

SARTRE Y LA REVOLUCIÓN CUBANA

LIC. JORGE AROCHA

ABSTRACT. En el artículo tenemos dos propósitos esenciales: el primero es analizar la concepción que sobre la libertad nos dejó el filósofo contemporáneo Jean Paul Sartre y segundo, realizar una interrelación entre ese concepto de libertad que fue construyendo a lo largo de su vida Sartre y cómo toma forma y se autodefine en la polémica relación con la Revolución Cubana.

LA LIBERTAD: UNA SINFONÍA INCONCLUSA

Cuando Émile Zola se preguntaba:

¿Dónde están los hombres libres, (...) los que no encierran el pensamiento en el estrecho círculo de un dogma y avanzan francamente hacia la luz, sin miedo a desmentirse mañana y sin cuidarse más que de lo justo y lo verdadero? [Zola, É. (1961)], p. 58.

desconocía que l'affaire Dreyfus y su comprometida defensa constituirían una saga imperecedera. Animaba al autor del “¡Yo acuso!”, como bien se hace ver en su texto, una intención: proclamar la libertad ley suprema del hombre moderno.

Con anterioridad, esa noción ya había sido para los griegos el fundamento de su democracia y el paradigma sobre el que se construiría posteriormente lo que conocemos como filosofía. Durante el Medioevo, es el pilar esencial del acercamiento a Dios, expresándose en una libertad que se constituye frente a la necesidad implementada por lo divino. En el Renacimiento había encarnado los nuevos valores estéticos y humanistas condensados en el hombre Vitrubio de Vinci. Pareciera que aquí la libertad comienza a ser una cierta capacidad de referenciar el sí mismo que somos, desde la sensibilidad y la propia experiencia externa que los sentidos testimonian. Durante los siglos XVII y XVIII, es la principal motivación que encuentran científicos y filósofos en la transformación moderna de la sociedad. Y ahí se da una nueva asociación interesante que refunda la libertad junto a una pretensión sistematizadora que aúna la espontaneidad a la necesidad, la filosofía al cálculo y las matemáticas, la extensión al pensamiento. Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Malebranche, Rousseau, Voltaire, Kant o Hegel, son algunos de sus epígonos.

En ese mismo periodo, solo podemos encontrar un trabajo realmente sistematizador en el pensamiento clásico alemán. Y dentro de él, los abordajes más completos de la libertad en los sistemas de Schelling y Hegel. En el caso del primero, con el

Key words and phrases. crítica dialéctica, existencialismo, filosofía contemporánea, humanismo, Jean Paul Sartre, libertad, Revolución Cubana.

Jorge Arocha es Profesor del Departamento de Filosofía Especialidad de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana.

E-mail: arocha@ffh.uh.cu.

intento de componer un sistema de la libertad, de repensar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo y el carácter trascendental impuesto por Kant a la filosofía. Y en el caso del segundo, en una Fenomenología del Espíritu donde la enajenación acompaña la realización de la conciencia libre. Al final, la noción trabajada, solo queda como idea totalizadora del conjunto completo y no como una posibilidad real de los hombres. Elemento este, que acompañará la reflexión marxista posterior.

Ya en la obra de Delacroix, "La libertad guiando al pueblo", se percibe una imagen femenina con el torso desnudo acompañada por un niño, símbolo de ingenuidad. Por su parte, el pueblo bañado en lodo anda atrás donde la confusión se concreta en esos gestos de pasión y dolor. Un acto de sacrificio no basta, la escasa luz y los rostros pétreos nos inducen a pensar que sus batallas serán eternas y difíciles. ¿Cuánto de esto no hay en las vanguardias que la utilizan como estandarte contra lo clásico? ¿Cuánto de irreverente no apreciamos luego en el acto revolucionario y performático del Mayo Francés? "Prohibido prohibir: la libertad comienza por una prohibición"; o "no me liberen, yo basto para eso".

Así pues, hay hoy nuevos pliegues, ofensivas, reescrituras de su historia y superaciones, fundadas algunas, infundadas otras. Entre estas últimas, podemos recordar aquí el terror de dos guerras mundiales, las nada despreciables crisis económicas, los diferentes conflictos coloniales y neocoloniales. O el peligro inminente de la destrucción nuclear de la humanidad en un instante. Es decir, que a la claridad y distinción de su esplendor clásico ha sobrevivido también una exposición difusa y a la vez descarnada: la de la libertad que se niega a sí misma.

