdido” viene a ser entregada a un país enemigo, que los envía como vanguardia de sus intereses extranjeros.

Por eso decimos que la Patria es la expresión metafórica de sus intereses. La tierra por ellos poseída se convierte en la noción más general de “nuestra tierra... que la habíamos perdido”, es decir, el ámbito geográfico del país donde está contenida. De allí hay un acentuamiento de la metáfora, un suave deslizarse de la frase, y nos encontramos de pronto con “nuestra Patria”. Todo se presta a esta conversión moral: aun la posesión de sus bienes, despreciable si dijera “nuestros” por el egoísmo que expresarían, se convierte en patético grito de dolor, como si se le arrancaran las entrañas más vivas de su ser, al convertirse en “nuestra Patria”. Lo patético experimentado como dolor visceral por la pérdida de los bienes, que no atinó siquiera a salir en defensa de sus familiares (“yo de ahí en afuera no sé nada respecto a los intereses de mi padre, ni de mi tío, ni nada de eso”) encuentra en la Patria su dignificación.

La Patria, entonces, para el libre empresario, adquiere la figura afectiva que se desprende de sus intereses, los cuales a su vez están ligados con los intereses capitalistas. La propiedad privada aparece aquí como el sentimiento más importante de todos (¿la Iglesia acaso no asigna como esencial para la persona espiritual humana la propiedad privada?) pues es la que fundamenta la percepción de la Patria como conjunto de poseedores y sometidos.

El buen negocio del altruismo

Si no existía ninguna contradicción entre la defensa de la Patria y la invasión extranjera, tampoco existirá ninguna

entre la libre empresa y la Revolución. Porque también los hermanos Babum, de la fábrica de cemento y maderera Babum, venían como revolucionarios. Para lograrlo han tenido que distender, veremos, hasta su extremo límite la imaginación de su propio desprendimiento para dar el máximo ideal de sí mismos, compatible con la libre empresa. Este extremismo moral de los capitalistas responde a un automatismo contable cuyo funcionamiento regula con exactitud el esfuerzo del alma que realizan para englobar a los desposeídos:

Prisionero: Señor, quiero aclarar esto: a nosotros se nos informó que se iban a hacer muchas reformas, como las que está haciendo actualmente Fidel...

Periodista: ¿Adónde?

Prisionero: A nosotros allá se nos informó que se iban a hacer muchas reformas, exactamente iguales como las que está haciendo actualmente Fidel.

Periodista: ¿Y por qué no apoyaron las que se están haciendo?

Prisionero: Muchas, dije.

Periodista: ¿Cuáles, por ejemplo?

Prisionero: Pues, como la Reforma Agraria que no podían pasar de más de cien caballerías (1.300 Há.) las propiedades privadas y cosas así, de las industrias a repartir... cuando una industria, por ejemplo, usted es dueño de una industria, invierte un millón de dólares, usted puede recuperar su millón de dólares, por ejemplo, en tantos años: cinco años. A los cinco años usted tiene que repartir esas ganancias que le da esa industria entre sus obreros y usted (p. 132).

Nótese cómo embarcado en la fantasía más delirante de desprenderse de lo propio, distendiendo al máximo la concepción imaginaria —y más allá de todo lo que implica como persecución en las mismas estructuras de dominio humano, que deja naturalmente de lado— este libre empresario por menos del 20 % anual no puede ni siquiera pensar en una reforma social. El porcentaje propuesto es casi el mismo que obtenían

los Estados Unidos en sus inversiones azucareras en Cuba.¹ pero la distribución de las ganancias vendrían luego, una vez que él, él primero, embolsaría nuevamente la totalidad de su capital invertido como ganancia. Y sin perder la propiedad de la fábrica, comenzaría a repartir una pequeña fracción de los beneficios con esa misma fábrica que estaría amortizada ya completamente por el trabajo de los otros, a los que seguirá explotando...

¹ A. Núñez Jiménez, *Geografía de Cuba*, p. 228, citado en *Cuba, despertar de América*, de Ramón Ramírez Gómez, México, 1961: “El Promedio de utilidades (de ocho grandes empresas azucareras norteamericanas en los últimos 21 años) ha representado aproximadamente el 23 por ciento del capital invertido”.

VI

EL FORMALISMO DEMOCRÁTICO

“...si el pueblo elegía ese gobierno, ¿por qué no va a ser democracia?” (p. 408).

CARLOS DE VARONA

De la universalidad formal a la universalidad material

La creación de la verdad material, en la cual cada hombre revolucionario participa, destruye el carácter meramente formal de la democracia. En el socialismo cada hombre constituye y expresa la verdad del sistema, tal vez no siempre de un saber explícito, pero la Revolución es la búsqueda de coherencia en todos los planos en los cuales los hombres expresan su realidad común. La relación mínima que el hombre establece con su trabajo le abre la verdad del proceso de la producción humana: un obrero o un empleado revolucionario saben qué significa la dependencia económica y están concretamente creando las formas que la supere. La Revolución es esa empresa de aculturamiento destinada a romper los compartimientos estancos en los que permanecían, faltos de totalización, los hombres de la burguesía. De allí la tarea principalmente educacional del proceso socialista: es preciso, para realizarlo, que cada hombre reconozca, reanime y vivi-

fique los lazos materiales que lo unen a la comunidad. Por eso la Revolución puede querer realmente la reforma de la enseñanza y es su necesidad más inmediata realizarla, porque del saber y del conocimiento depende ese hecho fundamental: que los habitantes de la nación tomen conciencia explícita de las relaciones que los unen. La burguesía es separación, división, ocultamiento de las relaciones. La Revolución es síntesis, conexión, descubrimiento de lo que la burguesía ocultaba.

En la Revolución se encuentra entonces, desde la base misma, la orientación hacia la universalidad concreta, pues son los hombres materiales los que verifican la verdad de esta universalidad y la construyen desde su propia situación personal. No existe una delegación en los demás de esta verificación intransferible, pues cada ciudadano debe, cualquiera sea su función, participar en la elaboración y orientación de la comunidad. Allí la actividad política, económica, cultural, etcétera, le revelan su significación. Esos son los sindicatos, el Partido Revolucionario, las escuelas, los centros de aprendizaje o la Milicia. La convergencia de estas tareas en torno de un proyecto común es lo que permite leer el sentido inscripto en la promoción material de la Revolución.

Queremos decir que cada individuo requiere darse la unidad del campo práctico en el cual actúa para poder obrar sobre él. Sólo así podrá plantearse y enfrentar una verdadera modificación de la realidad: comenzando por tornarla perceptible. Esta unidad del campo práctico es negada en la sociedad burguesa, pues por sobre la plenitud a desentrañar de lo real se superponen viejos esquemas de experiencias ya inertes.

Pero si la realidad es lo que debe ser desentrañada, y exige el ejercicio de una continua experiencia en la cual la inteligencia domina los obstáculos, ¿cómo la burguesía, obstáculo para el hombre, podrá permitir y favorecer ese proceso? La burguesía debe continuar entonces ejerciendo esa tarea de encubrimiento: toda la percepción de la realidad se ve recubierta por esquemas y categorías que la filtran y la deforman.

Al analizar algunos de los exponentes de las diversas acti-

vidades, hemos encontrado que en todos ellos existía esa deformación necesaria de la realidad. Pues las verdaderas relaciones materiales sobre las cuales se fundan el aprovechamiento y la dependencia no podían aflorar al plano de la conciencia sino encubiertas y justificadas por la más alta moralidad. De allí la duplicidad: por una parte, el plano de la conciencia moral, meramente formal, en el cual se cobija la individualidad aparentemente separada y marginal; por la otra, el de los lazos materiales que las unen, y en los cuales se realizan sus conductas sociales concretas de aprovechamiento y sumisión. Hemos visto que todos querían ser juzgados por el primero y ocultaban cuidadosamente el sentido del segundo.

También la democracia parecería partir de la necesidad de reunir a todos los habitantes para construir una verdad común: eso es lo que manifiesta en sus principios. Pero si este proceso se diera efectivamente, la parcialidad concreta y sumisa en la cual se vive desaparecería: el pueblo encontraría en las reformas y modificaciones materiales el pasaje de una verdad formal a una verdad material. Por eso ese proceso debe ser continuamente violado por la burguesía. Al no poder revestir concretamente el esqueleto formal de la democracia con la universalidad concreta, se *invierte* el objetivo político: la tarea no es ya la transformación de la realidad, por el contrario ahora la democracia formal misma se convierte en el objetivo, en el fin último de la actividad social. El fin de la “democracia representativa” no es la modificación de la sociedad sino la justificación de la existencia de su propio mecanismo formal. El fin de esta democracia es la justificación moral de su inexistencia.

El caso que consideramos tiene particular interés por tratarse precisamente del hijo de un connotado político democrático: Tony de Varona, ex senador, y actual dirigente contrarrevolucionario al servicio de los Estados Unidos.

La democracia formal como ausencia de contenido

Por una parte aparece necesariamente la delegación del sentido de la actividad política en los individuos “especiali-

zados” de su clase, y sobre todo en los de su grupo: no todos deben saber de qué se trata:

Periodista: ¿Fe en quiénes, por ejemplo?

Prisionero: En los individuos que tomarían el gobierno después del triunfo nuestro.