Por otra parte y frente a este colorido e inagotable mapa sobre la libertad en el occidente europeo, un breve repaso por nuestra historia nacional permite descubrir fácilmente que nuestra cultura se ha establecido poco a poco, en un incesante movimiento pendular, entre el discurso de la colonialidad y el de la libertad.

No hay que olvidar que la línea de pensamiento que va desde José Agustín Caballero hasta el propio José Martí tiene como centro común el pesar por la condición colonial y el impulso por la construcción de lo cubano, siempre desde presupuestos prácticos y éticos. Antinomia de la libertad y de la angustia que en Martí tiene un hijo ejemplar cuando escribe:

-Dame el yugo, oh mi madre, de manera/ Que puesto en él de pie, luzca en mi frente/ Mejor la estrella que ilumina y mata
[Martí, J. (1964)]p. 162.

En esa misma línea encontramos al padre Agustín Caballero, quien asume y preconiza una filosofía para Cuba que sea electiva. Junto a José de la Luz y Caballero que declara en un tono francamente existencial:

Venga vida, de donde viniere, que sin vida no hay filosofía [Caballero, J. D. (1962)] p. 134.

Más acá, tampoco se puede olvidar que la mentalidad de la República de 1902 se debatió entre sentidos similares. Hay que recordar lo que señaló Retamar sobre la literatura nacional de la década de 1940:

La imaginación está obligada a suplir todo lo que la historia misma no puede entregar [Retamar, R. F. (1967)] p. 163.

Nostalgia, visión grotesca y frenesí de la imaginación son las determinaciones propias de esa literatura según Retamar. Sin embargo, esas nociones quizás expliquen también otros muchos de la República, marcada por el lastre aun de la colonialidad.

En enero de 1959 triunfa la Revolución y como un huracán transforma la realidad en un abrir y cerrar de ojos. Con ella comienzan las metáforas y las nuevas creaciones simbólicas del cambio. La propia rapidez impide ver cabalmente, todavía hoy, qué significó el “Año de la libertad”. Debido a esto, es que la Revolución no puede ser considerada un hecho real, sino también fabulado:

El anillo caído en el estanque, como en las antiguas mitologías, ha sido reencontrado. Comenzamos a vivir nuestros hechizos y el reinado de la imagen se entreabre en un tiempo absoluto. Cuando el pueblo está habitado por una imagen viviente, el estado alcanza su figura [Lezama Lima, J. (1970)] p. 51.

Esta última etapa ha devenido el momento de autoconciencia de la nación. Y aunque todavía hoy permanezcan preguntas sin respuestas o aplazamientos injustificados a cambios necesarios, se cumple, a pesar de la ambigüedad, con colocar la pregunta sobre nuestra libertad como algo esencial. Quedando de nuevo aquí una libertad contradictoria; i.e.: el ser que es atado a su situación e intenta edificarse libremente desde ella.

Las lecciones de Jean Paul Sartre (1905-1980) fueron muchas e interesantes, pero la concepción que sobre la libertad nos dejó puede acercarnos a ensayar nuevas respuestas para el confuso contexto nacional y mundial contemporáneo que todavía responde a problemas de autodefinition. Dirá el francés en “Crítica de la razón dialéctica”:

El hombre construye signos porque es significativo en su realidad y es significativo porque es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado. Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural [Sartre, J.-P. (1963)] pp.132-133.

Esto quiere decir que más allá de cualquier determinismo o limitación, los valores, contradicciones e ideales existen por y a través de nosotros mismos, gracias al sentido que desde nuestra existencia les otorgamos a todos ellos. Angustia, choteo, espera, inercia, crisis de sentido o cualquiera de las nociones, actitudes y comportamientos de moda, tienen a partir de aquí otro matiz casi inexplorado. Son también posibilidades de trascender los marcos de lo impuesto por la cotidianidad, debido a que son, al menos, expresión de nuestra propia subjetividad. Esto significa que el hombre

elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera (...)
[Sartre, J.-P. (2005a)]p. 201.

Y si es así no hay razón para individualismos o limitaciones en el campo de lo humano. Llegamos, pues, a una certeza: el hombre, a pesar de todo, es objetivación y subjetivación de sí; un proceso constante de elección en relación a las cosas, a los otros hombres y a sí mismo.