Periodista: ¿Y qué iban a hacer esos individuos?

Prisionero: Llevar a cabo el plan trazado.

Periodista: ¿Qué plan era ése?

Prisionero: Establecer un gobierno constitucional bajo el...
(p. 401).

Periodista: ¿Usted estima que es correcto o no que los norteamericanos posean la electricidad, el teléfono, los centrales azucareros, las minas en Cuba? ¿Es correcto o no?

Prisionero: Yo le digo que lo que más convenga; yo no le puedo decir...

Periodista: ¿Qué cosa es la que más conviene?

Prisionero: Eso no lo puedo determinar yo; eso lo tienen que determinar los individuos que tienen el conocimiento de toda esa economía...

Periodista: ¿Entonces usted no sabía exactamente por qué venía a pelear?

Prisionero: No; yo sí sé por qué venía a pelear.

Periodista: ¿Por qué venía a pelear?

Prisionero: Yo ya le he dicho a usted que yo venía a pelear aquí, principalmente por que hubiera un gobierno democrático electo por el pueblo (p. 403).

El individuo que interviene en el proceso es portador solamente de la “idea” de la democracia, pero no del proceso de las soluciones y de los problemas inherentes al enfoque concreto que sin embargo lo mueve a la acción: sólo conservan el residuo formal.

Pero no solamente la modificación material que se proponen no pasa explícitamente por lo personal; tampoco reconocen el sentido de aquellas actividades en las cuales queda directamente comprometida su responsabilidad como individuos:

Periodista: ¿Qué cree usted de quien pida la intervención de los Estados Unidos en Cuba, la intervención directa de los “marines” yanquis en Cuba?

Prisionero: ¿Qué creo yo de qué?

Periodista: De quien pida a Kennedy la intervención de los “marines” yanquis en Cuba.

Prisionero: Esa es política de las altas esferas que a mí no... (p. 316).

Aquí se muestra claramente que el individuo de esa democracia ignora el sentido de sus propios actos sociales.

El empecinamiento por lo formal

La adhesión irracional al sistema en el cual encuentran sus privilegios lleva, por ejemplo, a este monstruoso desprecio de la realidad:

Periodista: ¿Usted dice que para usted la prueba de la democracia es las elecciones?

Prisionero: Exacto.

Periodista: ¿Cree usted que la democracia en la cual participaban su padre y los dirigentes del Frente —no porque sea su padre, estoy hablando de los dirigentes del Frente, en general— era una democracia asentada en el pueblo? ¿Esa es la democracia que usted quería traer aquí?

Prisionero: No, eso no era democracia.

Periodista: ¿Eso no era democracia? ¿La democracia donde su padre era Primer Ministro y Prío presidente, era democracia?

Prisionero: No, no. ¿Antes de 1952, usted dice? ¡No, eso sí era democracia!

Periodista: ¿Eso era democracia? ¿Usted sabe cómo hacían las elecciones, usted ha estudiado...?

Prisionero: Sí.

Periodista: ¿Usted sabe cómo hacían las elecciones? ¿Usted sabe si los campesinos de Zapata, que usted vio ahora con esas casas y con todas esas cosas que usted ha visto, usted sabe si podían participar en aquellas elecciones diciendo su voluntad?

Prisionero: ¿Por qué no?

Periodista: ¿Por qué no? ¿Usted no está enterado que esos campesinos no podían ir a votar, porque los terratenientes les impedían que votaran? ¿Usted no sabía eso?

Prisionero: Yo no tenía conocimiento de eso...

Periodista: ¿No tenía conocimiento? ¿Nunca tuvo oportunidad de enterarse de ese tipo de democracia?

Prisionero: Yo en ese tiempo tendría unos... once años, menos de once años.

Periodista: Sí, pero yo no había nacido cuando Napoleón perdió la batalla de Waterloo, y sé que existió. Hay maneras de enterarse, además de haber nacido.

Prisionero: Bueno, pues yo no me enteré, yo no me enteré.

Periodista: ¿Usted no sabe que aquí se compraban votos? ¿No lo sabe? ¿No se lo ha dicho nadie? ¿Su padre no le ha explicado esas cosas, cómo se compraba el voto en Cuba?

Prisionero: Sí, había individuos que cometieron esos errores.

Periodista: ¿Hay individuos? ¿Usted no sabe que el Congreso era constituido sobre la base de comprar votos? ¿No sabía eso?

Prisionero: No...

Periodista: ¿Su padre no le enseñó esa manipulación electoral, no lo adiestró en esas cosas que existían en la política cubana?

Prisionero: No tenía por qué adiestrarme en eso.

Periodista: ¿No tenía por qué enseñarle que esas cosas existían? ¿Y usted no sabía la composición del Congreso? ¿Usted recuerda algún representante procedente de la clase obrera y del campesinado que fuera al Senado y la Cámara, como no fueran los representantes del Partido Socialista Popular? ¿Usted sabe si en el partido de su padre y en los otros partidos los genuinos representantes del proletariado podían llegar a los altos cargos? ¿Usted recuerda eso?

Prisionero: Creo que sí podían.

Periodista: ¿Usted cree que sí podían? ¿Cuántos había, lo ha estudiado?

Prisionero: No, no lo he estudiado, no.

Periodista: No lo sabe tampoco, ¿usted cree que es más democrático todo ese andamiaje electorero, hecho a base de compras de votos, de golpes de sable de los militares, de corrupción de conciencias, contra los cuales, cuando todavía era joven, se pronunció su padre y algunos otros familiares suyos, usted cree que eso era democracia?

Prisionero: Si estaba... si el pueblo elegía ese gobierno, ¿por qué no va a ser democracia? (pp. 408–409).

Repárese en la deformación empecinada y el oscurecimiento de la realidad que aquí se muestra. En la democracia, la mera universalidad, bajo forma de mayoría, y obtenida de cualquier manera constituye la expresión verdadera del “pueblo”: “Si el pueblo elegía ese gobierno, ¿por qué no va a ser democracia?

Este concepto de “democracia” arrastra además el desprecio de la burguesía por el pueblo: es como si los habitantes quisieran y escogieran su propia perdición, como si solicitaran mediante el voto que se lo continúe sometiendo. Es casi como si el pueblo, en su ignorancia, pidiera este aprovechamiento adecuado a su manera primitiva de ser.

El retorno a las fuentes

La evidencia misma, referida a la realidad, no tiene ningún privilegio frente a la urdimbre ideológica sobre la cual construyen la visión del mundo. Eso sucede porque ya el círculo de la verdad de la clase está cerrado, y no hay un plano de la experiencia común en el cual estas verdades se verifican. Expresado en el plano político, se trata sólo de propaganda: convencimiento mutuo del que no se puede salir.

Resulta tarea fácil para los periodistas irle demostrando a nuestro joven demócrata que la democracia nunca existió en el pasado, y que la proyección que él hace hacia el futuro está asentada sobre los mismos hombres en los cuales deposita su inocente fe.

Luego de comprobar que eran mentiras que a los presos se los maltrataba, como se decía de los revolucionarios:

Prisionero: Ah, sí; ahora puedo enterarme aquí.

Periodista: Yo lo que quiero es llegar a la conclusión de si usted cree lo que le dijeron en Miami, o cree lo que vio aquí.

Prisionero: No, creo lo que vi aquí.

Periodista: ¿Y quién le dijo en Miami esas cosas?

Prisionero: Los periodistas, la radio y la propaganda...

Periodista: ¿Su padre hablaba por radio y escribía en la prensa?

Prisionero: El hablaba por radio.

Periodista: ¿No decía esas cosas?

Prisionero: Bueno, sí... a veces decía...

Periodista: ¿Entonces su padre es el que lo ha engañado a usted?

Prisionero: No, mi padre no me ha engañado a mí (p. 407).

En lo que se refiere a la conciencia que toman de la realidad, que no surge, como en el pueblo, de su relación directa con los problemas que lo agobian, en los cuales ellos sí pueden descubrir la verdad situada de cada acontecimiento, los “demócratas” toman su conocimiento de fuentes insospechadas. Veamos un ejemplo:

Prisionero: No, yo no me fío en ninguna propaganda, yo no me fío de ninguna propaganda, yo me fío en las noticias; ni en la propaganda del Frente ni en la propaganda de ellos; yo no me tengo que seguir por ninguna propaganda, a mi no me tiene que engañar ninguna propaganda.

Periodista: ¿Por qué noticias se rige usted entonces?

Prisionero: Por las noticias que se dan, no la propaganda de un organismo particular.

Periodista: ¿Pero quién da las noticias? ¿La UPI?

Prisionero: La UPI.

Periodista: Y la AP. ¿Y usted cree en esas noticias?

Prisionero: Yo creo en las noticias que tienen cierto punto de veracidad.

Periodista: ¿Usted sabe las noticias que dio la AP y la UPI mientras ustedes estaban prisioneros? ¿No se lo han informado, o ya se lo informaron?

Prisionero: No.

Periodista: ¿No se lo han informado? Se informó que el Comandante Fidel Castro estaba asilado en la Embajada de México. ¿Sabe usted si está asilado o no?

Prisionero: No, no está asilado.

Periodista: Que el Comandante Guevara se había suicidado. ¿Sabe usted si se suicidó o no?

Prisionero: No, yo sé que no se suicidó.

Periodista: Que el Hotel Hilton había desaparecido como consecuencia del sabotaje. ¿Ya ha tenido oportunidad de ver el “Habana Libre”?

Prisionero: No, no lo he visto mucho.

Periodista: ¿Sabe usted que está allí?

Prisionero: Sí.

Periodista: ¿Entonces ya no tiene tanta fe en la propaganda de sus informadores, no? ¿No tiene tanta fe en esa propaganda?

Prisionero: No es que yo no tenga fe, ni tenga fe... no es así la cuestión como ustedes la pintan...

Periodista: ¿Cómo es la cuestión, cómo la pintamos nosotros y cómo es la cuestión? Vamos a ver...

Prisionero: Déjeme explicarle... mire, usted no me va a convencer a mí, ni yo lo voy a convencer a usted.

Periodista: No, si no tratamos de convencernos, sino de saber sus razones.

Prisionero: Así que ese punto vamos a dejarlo, porque... (p. 413).

El “idealismo” democrático de las altas esferas

Pero ya por las sugerencias del “plan” que traían vemos cuál iba a ser la función de las “elecciones”:

Periodista: ¿Qué programa traían ustedes?

Prisionero: ¿El programa después que triunfáramos aquí, si

hubiéramos triunfado?... Pues poner un gobierno constitucional basado en las elecciones libres, en un plazo menor de dieciocho meses.

Periodista: ¿Qué pensaban hacer con las tierras repartidas por la Reforma Agraria?

Prisionero: Bueno, la Reforma Agraria es una cosa completamente necesaria en Cuba, y habría que proseguirla; sólo que nosotros creíamos también que había cierto apurillo, y por lo tanto...

Periodista: ¿En qué era el “apurillo” ése?

Prisionero: Bueno, me parece que no estaba... se planeó demasiado rápido, y que no se llevaba un control verdadero de lo que se debía hacer.

Periodista: ¿Ustedes pensaban devolverle las tierras a sus antiguos propietarios?

Prisionero: Al que las tuviera bien habidas, sí... (...) (página 400).

Quiere decir que en el plazo de dieciocho meses el “Gobierno Provisional” residente en los Estados Unidos iba a reconstruir nuevamente el esquema de la economía capitalista, para volver luego otra vez al juego de la democracia formal. Pero las raíces mismas de esa decisión se encontraban en una dictadura, sólo que se definía a sí misma como democracia:

Periodista: ¿A qué llama usted gobierno constitucional, porque el gobierno provisional que hay en los Estados Unidos quién lo ha elegido?

Prisionero: Ah, no, no; a ése, ninguno. Pero, ¿qué quiere usted decir con eso?

Periodista: Usted habla de gobierno constitucional, ¿qué gobierno constitucional? ¿El de Miró Cardona?

Prisionero: Establecer uno nosotros, y...

Periodista: ¿Qué iba a hacer ese gobierno provisional?

Prisionero: Hacer unas elecciones libres.

Periodista: ¿Única y exclusivamente?

Prisionero: Hombre, y planificar todas las cosas en esos dieciocho meses, como lo hizo la Revolución ésta... (...) (p. 402).

La misma fuente “democrática” es la que decidió la invasión:

Periodista: ¿Cuántos contrarrevolucionarios votaron por ustedes el día en que ustedes desembarcaron en Playa Girón?

Prisionero: ¿Cuántos contrarrevolucionarios votaron por nosotros?

Periodista: Sí.

Prisionero: Ninguno.

Periodista: Me basta (p. 416).

Así, entonces, si retornamos al suelo concreto en el cual la democracia se ejercita, vemos que los “demócratas” volvían para establecer nuevamente las condiciones materiales de dominio anteriores a la Revolución, y que la excusa básica era la “democracia formal”. Pero que ni siquiera en la base de su propia decisión se encontraba la democracia, sino nuevamente la fuente de poder sobre la cual siempre se basó la burguesía: la dependencia de los Estados Unidos y la defensa por las armas de sus intereses privados.

Este retorno al poder reproduciría sintéticamente el proceso de apoderamiento de la realidad material del país que la burguesía consolidó a lo largo del tiempo. Significa acudir nuevamente a los esquemas tradicionales en los cuales se vuelve a instituir la pasividad ciudadana como forma normal de la democracia y en la que los habitantes, a lo sumo, son requeridos únicamente en su voto. El voto constituye así, y aun burlado, la máxima participación de los habitantes en la dirección del país.

La verificación de la democracia

El proceso por el cual una democracia pasa de formal a concreta se muestra claramente en el modo como el poder delegado en las instituciones formales vuelve a ser recuperado y ejercido por el pueblo. El Ejército, la educación, la economía, la justicia, etcétera, en la democracia “representativa” eran sólo por definición formal organismos al servicio de la comunidad, pues estaban de hecho al servicio de la bur-

guesía, como si los habitantes realmente hubieran *delegado* en ellos la función de defenderlos, de dirigir las finanzas, de expandir la educación, de imponer la justicia. La Democracia Representativa presupone, por definición, esta delegación expresada en la división del trabajo social, como si realmente fuese efectuada por el pueblo. Verificar la democracia significa, para la Revolución, volver a recuperar ese poder formalmente delegado para ejercerlo, esta vez sí, en beneficio de la totalidad de la nación. Este proceso, puesto que significa el retorno a la comunidad, es visible para todos ya que todos los habitantes participan en él. Esta es la primera gran lección de la Revolución, pues los habitantes realizan concretamente la experiencia de sentir que la verdad de la nación pasa personalmente por cada uno de ellos. Mientras que en la democracia representativa los hombres se encontraban formalmente incluidos, pero sólo por el acto del voto, en una participación siempre burlada, en la democracia socialista esta inclusión es material y concreta: personal.

Esta diferencia aparece claramente aquí:

Periodista: ¿Algún gobierno anterior de Cuba le ha entregado armas a los obreros y campesinos, ha constituido milicias de obreros y campesinos?

Prisionero: No.

Periodista: ¿No estima que ésa es la mayor prueba de democracia que puede dar un país?

Prisionero: A mí me parece que la mejor prueba de democracia de un país son las elecciones (p. 403).

Se ve nítidamente en qué consiste una prueba de la democracia en un caso y en otro: el carácter material de la primera, el carácter formal de la segunda. La recuperación del poder militar es un punto clave para marcar el deslinde de ambas formas. Sobre el Ejército de las “democracias representativas” se levanta todo el edificio del privilegio burgués e imperialista, pues sólo la fuerza lo mantiene. Devolverle al pueblo ese poder que le fue usurpado, su propia fuerza, constituye entonces para la Revolución el primer paso concreto para el establecimiento de toda universalidad futura.

Restituir al pueblo, a cada individuo, el poder de las armas, significa la destrucción de la más importante de las delegaciones formales instituidas por la burguesía en su falsa división del trabajo social. Significa prolongar ese acto de recuperación que comenzó en la guerra de guerrillas, y recomenzar una nueva división del trabajo social. Pero ahora se lo realiza a partir de este acto de verificación concreta en el cual los habitantes de la nación retoman ese poder que volvería a delegar en aquellas instituciones que ellos mismos se den, en las que ellos mismos participen, cuando los soldados de la patria no sirvan ya más para sostener el privilegio.

Hacerse miliciano significó comprender que junto al trabajo cotidiano se le agrega ahora esa nueva función antes delegada, porque en la democracia concreta cada hombre es la fuente de donde emana y sobre el cual se construye el poder de la nación. Cada ciudadano vuelve a efectuar la experiencia de ese poder conjunto que se construye sobre la base de cada poder personal. Esto es lo que el demócrata representativo no puede tolerar ni comprender: que un ciudadano sea algo más que un hombre-voto. Este proceso resulta incomprendible para ellos y sólo puede ser pensado acudiendo a las categorías propias de su clase:

Periodista: ¿Usted creía por su propia cuenta que las milicias se les iban a unir?

Prisionero: Creía eso.

Periodista: ¿Venían ustedes entonces a propiciar la ocasión para que las milicias se les unieran, ése era el objeto de su expedición?

Prisionero: Exacto.

Periodista: ¿Cuántas eran las milicias armadas, según usted cree, más o menos, por las noticias que usted tenía y las informaciones? Porque eso sí lo publicó la UPI y la AP.

Prisionero: Quinientos mil... o cerca de un millón, también aquí me han dicho...

Periodista: ¿Y usted cree, señor mío, que medio millón de milicianos, si estuvieran contra este gobierno, iban a esperar que mil quinientas gentes que no combaten llegaran, para unirse contra él? ¿Qué le daban ustedes a medio

millón de obreros y campesinos de garantías llegando aquí? ¿Usted no ha pensado en eso?

Prisionero: Bueno, sí, he pensado en eso, pero yo creo que era cuestión de...

Periodista: ¿No le parece ridículo el argumento?

Prisionero: No, no me parece ridículo.

Periodista: ¿No le parece ridículo que medio millón, o trescientos mil, o doscientos mil obreros con las armas en la mano esperaran que este grupo “libertador” de muchos imberbes y asesinos como Calviño, vinieran, para entonces unirse a ellos? ¿Usted no cree? ¿No le parece ridículo todavía, o ahora ya le parece un poco ridículo?