Sobre la base de lo anterior, el pensador francés no es para Cuba una simple atracción turística. Como Cuba no fue para él una estancia paradisíaca en medio de su agitada agenda de trabajo. No examinaremos entonces su obra como un ejemplo del contacto cultural entre Cuba y Francia, tampoco la ejemplaridad del escritor, esteta o crítico de arte. Eso todavía se mueve en un orden superficial ¿por qué? Pues porque el principio del que parte Sartre y que asumimos en las siguientes líneas es que toda creación humana es creación estética, pero a su vez,

toda creación estética presupone una acción libre respecto al mundo. Es decir, que la concepción central de su libertad constituye una oportunidad para pensar al hombre y su práctica en los momentos actuales.

A partir de lo anterior, en las siguientes líneas se intentará mostrar *cómo la concepción sartreana de la libertad encuentra en el imaginario cubano de los sesenta un enriquecimiento intelectual único, concretamente a partir del triunfo de la Revolución cubana, especie de testimonio práctico de sus tesis filosóficas*. Esta relación problemática entre la actividad propia del intelectual y lo que constituye su centro, la libertad, encierra dentro de sí el valor inestimable del hombre que no abandona sus principios. El comienzo del “fenómeno Sartre” se relaciona a la emergencia de un pensamiento crítico y radical con las circunstancias que lo rodean y que precisamente por ello, no abandona su núcleo ni claudica en su adscripción absoluta a la libertad. Al mismo tiempo, la propuesta que se intentará definir en las siguientes líneas coloca de nuevo al sujeto frente al problema de la libertad. Ciertamente que aún abstracto pero, por otro lado, nunca superficial. Sobre todo en tiempos donde la banalidad, el pragmatismo, la virtualización y el dogmatismo, establecen aún alianzas monstruosas en detrimento de la diferencia y los cambios reales.

HUMANO, DEMASIADO HUMANO: EL DEVENIR DE LAS RUPTURAS

La obra de Jean-Paul Sartre fue una revelación para la intelectualidad de la posguerra. Una eclosión en la teoría francesa todavía enmudecida por el espectáculo terrible de la Segunda Guerra Mundial. Su palabra, era escándalo. Su instinto, búsqueda incesante de la trascendencia en mil Sócrates [Cohen-Solal, A. (1999)]p. 110. Durante toda su vida sintió la compulsión de convertir su talento en práctica cotidiana y totalizadora:

Busco, pues, la Moral de hoy en día, es decir, el hecho de historialización total. Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948 [Sartre, J.-P. (1996)](Nota introductoria).

Una buena muestra de su propensión a la totalidad humana son sus contradicciones, imposturas y la lista de críticas que se ganó a lo largo de su existencia: “hiena dactilográfica”, “el hombre de las rupturas”, “postura política contradictoria”, “poseedor de una filosofía ilegible y representante del movimiento *cacá*” (en relación al dadá). No obstante, debajo de toda esa maleza no cabe la menor duda de que Sartre fue un ser batallador:

Nulla dies sine linea. Es mi costumbre y además es mi oficio. Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré libros; hacen falta; aun así sirven (...) Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos [Sartre, J.-P. (1970)]pp. 175 y 176.

Hacia sus veinte años, sufre la influencia de Henri Bergson (1859-1941), el filósofo de moda entonces, y del cual, extrajo el material de apoyo para comenzar a dominar el plano psicológico. Esto provocará que desde muy joven comience a identificar la filosofía con la dimensión humana y que la creación literaria aparezca como su

expresión fundamental. De hecho, confiesa él mismo en una entrevista con Paul-Arthur Schilpp:

Lo que yo entendía como filosofía era sencillamente psicología [Cohen-Solal, A. (1999)]p. 122.