Prisionero: No, a mí me dicen que hay quinientos mil milicianos, ¿y por qué yo tengo que...? eso no... puede que estén allí porque tengan que estar ahí, porque tienen que trabajar, tengan que ser milicianos, porque tienen que trabajar... (pp. 414–415).

Es evidente que el joven demócrata piensa los procesos revolucionarios dentro del esquema “profesional” de los ejércitos burgueses, allí donde los hombres reclutados lo están siempre en defensa de intereses o constreñidos a tomar las armas como un medio de vida. Llegar a comprender que el pueblo mismo está en armas porque la Revolución está en los hechos y porque para la Revolución la democracia se lee a la altura de los hechos, constituye para su mentalidad una valla insuperable:

Periodista: ¿Es decir, que usted vio las grandes masas de nuestro pueblo apoyando aquello?

Prisionero: Sí, las vi.

Periodista: ¿Usted vio, además, las armas en manos del pueblo?

Prisioneros: Sí, las he visto.

Periodista: ¿Usted cree que si las armas están en manos del pueblo es porque el pueblo está a favor o en contra del gobierno?

Prisionero: No, yo ya les he dicho a ustedes hace rato, al señor Ortega, que el pueblo estaba con las milicias.

Periodista: Es decir, que el Gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, según usted, ha podido verlo, existe en nuestro país con elecciones o sin elecciones.

Prisionero: Los poderes para el pueblo y por el pueblo, yo creo que se constituyen con unas elecciones (p. 411).

Periodista: ¿Algún gobierno anterior ha desarrollado una campaña de alfabetización, como la que hoy desarrolla Cuba, para terminar con el millón y medio de analfabetos?

Prisionero: Creo que no.

Periodista: ¿Algún gobierno de Cuba le había entregado anteriormente, más de cincuenta mil títulos a los campesinos y había repartido las tierras a más de doscientos mil obreros agrícolas?

Prisionero: Es posible que no.

Periodista: ¿Pero es correcto que se haga?

Prisionero: Naturalmente que sí.

Periodista: ¿Algún gobierno anterior había...?

Prisionero: Hay muchas cosas que se han hecho que estoy yo de acuerdo (...) Hay otras que yo creo que no se debían hacer.

Periodista: ¿Cuáles son las que no se debían hacer?

Prisionero: Por ejemplo, el no haber llevado al gobierno provisional a unas elecciones (pp. 403-404).

VII

LA MORAL BURGUESA INTERNACIONAL

(Los “hermanos” de la O. E. A.)

Categorías morales en lo personal e internacional

Trataremos ahora de comprender algunos caracteres de la actividad moral de la burguesía en el plano internacional (siempre con referencia a la invasión armada contra Cuba realizada por los Estados Unidos). Playa Girón es un símbolo de esa moral, dijimos, porque hacia esa acción convergen las diversas estructuras sociales de la burguesía y se manifiestan en toda su crudeza. Pero estas significaciones implícitas adquieren su verdadero sentido puestas sobre el fondo innegable que proporcionó con su triunfo la Revolución cubana. Si la Revolución hubiera sido derrotada en Playa Girón no por eso la acción del imperialismo hubiera sido menos evidente. Pero fue el triunfo de la Revolución sobre los invasores el que hizo acceder a una nueva dimensión objetiva el sentido de la acción imperialista. La Revolución permitió que esa verdad se desplegara y se “materializara”, que quienes la defendieron continuaran sobre la base de esa nueva evidencia la construcción social y humana que los invasores querían evitar. Así la crítica que pone al descubierto la verdadera faz del país agresor vive no solamente de una verdad dicha, expresada o recuperada en el plano simbólico únicamente, sino

de una *verdad hecha*. Esta verdad hecha por los revolucionarios es la que mantiene erguida aquella que ahora, nosotros, podemos retomar en filigrana. El “polvo de la derrota”, que comenzó a morder la mentira y el engaño también en Latinoamérica, es entonces una verdad conquistada materialmente, encarnada en una comunidad: es la filosofía realizándose. O, lo que es lo mismo, es la verdad que continúa ganando sus batallas y abriéndose camino a través de la historia.

“La operación fue un fracaso y la responsabilidad corresponde a la Casa Blanca.” —

KENNEDY, en una reunión de prensa del 24/1/1963.

En los capítulos anteriores se consideraron algunas de las expresiones personales de los miembros de las brigadas invasoras. Logramos distinguir así, creemos, algunas de las categorías de clase más generales que regulan la actividad moral de la burguesía.

En este capítulo, por el contrario, no hay diálogo: sólo las exposiciones personales que, en representación de sus respectivos gobiernos, realizaron los delegados ante la O.N.U. cuando Cuba denunció ante el mundo el ataque llevado contra su territorio. Esta actividad diplomática se realizó *mientras ese ataque se estaba realizando* y forma un todo con la actividad de la Brigada invasora: se incluye por lo tanto dentro de *ese acto único*, esa *acción común*, que emprendieron contra Cuba. Podremos entonces tratar de mostrar la similitud que existe entre la moral de los invasores y la de sus cómplices en el plano internacional. Hemos encontrado que esas similitudes no son pocas. De ellas hemos escogido tres tipos de conductas de encubrimiento que mejor lo muestran. Esto nos permite concluir que son las mismas categorías y funciones de clase, las mismas deformaciones ideológicas —porque son las mismas estructuras de intereses materiales que encubren— lo que obliga a la burguesía a recurrir a ellas: son las que le

permite encubrir el destino de muerte, de sometimiento y de miseria que constituye actualmente su *necesidad* histórica.

Estas categorías, que conforman en todos ellos la misma percepción del mundo y las mismas formas de encubrimiento, son las siguientes:

1) Necesidad, para subsistir en la situación de privilegio, de proporcionarse un ámbito parcial, reducido, dentro del cual queda encerrada la inteligibilidad del acontecimiento. Esta parcialidad, *intencionalmente* proyectada, es afirmada sin embargo como si fuese una verdadera totalidad social. Se comprende entonces que la falsa totalidad abarca únicamente a las personas y las relaciones que permiten su subsistencia como clase, pero que sin embargo son presentadas como si comprendieran realmente a todas las personas y relaciones posibles.

2) Este marco parcial les permite recurrir a una presunta “objetividad”, o verdad formal, que les sirve de base para negar la evidencia inmediata, que se ve desalojada así de la realidad.

3) La Patria y la Nación, nociones que abarcan formalmente la totalidad de un país, reciben como contenido únicamente aquello que conviene y es congruente con la parcialidad instalada en el poder. De este modo la Nación y la Patria de la burguesía no contiene ni comprende a todos los habitantes, sino que queda restringida a los grupos privilegiados que la utilizan en su favor.

Y estas categorías son morales, dijimos, porque basándose en los valores más elevados: la totalidad social, la verdad “objetiva” y la Patria o la Nación, encubren sus verdaderos designios en el preciso momento en que saben y viven la evidencia de la falsificación y el aprovechamiento.

1) *EL RECURSO A LA FALSA TOTALIDAD SOCIAL:*

LA OBJETIVIDAD ENCUBIERTA

“No se trata de monopolios extranjeros; no se trata de intereses políticos o económicos de los Estados Unidos o de una Potencia extranjera. Es Cuba y el pueblo cubano lo que nos interesa.” — A. STEVENSON, representante de los Estados Unidos en la O.N.U.

Recurrir a la idea de totalidad social no es un mero requisito de forma pues está unida, como dijimos, a la posibilidad de establecer la verdad objetiva. Significa reconocer que cada acontecimiento, para poner en evidencia su verdad, debe recuperar el máximo posible de perspectivas humanas que permitan iluminar exhaustivamente su sentido. De este modo podemos darnos la garantía de que la parcialidad (y por lo tanto la deformación dogmática o subjetiva) quedará excluida. La totalidad de las naciones y de los habitantes de la Tierra está entonces unida directamente con la verdad humana, que es siempre aproximada, que se hace entre los hombres. Esto es lo que confiere a la verdad su carácter moral: porque contiene implícitamente la presencia de todos los otros.

Cuando Cuba recurre entonces a las Naciones Unidas para acusar a los Estados Unidos del ataque, quería con ello que la *totalidad* de las naciones que integran esa comunidad internacional pudieran juzgar ese hecho en su seno —y esto, a pesar del carácter relativo de esa organización que continúa excluyendo con China a ¡600.000.000 de hombres!

Del mismo modo que los prisioneros de las Brigadas invasoras, quienes trataban, como hemos visto, de excluir las conexiones universales de los actos que realizaron, la mayoría de los países latinoamericanos procuraron entonces:

a) Suplantar a la O.N.U., organismo que reúne el máximo de naciones, por la O.E.A., que reúne sólo a los países latinoamericanos. A la totalidad más amplia de la O.N.U., que comprendía tanto a los países imperialistas como a los países socialistas y neutrales, se le contraponía la falsa totalidad de la Organización de los Estados Americanos, donde prima casi exclusivamente el dominio de los Estados Unidos, precisamente el país agresor. Este marco absolutamente parcial, presentado sin embargo como el verdadero, destruía así toda posibilidad de verificación.

b) Con ello se lograba además prolongar el debate a la espera de que la invasión fuese consumada ya, y que el pedido urgente de Cuba terminaría con el esperado triunfo de las armas de los Estados Unidos, en las cuales confiaban ciegamente.

c) Los argumentos esgrimidos, en este preciso momento en que se hacían cómplices del ataque, estaban asentados en los más altos valores de la justicia, hermandad, objetividad y dolor agudo por el sufrimiento del pueblo cubano. Los más altos ideales de la conciencia burguesa eran utilizados impudicamente en el momento mismo en que se los negaba concretamente en los hechos: la conciencia moral era un arma más de guerra.

Frente a México, que junto con Ecuador defendió el recurso a la verdadera totalidad (“Cuba está en América, pero también está en el centro del mundo político como está Laos, el Congo, Corea y Alemania”) (p. 186), la mayoría de los demás países latinoamericanos, y también la Argentina, expresaron el retorno a la complicidad parcial de la O.E.A. Consideremos algunos casos:

I) EL APOYO DE VENEZUELA A LA AGRESIÓN

El representante venezolano realiza una conducta moral típicamente “occidentalista”.

a) se lamenta doloridamente del hecho:

- “Con el ánimo embargado por el problema de Cuba —que es el problema de toda América—, sintiendo las heridas de Cuba —que son las heridas de América...” (p. 237).
- b) se apoya seguidamente en las declaraciones de inocencia del agresor:
- “En relación con las quejas del gobierno de Cuba contra el gobierno de los Estados Unidos, por alegados hechos de agresión e intervención, y particularmente en relación con la acusación hecha con ocasión de la reciente invasión de Cuba por núcleos de cubanos opuestos al actual régimen de Cuba, mi delegación no tiene elementos directos de juicio, pero *sí toma muy en cuenta para la apreciación de estos hechos, las declaraciones formuladas al respecto por el presidente de los Estados Unidos*” (p. 239).
- c) Pero acepta esta agresión así disimulada:
- “Si las diferencias que los separa (a los cubanos de los contrarrevolucionarios enviados por los Estados Unidos) no pueden ser zanjadas por las vías democráticas, y esto les impele a las soluciones de fuerza, sólo podemos lamentar el hecho” (p. 238).
- d) Y acabando de referirse a la “democracia”, no vacila sin embargo en acudir al marco poco democrático de la parcial O. E. A. para resolver el conflicto:
- “Los problemas entre estados americanos, normalmente son solucionados (sic) dentro del marco de la organización regional correspondiente (...) (p. 239).

Cerrando esta conducta destinada a facilitar el éxito de la agresión, el hermano venezolano trata de evitar que los

soviéticos y los países socialistas ayuden al gobierno cubano a repeler la agresión. Para lograrlo pide la no-intervención de quienes pueden oponerse a la intervención ya realizada de los Estados Unidos:

- “Debe pedirse a todos los estados miembros de la O.N.U., sin excepción, que se abstengan de cualquier acción que pueda agravar la situación actual” (p. 239).

Con esta intervención Venezuela formaba parte de la acción emprendida contra Cuba, jugando el papel que le correspondía en la división del trabajo:

- simular verdadera objetividad y sincero dolor;
- aceptar las perspectivas del agresor;
- restringir el campo del debate al de los cómplices en el ataque;
- impedir, bajo la simulación de una estricta parcialidad, la intervención de otros países en favor de Cuba.

II) LA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL Y CRISTIANA:

EL DELEGADO ARGENTINO

El caso del representante argentino es más ilustrativo de la moral burguesa en el plano internacional. El embajador de Frondizi, doctor Mario Amadeo, reclama por la libre determinación de los pueblos y, como jurista respetuoso del nacionalismo tradicional, no deja de exaltarse ante el principio de la no-intervención:

- “Cuando el principio de la no-intervención fue por primera vez proclamado en la VII Conferencia Panamericana de Montevideo, en 1933, una profunda emoción sacudió a los participantes de esa histórica Asamblea. Una época había terminado y otra nueva comenzaba bajo el signo del respeto recíproco y del derecho de cada país a determinar su propia política interna o internacional. El principio de la no intervención está hoy tan profundamente arraigado en la conciencia de nuestros pueblos, que nada podría borrarlos” (p. 241).

Nada, claro está, salvo la moral “revelada” en la que el mencionado jurista se apoya. Porque una vez proclamados los “supuestos básicos” de su conducta, que se repiten incansablemente en las pp. 240-41-42-43: “podremos creer que los caminos elegidos son buenos o son equivocados. Pero respetamos y respetaremos siempre la inalienable libertad de todos los países a regirse sin interferencias extrañas” (p. 243) sólo se trata de saber cómo violarlos sin que parezca que se violan. Y esta repetición es tanto más enfática por el hecho de que el representante del gobierno argentino *sabe* que la suya constituye una falsa proclama de principios, puesto que inmediatamente argumenta por su violación. ¿Cómo negará lo que proclamó tan altivamente? Por medio de una violación clandestina, que simula adecuarse a esos principios en el preciso momento en que los está negando: el estado de excepción para la situación que conviene a los intereses del imperialismo.

¿Cómo? Muy simple: pues “ocurre, sin embargo, que este asunto comporta otros elementos que no pueden ser ignorados” (p. 243). ¿Cuál es la conmoción cósmica que pone en estado de emergencia este espiritualismo justiciero como para llevarlo a su propia negación? Otra vez aparece la lucha del mal contra el Mal: el espiritualismo se niega como tal en el momento mismo en que pretende afirmar su imperio, y muestra así que no es sino el reverso de la violencia y de la cruda materialidad de los intereses que defiende. En efecto:

- la cuestión de Cuba ha dado pie para que fuerzas ideológicas, con respaldos extraños al continente, estén utilizando esta situación con el objeto de subvertir la estabilidad política de nuestros países y alterar substancialmente sus formas espirituales de vida” (p. 243).

El principio espiritual de la no-intervención, tan proclamado, se ve puesto a prueba en el hecho concreto de un país que intenta evadirse de las fuerzas económicas e ideológicas que lo sometían. Pero como esa dependencia económica y cultural era necesaria e imprescindible, al parecer, para la existencia de las más elevadas “formas espirituales de vida”, la

espiritualidad entonces deja su paso a la barbarie y la ilegalidad de la invasión. El espíritu cristiano retorna así de la ley del espíritu a la ley de la selva, sólo que en la clandestinidad, sin atreverse a confesarlo abiertamente. En las palabras se declama por la no-intervención; en los hechos el representante argentino votó en contra de la cesación de hostilidades. Pero para salvar esta “espiritual” aplicación de los principios, el doctor Amadeo recurre a una sutil distinción:

- “Nosotros creemos que si bien la ayuda oficial a los revolucionarios de otro país no es jurídicamente sostenible, *constituye una cosa muy distinta a la intervención militar directa*, llevada a cabo con los efectivos y en nombre del Estado que interviene” (...). “*Hay una diferencia, no sólo de grado, sino también de substancia entre una y otra situación*”(p. 244).

Nótese la finura moral del internacionalista católico: el cinismo del encubrimiento, el ataque “indirecto”, el intento de engañar al mundo, juega en favor de los Estados Unidos y constituye entonces “una diferencia substancial” para la aplicación del principio jurídico general. Nótese como el acto moral de la burguesía contiene el encubrimiento, la simulación y la clandestinidad como uno de sus momentos naturales. Con esta “diferencia substancial” toma entonces partido implícitamente por la agresión porque, agrega más adelante, “en la pugna ideológica entre Oriente y Occidente tenemos una posición perfectamente definida”. ¡Qué lamentable paradoja la del espiritualismo! En esa pugna donde, según su propia declaración, “América latina está experimentando una profunda renovación social y económica” precisamente contra la explotación y el aprovechamiento de los Estados, lo único que les queda por defender es el “espíritu” y la “ideología”. Pero al atarse indisolublemente a las condiciones materiales que, al parecer, lo sostienen, ese “espiritualismo” aparece afechado al más bárbaro de los dominios materiales que se ejercen sobre el hombre.

Reconstruyanse el espiritual razonamiento en forma de silogismo y podrá exhumarse esta finura moral del “oxiden-

talismo” (¡cómo si ellos fuesen los únicos que encarnan a esa “occidentalidad” que nos deja de lado!):

- a) Principio moral espiritualista y cristiano: La Argentina “defiende el derecho de un pueblo a decidir libremente su destino” (p. 242).
- b) Pero “ocurre sin embargo” que esta libre determinación se opone a las “formas espirituales de vida” que contiene a la opresión, la miseria, la muerte prematura y el analfabetismo como uno de sus ingredientes, y conspira entonces contra la “personalidad moral” de los privilegiados.
- c) Conclusión: El ataque imperialista contra Cuba constituye una excepción al principio de la no-intervención. En el ordenamiento occidental y cristiano la libre determinación es un eufemismo formal de la conciencia moral, pues sólo existe la “determinación”, sin “libre”, de plegarse a ese espíritu asentado en la succulenta materialidad del poder económico.