Ese pensamiento ávido de novedad y originalidad que al mismo tiempo intenta constituirse en sistema, no solo encuentra la frontera del intuicionismo bergsoniano; también, hay que recordar el positivismo de León Brunschvicg (1869- 1944). Este último forma parte de una tradición que, al igual que el intuicionismo, tuvo posteriormente en Francia un gran desarrollo. Exactamente desde la publicación de “Les étapes de la philosophie mathématique” en 1912. En la Sorbona, según el testimonio de Raymond Aron, Brunschvicg llegó a ser “el mandarín de los mandarines” [Aron, R. (1983)]p. 1983. Además hay que tener en cuenta que este presidió durante bastante tiempo los tribunales de oposición para el ejercicio de la docencia, pudiendo así influir en la orientación de la filosofía en Francia. Como bien resume Alain Badiou:

La relación entre cuerpo e idea, entre vida y concepto va a organizar el devenir de la filosofía francesa y este conflicto está presente desde el inicio del siglo con Bergson de un lado y Brunschvicg del otro. Podemos entonces decir que la filosofía francesa va a constituir una suerte de campo de batalla alrededor de la cuestión del sujeto. Kant es el primero en definir la filosofía como un campo de batalla, en el cual nosotros somos los combatientes, más o menos fatigados. La batalla central de la filosofía en la segunda mitad del siglo va a ser una batalla alrededor de la cuestión del sujeto [Badiou, A. (2006)]p. 2.

El recorrido profesional de Sartre por la filosofía comienza cuando realiza el examen de entrada a la Escuela Normal Superior, verdadero laboratorio de genios. Una vez dentro, adopta un vigoroso estilo de trabajo que le permite apropiarse de los grandes textos vigentes en la época. Reproducción apurada y ágil de cada línea y cada párrafo en sus cuadernos de notas, ya sea de Platón, Kant, Descartes o sobre la libertad. Uno de los momentos más importantes en este recorrido es el descubrimiento de la fenomenología.

Sobre esos momentos de aprendizaje, queda una anécdota muy ilustrativa. Raymond Aron, filósofo y compañero de su misma promoción, le habló una tarde sobre la última moda en Alemania. Le mostró un vaso de limonada y le dijo:

“Mira este vaso, la fenomenología consiste en que podamos hablar de este vaso en términos filosóficos” [Lindenberg, D. (2006)]p. 21.

Esto constituyó su segunda revelación filosófica, gracias a la cual, poco tiempo después viajaría a Berlín (1933-1934) para asistir a los cursos de Husserl y Heidegger. Lo importante, obviamente, no era el vaso de limonada, es decir, el “ir hacia las cosas mismas”, sino la exigencia de ir hacia las existencias dadas y concretas. Trasluciéndose ya la inversión del “pienso, luego existo” de Descartes en el “existo, luego pienso” que serviría de pilar para su teoría existencialista posterior.

Visto así, lo que la fenomenología le ofrecía iba más allá de la seducción ante lo novedoso. En efecto, cuando el conocimiento comienza por las “cosas mismas” que percibimos nosotros, en la más absoluta cotidianidad y no por la teoría legitimada o instituida, estamos llevando al hombre a reconocerse como principio irrestricto

de todo conocimiento. No el hombre como género humano, tampoco como entidad biológica, sino como una conciencia que se expresa en la trascendentalidad del yo (je). Al calor de estas reinterpretaciones es que escribe sus primeras obras: “La trascendencia del ego” (1936-37), “La imaginación” (1936), “Bosquejo de una teoría de las emociones” (1939), y “Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación” (1940).

En este punto hay que mencionar también el seminario de Kojève sobre la “Fenomenología del espíritu”, de Hegel¹. De 1933 a 1939, generalmente los lunes a las 5:30 de la tarde, se reunían para seguir el comentario párrafo a párrafo del texto casi todos aquellos que luego serían los intelectuales de la posguerra: Raymond Queneau, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Aron, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite² y André Breton... En la lista de los asistentes, sin embargo, no figura Sartre. Pero aunque no haya estado, la influencia de Kojève se hace sentir, sobre todo en esa fusión entre Heidegger, Husserl y Hegel que será determinante en todo el pensamiento de respuesta y reacción contra la modernidad que se implementará durante la posguerra; interpretación basada principalmente en “la dialéctica del siervo y el señor”.

No es hasta después de la Segunda Guerra Mundial que su figura comienza a hacerse famosa a nivel mundial. Su actividad literaria en esta etapa tiene una evidente credencial en “La Náusea” (1938) y en el libro de cuentos “El Muro” (1939). Pertenece también a esta época “El Ser y la Nada” (1943), una de sus obras fundamentales y de las más influyentes en el contexto francés contemporáneo. Se debe resaltar que hasta ese momento no le interesaba definir su pensamiento como existencialista. Para que se tenga una idea, baste con recordar que a dos meses de definir su obra teórica como “un existencialismo humanista” se pregunta: “¿Qué es el existencialismo? No sé qué es. Mi filosofía es una filosofía de la existencia”. Incluso llega a decir que aquella palabra “es un poco tonta” [D’Arthuys, X. (2006)]p. 50.