Poniendo en forma explícita otro principio, obtendríamos:

- a) Principio moral espiritualista y cristiano: “Respetaremos siempre la inalienable libertad de todos los países a regirse sin interferencias extrañas” (p. 243).
- b) Pero hay dos tipos de agresiones:
 - La agresión cínica y encubierta que no osa decir su nombre: la emprendida contra Cuba. “La ayuda oficial a los revolucionarios de otro país no es jurídicamente sostenible” (p. 244).
 - la intervención directa de Rusia en Hungría: “una cosa muy distinta (es) la intervención militar directa, llevada a cabo con los efectivos y en nombre del Estado que interviene” (id.).

Ahora bien: “Ocurre sin embargo” que “en la pugna ideológica entre Oriente y Occidente tenemos una posición perfectamente definida”. Por lo

tanto esa diferencia entre lo confesado e inconfesado se convierte, para la conciencia moral, en una diferencia “sustancial” que juega en favor de lo inconfesado.

c) *Conclusión:* Debemos apoyar (¿por cínica y clandestina, virtudes morales?) la agresión de los Estados Unidos contra Cuba. Esto fue realizado, como se señaló, al votar el gobierno argentino negativamente el pedido de México para que se detenga toda acción armada contra Cuba.

El espiritualismo se degrada así en burdo empirismo al ocultar sus verdaderos objetivos, esos de la materialidad que lo sustenta, en las argucias leguleyas de principios sin vigencias. De este modo, en la remisión a la falsa totalidad de la O.E.A., marco de la justicia espiritualista, realizarían concretamente, sin que el agredido pueda ponerlos en evidencia, sus objetivos inconfesables.

Este recurso a la ley y a la verdad en el momento mismo en que se está aceptando y preparando la violación es típico de la moral burguesa. Lo vemos con mayor claridad, si cabe, en la comprensión de la *objetividad*.

El representante del gobierno argentino, en efecto, ya dentro de la totalidad parcial de la O.E.A., elige un insoportable juez del conflicto: la Comisión de Buenos Oficios nombrada en la 7ª reunión de Consulta de Cancilleres reunida en Costa Rica. Sus miembros son: Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, México y Venezuela. El representante del gobierno argentino agrega sin inmutarse:

— “No creo que nadie pueda inferir a estos países, *individualmente o considerados en conjunto*, la ofensa de suponer que habrían de actuar movidos por otros propósitos que el de una *rigurosa objetividad* y el de promover sobre bases justas la armonía entre las naciones de América” (p. 246).

Esto revela lo que nos proponemos trabajosamente mostrar desde el comienzo: el criterio de “rigurosa objetividad” que sustenta la moral burguesa. Tres de dichos países son reconocidamente dependientes totales de los Estados Unidos, y los otros mantienen, duramente, en especial Brasil y México, una ambigua independencia.

Esta reducción del ámbito más amplio de la O.N.U. al parcial y cómplice de la O.E.A., prosigue en los demás países con diversos argumentos. Copiamos algunos de ellos:

URUGUAY: “...el instrumental interamericano ofrece otros procedimientos más fáciles, más eficaces que los aceptados y legislados en la Carta de las Naciones Unidas para la Asamblea General (...)” (p. 253). “En cambio, la carta de la O.E.A., y su jurisprudencia prevé y ofrece el elemento más ajustado a situaciones como la que nos ocupa (...)”. “A Cuba doliente hoy, queremos hacerle presente en qué grado tan agudo sentimos su dolor, que es el de todo el pueblo cubano”.

COLOMBIA: “La delegación de Colombia, como su gobierno y su pueblo tienen una especial devoción por el sistema de la organización de la O. E. A.” (...) (p. 263).

VENEZUELA: “Si la O.E.A. disgusta a unos, a nosotros no”.

PANAMÁ: Si se llegara a rechazar el proyecto de remitir el problema a la O.E.A. “sería sin duda un golpe directo a la O.E.A. en el cual estamos todos nosotros estrechamente vinculados. Sería un desengaño que no nos merecemos” (p. 365).

2) *LA CONCEPCIÓN DE LA PATRIA*

Hemos considerado ya el contenido de la noción de “patria” en algunos de los prisioneros.¹ Esa ideología, como era

¹ Ver p. 53 y sigs. y p. 139 y sigs.

lógico suponer, también encuadra la actividad de la burguesía en el plano internacional. La encontraremos explicitada en los representantes latinoamericanos que apoyaron las acciones emprendidas por los Estados Unidos contra Cuba.

Belaúnde (PERÚ), neo-tomista, inició su argumentación con una definición de patria:

- “La patria es una categoría y no un episodio; ni siquiera una generación. La patria está constituida por el culto de los muertos, el trabajo de las generaciones presentes y el amor a las cunas. Con este concepto esencial de Patria...”.

Con este concepto pueril de Patria el viejo diplomático católico quería colocarse, en la discusión precisa, desde la suprema objetividad proporcionada por una perspectiva que aparentemente lo pone al margen de toda posición. Se concede así una noción de patria que, por su generalidad vacía, lo engloba *todo* grandilocuentemente, y por ese mismo hecho minimiza y relativiza el sentido actual de la lucha: “La patria es una categoría y no un episodio, ni siquiera una generación”. Estamos en una perspectiva trascendental. Pero veamos sin embargo cómo elude su sentido actual cuyo secreto todavía no se atreve a revelarnos: sólo intenta provocar nuestro asentimiento vacío con toques de patricia vacuidad afectiva: “la patria está constituida por el culto de los muertos”, que obviamente, aquí no tienen rostro. Y sin embargo el pasado, para poder convertirse en culto, debería tener un sentido por los valores que engendró y que todos los hombres del país sostendrían en el presente. El presente, al menos debería quedar entonces bien determinado. Pero ese sentido tampoco se especifica al recurrir al “trabajo de las generaciones presentes” ni al “amor a las cunas” que esboza un futuro. El objetivo es evidente: se trata de considerar al *todo heterogéneo* de la nación, en el que *todos caben*, sin mostrar las líneas de sentido que actualmente la atraviesan, porque ese sentido es, en el plano de la lucha, inconfesable. Se opone, como hemos visto ya, a la significación precisa y situada que la Patria tiene para los revolucionarios.

Y sin embargo hay un momento posterior en el cual esos muertos y esas generaciones y esas cunas no son *todos* los muertos, ni *todas* las generaciones combatientes actuales, ni *todas* las cunas: esa “esencia” de patria que todo lo envolvía en su seno era sólo la expresión ideológica de la universalidad ficticia de la patria parcial de la burguesía. Porque inmediatamente esos rostros anónimos y mudos adquieren sus rasgos rotundos y su vociferada voz:

— “Quiero decir que el Perú, al romper sus relaciones con Cuba, no acató ninguna orden (...). Lo hizo luego de comprobar la ingerencia disolvente de la Embajada Cubana subvencionando agentes perturbadores e incitando a la destrucción de la autoridad legítimamente constituida de los Poderes Públicos, de la Iglesia Católica y de los Institutos Armados” (p. 106).

Aquí la patria que no debe ser perturbada *ya no es la de todos* los peruanos. La Patria se confunde con la “democracia representativa” (que deja sin voto precisamente a quienes más necesitan modificarla: a los indígenas y analfabetos condenados a la más miserable de las servidumbres), con la Iglesia Católica y las fuerzas armadas. Fuera de la patria quedan quienes la “perturban”, es decir todos aquellos que combaten para hacer acceder a un plano de humanidad esa porción de hombres condenados a la exclusión del ámbito restringido de la patria. La totalidad de los habitantes, que *son* la patria, les que la hacen con su trabajo cotidiano, no adquirirán nunca un rostro. Pero tanto como se los utiliza para la producción de una riqueza que otros consumen, entran a formar parte de la justificación moral, formal que los engloba sin discernirlos: todos están en ella mientras no levanten su voz, mientras no reclamen lo suyo.

Pero el sentido de esta concepción se hace más evidente aún en el representante del gobierno argentino, Mario Amadeo:

Amadeo (ARGENTINA): “La cuestión de Cuba ha dado pie para que fuerzas ideológicas, con respaldos extraños

al continente, estén utilizando esta situación con el objeto de subvertir la estabilidad política (sic) de nuestros países y alterar substancialmente sus formas espirituales (...). Estamos decididos a defender las nuestras (...). Son las que configuran nuestra personalidad moral y que, por eso, son *anteriores y superiores a cualquier ley positiva*” (p. 243).

De “nuestra personalidad moral” ya tenemos una prueba en los debates que presentamos aquí: la afirmación, según convenga, de la excepción a la regla de la no-intervención, la negativa a pedir el cese del ataque, la falsa “objetividad” de los países que juzgarían la denuncia. De la “estabilidad política tenemos como prueba el reciente cambio de destino del doctor Amadeo, unido a la estabilidad del gobierno de Frondizi. Son estas “formas espirituales” cristianas y occidentales las que defiende, precisamente esas que provocan la necesidad de la subversión y la falta de estabilidad política. Lo cual significa admitir que esas “formas espirituales”, afe-rradas a la espúrea materialidad que dicen despreciar, son las que suscitan entre los pueblos su destrucción. La falta de universalidad del “espíritu” en los hechos concretos, en el dominio material que en su nombre se ejerce, debe necesariamente acudir a la justificación ideológica que torne verdadero, pero de una verdad inhumana, lo que los hombres rechazan. ¿Cómo lograrlo? Hay un expediente sobrenatural: esas formas espirituales, dice, “son anteriores y superiores a cualquier ley positiva”. Lo cual quiere decir que esas leyes no dependen de la creación humana e histórica, que son reveladas a grupos o individuos iluminados por la gracia que la clase concede, y que —en especial— no pueden ni deben ser discutidos o puestos en duda. El carácter dictatorial de la ficción legalista de la “democracia representativa” queda puesto en claro: la universalidad que se persigue es la aceptación, en último término forzada, de esos valores impuestos a todos pero que sólo se revelan privilegiadamente a estas “personalidades morales”, arquetipos del espíritu lanzados a la lucha. ¡Espíritu jocundo éste, que inmoviliza así la mate-

rialidad que ellos aprovechan y corona la “pureza espiritual” con el goce material que los no agraciados les proporcionan! La volubilidad del doctor Amadeo para acomodar cada situación a las “necesidades espirituales” fue puesta en evidencia por el ministro de Relaciones Exteriores cubano, doctor Roa, al citar en el debate de la Comisión de la O.N.U. los virajes morales y los renunciamentos a que el apoyo al imperialismo obliga. El doctor Amadeo, en época en que todavía estaba viva su adhesión a Alemania, se oponía a los Estados Unidos. Pero veamos estas oscilaciones en tres etapas:

1º fase: La parcialidad de la O. E. A. (1955):

- “El panamericanismo es el instrumento mediante el cual el gobierno de los Estados Unidos conduce la política de la mayor parte de los países americanos en sus relaciones respecto al continente en un sentido acorde con sus propias necesidades e intereses. La frase puede parecer cruda, pero no inexacta” (Citado por Roa, p. 329).

2º fase: La imparcialidad de la O. E. A. (1961):

- “Por mi parte deseo referirme a la importancia que tiene para nosotros la mención de la O.E.A. (...). El instrumento regional al que pertenecen los países involucrados en este caso, es el foro más apropiado para considerarlo y resolverlo” (p. 245).
- “No nos parece lícito negar a priori la sinceridad de estas manifestaciones (las de los Estados Unidos) que comprometen el honor de un país en cuyo nombre fueron formuladas” (de que no atacaron a Cuba). “Por nuestra parte tomamos conocimiento de ellas y las tomamos como prueba (sic) de que los Estados Unidos ratifican su adhesión al principio de no-intervención”.

La “personalidad moral” admite aquí un juicio más preciso. En la primera fase los Estados Unidos defendían sus “necesidades e intereses” contra la personalidad moral en la época en que ésta apoyaba al nazismo. Ahora, en cambio,

cuando esas “necesidades e intereses” se conjugan con los de su propia clase, perdido ¡ay! el otro apoyo, sus “formas espirituales” adquieren el estricto contorno de las delezna- bles “necesidades e intereses” de los Estados Unidos. El mismo representante del gobierno argentino se convirtió en la prueba, en la segunda fase de su evolución, del principio sustentado en la primera.

Pero la realidad es cruel, y no era ésta la última modificación del espíritu perenne y revelado: ya esa misma “estabilidad política” occidental y cristiana fue alterada, no precisamente por “respaldos extraños al continente”, y el representante del gobierno de Frondizi tuvo que abandonar su representación en la O.E.A. Es el momento en el cual el espiritualismo moral anterior a toda ley positiva vuelve a oscilar en una relatividad humana, demasiado humana:

3º fase: Parcialidad de la O. E. A. (1962):

- “La Organización de los Estados Americanos (O.E.A.) no expresa, en su constitución actual, la realidad viva de nuestro continente. Su doctrina y su estructura pertenecen a una época ya superada, y ello explica su inoperancia frente a los acontecimientos de la hora”. (M. Amadeo, “Por una solución nacional”, discurso en el Ateneo de la República, p. 13, Buenos Aires).

¿Qué provocó esta nueva variación en las “formas espirituales? Es parcial, es imparcial, es parcial... ¿Era la O.E.A. la que variaba? No, eran las necesidades e intereses de la burguesía “nacionalista” de derecha aliada, según conviene al momento histórico, a un imperialismo o a otro. Y los principios, el “espíritu”, es lo que claudica, lo que puede ser según convenga desechado, pues constituye como vemos la justificación moral de lo injustificable. Lo perenne son las formas materiales y concretas de dominio que la atan como clase a la sede imperial de la que depende su vida.

CONCLUSIONES

Nos habíamos propuesto al comienzo de este análisis un objetivo limitado pero definido: mostrar cómo funcionan las categorías morales que regulan las relaciones humanas en el contexto de la burguesía. Para lograrlo recurrimos al material que nos presentó, en forma explícita, la actividad de un grupo que condensaba en un solo haz, en tanto grupo dependiente, las conexiones esenciales de su clase.

Nuestra tarea fue, por lo tanto, demostrativa. Pudimos verificar de este modo los resultados que los análisis teóricos del marxismo adelantan al afirmar que existen básicamente dos planos separados que limitan el comportamiento de la personalidad burguesa:

a) por una parte, el plano de las relaciones materiales concretamente vividas (relaciones del hombre con el mundo y las cosas a través de las estructuras económicas, políticas, religiosas, represivas, internacionales, etc.).

b) por otra parte, el plano de la justificación moral y abstracta de estas conductas, que se basa en el ocultamiento del sentido que poseen esas relaciones materiales. Por lo tanto, el de un plano cuya finalidad consiste en no afrontar la evidencia racional basada en un reconocimiento de la realidad plena en la que sin embargo se asientan.

Este último plano, el de la conciencia moral, se apoya en una comprensión “metafísica” —falsa e ideal— de la persona, a la que se le reconocen caracteres que ya contienen la justificación y la irresponsabilidad como posible. Aparece así una intimidad individual absoluta, irreductible a la de los otros, que se regula por “principios” los cuales, por rara ca-

sualidad, se corresponden con las instituciones que defienden sus intereses materiales. Aparece también sin rubor una “libertad” y una “dignidad” que, definidas formalmente como universales, funcionan de hecho sólo dentro de un marco material y represivo que las convierte también en un privilegio de la clase poseedora. Este plano de la conciencia moral burguesa rinde sus beneficios: les permite “reconstruir” una imagen del mundo que retiene del plano material vivido solamente los caracteres adecuados a estos postulados elementales que se encuentran a la base de su universo justificatorio. Con lo cual logran que la plenitud de este mundo real y efectivo, en el que ejercen concretamente el dominio sobre los demás hombres, desaparezca como mundo efectivamente básico, fundamentador y verdadero. La finalidad de la conciencia moral burguesa es muy precisa: debe encubrir las verdaderas conexiones que muestran el aprovechamiento que ellos ejercen sobre la realidad material.

El movimiento de reconstitución del falso mundo que oculta así el mundo verdadero se basa entonces en supuestos y definiciones tácitamente aceptadas sobre el hombre y sus conductas, sus objetivos e intenciones, con los que edifican una *coherencia segunda*, empobrecida, en la cual se hallan relegadas a la inconsciencia los caracteres más importantes que definen el mundo humano: el común acceso histórico constituido por obra de la totalidad social. El individuo aislado, la intimidad absoluta independiente de los otros, oculta de este modo, desde el comienzo de la vida, la presencia humana de esos otros de quienes sin embargo el burgués depende tanto en sus gestos y sentimientos como en sus posesiones privadas. A partir de la individualidad, separada de su pertenencia a la totalidad humana que la constituyó —que configura el ámbito material de toda totalización de sentidos para la conciencia— la relación con los otros sólo aparece luego como una decisión voluntaria pero no necesaria, que no afecta para nada a la verdad presuntamente individual —y que la caridad o la dádiva puede, si os place, compensar. La multiplicidad de individualidades presuntamente atomizadas, pero que los “intereses comunes” reúne en un todo en los momentos de peligro, es el reflejo pasivo del necesario disloque del mundo material sobre el cual se apoya el dominio delin-

cuenta de la burguesía, y cuyo orden momentáneo se ve imposibilitada de asumir como propio.

Por un lado entonces la moral burguesa parte de la separación y de la escisión asumidas como esenciales, pues cada persona no aparece como ya constituida en el seno de las relaciones sociales que hicieron posible su surgimiento en el ámbito “inhumano” de su clase. Al ocultarse este origen social —que la divinidad acoge como suyo— se oculta al mismo tiempo el origen social de las diferencias materiales y culturales que separan a los hombres entre sí, y se las presenta luego como *no* habiendo sido producidas por el hombre. La conciencia moral burguesa se define por su decisión de olvido, por la inconsciencia de su origen, pues en su origen se encuentra el secreto de su presunto ser absoluto como siendo sin embargo relativo e histórico. Sólo pueden aparecer como “reales” y “verdaderos” aquellos lazos que posteriormente su conciencia aceptará porque desde antes, como individuos pertenecientes a una clase privilegiada, asumieron sus privilegios al mismo tiempo que las categorías mentales que les permitieran la defensa de esos privilegios.