Sea como sea, el lunes 29 de octubre de 1945 a las 8:30 de la noche, en la casa número 8 de la calle Jean-Goujon, entre síncope, codazos y el desespero de la moda ante toda novedad, dicta su famosa conferencia “El existencialismo es un humanismo”. Apela aquí otra vez a la subjetividad, pero ahora para enriquecer y superar aun más lo que había adelantado en años anteriores. Renueva su discurso estableciendo nuevas bisagras que le permitan comprender lo humano: la responsabilidad en relación con la angustia, el individuo con el compromiso, la soledad con la autenticidad, la libertad con la figura del intelectual³. En fin, proclama

¹ En 1947 Gallimard publicó el contenido del seminario bajo el título de “Introducción a la lectura de Hegel”. El capítulo de la dialéctica del siervo y el señor es la clave fundamental para la interpretación de Kojève: el hombre es fundamentalmente deseo de reconocimiento, lucha por el reconocimiento y la historia es historia de los deseos deseados. A partir de aquí, la fenomenología aparece como una obra de antropología filosófica.

² Este es otro de los principales difusores del pensamiento hegeliano en Francia además del ya mencionado Kojève y Victor Cousin en el siglo XVIII conocido por su eclecticismo. Aquel, presto a diferenciar su posición de la de Kojève traduce la fenomenología de Hegel para demostrar que la dialéctica del amo y el esclavo no pueden tener una posición tan privilegiada en su obra. El resultado es el libro “Introducción a la Fenomenología del Espíritu”.

³ Declarará Sartre a Jean-Claude Garot de la revista Le Point en enero de 1968: “Un intelectual, para mí, es esto: alguien que es fiel a un conjunto político y social, pero que no cesa de discutirlo. Puede ocurrir, seguramente, que haya una contradicción, entre su fidelidad y su impugnación, pero eso es buena cosa, es una contradicción fructuosa. Si hay fidelidad sin discusión, eso no sirve:

una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana [Sartre, J.-P. (2005a)]pp. 197 y 198.

Otros mitos e historias descubriremos en su relación con el marxismo de la época. Entre los años 1952 y 1956 fue “compañero de ruta” del Partido Comunista Francés (PCF). La conversión duró bastante poco. Exactamente hasta el año 1956 cuando los tanques soviéticos entraron a Hungría. Esta vez el hombre de las rupturas tampoco se quedaría en silencio y escribiría un largo artículo: “El fantasma de Stalin”. Este hecho, junto a *la primavera de Praga* (1968), le demostraría la degradación del socialismo soviético.

El acercamiento de Sartre al marxismo fue siempre desde las filas de una cierta disidencia. Respetaba a Marx y reconocía en él a uno de los pensadores más importantes de la historia del pensamiento occidental. Ahora bien, el modelo soviético iba mucho más allá de un simple error de implementación. Este modelo esquemático superponía al individuo la rigidez de la estructura económica. El peso implacable de la dialéctica osificada se imponía a toda la naturaleza, la historia y el arte. Y en lo tocante a lo político- ideológico cualquier libertad era limitada por la fuerza de un liderazgo enajenante y absolutamente metafísico⁴. A partir de esto: ¿Cómo se podía reconocer la libertad humana limitada por los modelos de producción, por el economicismo y el materialismo a ultranza? ¿Cómo fundar la figura del intelectual cuando este era limitado por criterios partidistas? En cambio ¿por qué no buscar un equilibrio, una dialéctica renovada y viva que no solo otorgara importancia a las determinaciones objetivas de lo social, sino también a la práctica singular de los individuos? Al calor de estas nuevas ideas, el existencialista, fenomenólogo, literato y dramaturgo, se sumirá en una exploración que lo llevará al Tercer Mundo (Vietnam, Cuba, Argelia, entre otros) donde su obra encontrará algunas respuestas que el viejo continente no podía darle.