La conciencia moral burguesa se proporciona de este modo una coherencia que sólo rige entre los intersticios de esa realidad no asumida. Si la conciencia expresa, como hemos visto, ese poder de totalizar las significaciones vividas, la conciencia moral ha debido reprimir, para no ver y dejar fuera de sí, la parcela de humanidad desdeñada que le sirve sin embargo de sustento. Esta conciencia moral actúa no como un poder revelador sino como ratificador del aprovechamiento y dominio ejercido sobre los otros. El hombre “honesto” de la burguesía, en el mismo momento en que reprime la significación de sus actos proyectados sobre la sociedad total, segrega su sobreseimiento y absolución, validando su fundamento inicial: el espíritu puro independiente de la materia en el sacerdote; la individualidad de excepción para vivir “su vida” en el oportunista; el análisis atomizador que se refugia en las individualidades incognoscibles para el filósofo; la libre empresa como derivada de esa libertad individual que le permite, al ejercer la propia, negar la vida ajena en el caso del terrateniente; la “democracia representativa” que ocultaba el

escamoteo concreto de la voluntad social en el político; la justicia de los gobiernos “libres” sudamericanos, que queda restringida a los intereses de los EE. UU. y concede fe en la palabra del invasor cuando con sus actos la evidencia grita su desmentido, pero que los “hermanos” ignoran. Todo este cinismo configura la moral burguesa en ocasión de un acontecimiento privilegiado que la puso en evidencia. La máxima moral burguesa apareció con su sentido objetivo y preciso: ocultar los momentos de la máxima inmoralidad.

Hemos mostrado además como en cada uno de los casos considerados la conducta individual adquiere su verdadera significación —revolucionarios mediante— puesta de relieve sobre el fondo de la sociedad global en la que se encuentra realmente integrada —la totalidad de los hombres cubanos en este caso— y por otra parte sobre el fondo de dominio internacional que la liga al poder imperialista. Y hemos tratado de mostrar además cómo ese disloque y ese encubrimiento del sentido total funciona, en tanto intención abierta de destrucción del sentido unitario, en cada uno de los niveles analizados: desde la conducta más individual e intimista hasta la actitud política, económica, filosófica e internacional. Cada uno de los representantes de los diversos sectores en que se divide el trabajo social y moral de la burguesía expresa un modo peculiar de esa conducta cuya tipicidad señalamos, adecuada y diferenciada sólo por esa parcela de realidad asumida como propia: desde el sacerdote hasta el filósofo, pasando por el torturador, todos ellos acudieron a mecanismos de defensa que hicieron posible poner al descubierto, concretamente, en sus actividades complementarias, la unidad cómplice que los une en una misma decisión de defender los privilegios de su clase.

Y por eso también hemos visto aquí que el orden moral de la burguesía es un orden que contiene *por esencia* la represión: las conexiones que reprimen en su conciencia deben a su vez ser reprimidas primeramente en la realidad, apoyadas en todas las instituciones que las mantienen en tanto “orden” social. La represión no es, como en el socialismo, un mero requerimiento circunstancial, histórico, de tránsito hacia un orden material verdaderamente humano que no la contenga:

en la burguesía la represión es el único modo de conservar para sí la parcialidad y el desequilibrio sin los cuales se destruiría como clase privilegiada. Porque sólo la persona dividida en sí misma, y que vive de esa división, puede sostener como necesaria la división del mundo que le permite subsistir —y nada más relativo y dependiente— como persona.

APÉNDICE

ALGUNAS DECLARACIONES DE NACIONES AMERICANAS EN EL DEBATE SOBRE LA AGRESIÓN A CUBA

“La operación fue un fracaso y la responsabilidad corresponde a la Casa Blanca.” — KENNEDY.

EE. UU.—Dijo Stevenson: M. Día 15:

- “En primer término, como dijo el Presidente de los Estados Unidos, hace algunos días, en ninguna condición habrá intervención alguna de parte de las fuerzas armadas de los Estados Unidos”.
- Día 17: “Estas acusaciones son completamente falsas y yo las niego categóricamente, EE. UU. no ha cometido ninguna agresión contra Cuba, no ha empezado ninguna ofensiva ni desde la Florida ni desde ninguna otra parte del país” (p. 87).
- “Los refugiados han utilizado *los medios que han podido descubrir* para volver y tratan de luchar y ayudar a sus compatriotas en su lucha por la libertad”.

GUATEMALA:

- “... es absolutamente falso lo afirmado por el representante de Cuba y deseo que quede constancia de la más enérgica protesta de mi delegación ante estas falsas, infundadas, injustas y temerarias afirmaciones que se han hecho en relación con mi país” (p. 37).
- “Pero niego en la forma más rotunda y categórica que de esas pistas (Retalhaleu) hayan salido los aviones y las tropas que han atacado a Cuba. (...) Reitera Guatemala que en ningún punto de su territorio, ni fuera de él, prepara ninguna clase de agresión contra nadie, porque es un pueblo amante de la paz y su Gobierno es reflejo genuino de la voluntad libremente expresada), (p. 110).
- “... pero por otro lado los países comunistas, con una sola consigna,

lejos de buscar la solución tratan de complicar el problema mediante el insulto, la insidia y la calumnia, llegando al descaro de mencionar a nuestro país, una y mil veces, como cabecera de puente y base de entrenamiento de las fuerzas cubanas que invadieron su territorio a sabiendas de que esto no es cierto”.

NICARAGUA:

— “La delegación de Nicaragua niega categóricamente que el gobierno de Nicaragua tenga participación alguna en los actos agresivos contra el gobierno de la hermana república de Cuba. (...) El presidente de la República, ingeniero Luis Somoza, se permite invitar por medio de esta delegación a esta comisión para que, si lo creyera necesario, nombre una comisión que vaya inmediatamente a inspeccionar cualquier lugar o lugares del país para así probar de manera irrefutable que a Nicaragua se la acusa injustamente” (p. 313).

NICARAGUA. — (Román):

— “Nicaragua, como ya lo dije en la Primera Comisión, no ha tenido ninguna participación en la intervención armada de los que han estado atacando a la hermana República de Cuba (...). Todo el mundo sabe el tamaño de la costa atlántica de Nicaragua, lo despoblado y lo imposible de realizar una acción semejante” (p. 364).

— “Los informes que han recibido los señores que acusan a Nicaragua son tomados de la prensa que, como ustedes saben siempre es novelera y escandalosa”.

VENEZUELA. — (Sosa Rodríguez):

— “En relación con las quejas del Gobierno de Cuba contra el Gobierno de los EE. UU.... y particularmente en relación con la acusación hecha con ocasión de la reciente invasión de Cuba por núcleos de cubanos opuestos al actual régimen de Cuba, mi delegación no tiene elementos directos de juicio, pero sí toma muy en cuenta para la apreciación de estos hechos, las declaraciones formuladas al respecto por el presidente de los Estados Unidos” (p. 239).

ARGENTINA. — (Amadeo):

— “En tal sentido, mi delegación desea dejar constancia de la satisfacción que le produjo la declaración formulada el día 12 de abril por el presidente de los Estados Unidos, en el sentido de que su gobierno, bajo ningún concepto, intervendrá con fuerzas armadas en Cuba y que tomaría medidas para que ningún ciudadano norteamericano participe en acciones destinadas a derrocar al actual gobierno cubano” (p. 241).

— “No nos parece que sea lícito negar a priori la sinceridad de estas

manifestaciones, que comprometen el honor del país en cuyo nombre fueron formuladas. Por nuestra parte tomamos conocimiento de ellas y las aceptamos como prueba de que los Estados Unidos ratifican su adhesión al principio de no-intervención” (p. 242).

URUGUAY:

- “A Cuba doliente hoy, queremos hacerle presente en qué grado tan agudo sentimos su dolor, el de todo el pueblo cubano, porque eso sí, no compartimos la irrespetuosa calificación que aquí se ha hecho en idioma que no es el de América, citando como ciudadanos de segunda clase a los que se encuentran fuera de su país por razones políticas”.
- “En acto de justicia, reaccionando contra el tono de calumnia de las intervenciones oídas en este debate, queremos afirmar, con el conocimiento de causa que nos proporciona el largo camino recorrido juntos, que los EE. UU., de manera alguna, aparecen representados en esos cuadros apocalípticos que nos han trazado” (p. 257).

COLOMBIA:

- “En nuestro proyecto no se prejuzga de antemano sobre la validez de los cargos y descargos hechos durante la discusión como sucede en los otros proyectos que no podemos aceptar sin comprometer nuestro fallo. (...) Tal actitud sería moral y jurídicamente imposible”.
- “Para nosotros, tiene también un gran valor moral, que no podemos desconocer, las perentorias y definitivas declaraciones del presidente de los EE. UU., como también las del Embajador, señor Stevenson, no solamente por los altos cargos que ocupan, sino también por su autoridad y sus antecedentes personales”.

COLOMBIA:

- “Colocados al lado de los EE. UU. en la lucha contra el totalitarismo nazi-fascista, seguimos y estamos decididos a continuar en el campo de la democracia y de la cultura cristiana de Occidente. Queremos conservar nuestras instituciones representativas y nuestras libertades... (...)” (p. 264).

CHILE:

- “Situaciones cuyo origen y verdadera significación siguen siendo oscuros”.
- “Creemos en la sinceridad de las palabras del Embajador Stevenson; creemos, asimismo, sinceras las declaraciones reiteradas por el Presidente Kennedy y de su Secretario de Estado, señor Rusk, relativas a la ausencia de participación de las fuerzas de EE. UU. en los acontecimientos bélicos y en la guerra civil (!) que se desarrolla en Cuba”.