De 1956 a 1962, él y su revista llevaron a cabo el combate más radical a favor de la causa nacionalista de los argelinos. Sus detractores decían que en su apoyo había demasiada violencia, sobre todo en el prólogo a “Los condenados de la Tierra” (1961) de Franz Fanon. Y sí, había violencia y constituía un testimonio desde el terror, pero la respuesta a aquellos estaba en el propio texto:

En Argelia, en Angola, se mata al azar a los europeos. Es el momento del boomerang, el tercer tiempo de la violencia: se vuelve contra nosotros, nos alcanza y, como de costumbre, no comprendemos que es la nuestra [Sartre, J.-P. (1965)]p. 23.

Con el paso del tiempo, esta obra junto a su prólogo se convertiría en uno de los manifiestos anticoloniales más elocuentes en la historia del pensamiento occidental, sobre todo por su integridad crítica y radicalismo ético-político [Lao-Montes, A. (2011)]p. 14. Ya para finales de los sesenta, la moda filosófica en Francia es variada; hay mucho de reescritura, relectura y ruptura con el pasado; se habla de Lévi-Strauss,

no se es un hombre libre”. El intelectual se compromete consigo y con los otros. Y en esta doble dirección se interna en la búsqueda de la belleza como todo creador, pero al mismo tiempo esa búsqueda debe ir aparejada por un compromiso social que tiene en la crítica su principal arma.

⁴ Sobre los reproches teóricos y prácticos de Sartre al socialismo soviético puede verse “Materialismo y Revolución”. En esta obra dice que uno de los movimientos de esta concepción consiste en: (...) *eliminar la subjetividad, reduciendo el mundo con el hombre dentro de un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales*. Deduzco, continúa Sartre, *de buena fe que es una doctrina metafísica y que los materialistas son metafísicos* [Sartre, J.-P. (1954)]p. 12.

Foucault, Lacan... Y Sartre, no obstante a ello, sigue trabajando y dándole un sentido práctico a su noción del intelectual. Así, durante el Mayo Francés da entrevistas, conferencias y se reúne con líderes estudiantiles, entre ellos con Daniel Cohn-Bendit. El 10 de febrero de 1969, en una tribuna, una nota despedaza su voluntad y deshace su aprehensión por la totalidad: *Sartre, sea breve (...)* Humano, demasiado humano: El devenir de las rupturas [Cohen-Solal, A. (1999)]p. 769.

Si tomamos el año 1960 como punto de referencia, podremos percatarnos que su actividad como intelectual encontró en el Tercer Mundo, en la descolonización y en el marxismo inspiración suficiente para sus obras. Pertenecen a esta etapa la continuación de los ensayos publicados bajo el título "Situaciones" del IV al X (1964-1976); y el texto filosófico "Crítica de la razón dialéctica" (1960). Se le podrá ver hacia 1970 por las calles de París repartiendo "La causa del pueblo" -una publicación de corte maoísta cuyos editores habían sido apresados-, o apoyando la apertura del periódico "Liberación". Su salud irá empeorando poco a poco, y el 15 de abril de 1980 muere entre los celos de alumnos, amantes y Simone de Beauvoir.

¡SARTRE A LA VISTA!⁵

Varias cosas hasta aquí nos convidan a pensar que la complementación Sartre-Cuba no fue casual. En primer lugar, la tradición libertaria del pensamiento cubano, la cual comienza desde el propio hecho de la conquista española y encuentra en el año 1959 su momento de autoconsciencia con el triunfo revolucionario. En segundo lugar, el valor determinante de la libertad en la tradición filosófica francesa y europea. Y en tercer lugar, el hervidero intelectual de los sesenta que sirvió de catalizador para que ambos polos de la ecuación entraran en una relación de complementación y superación. No insistiré mucho en este último punto, baste señalar que la época convidó a sus contemporáneos a reformular los códigos económicos y políticos, como se tiende a pensar cuando de revoluciones se trata. En este tipo de situaciones, es una realidad innegable que el cambio atrapa a todo el entramado social: los valores estéticos, filosóficos y éticos. Junto a esto el habla, la temporalidad, las nociones básicas del espacio y de orientación hacia el otro sufren tantas transformaciones como los discursos más elaborados de la política o la economía.

¿Cuál es el arte de la Revolución? ¿Qué ideología nos define? o ¿Cuál es el Sujeto de la revolución? Son preguntas que más allá de la premura adquirieron legitimidad por estar planteadas desde la inmediatez del enfrentamiento al contrarrevolucionario. El auto-reconocimiento se lograba a golpe de reconocer otra situación divergente y contradictoria frente al contemporáneo activo. Este fue, *grosso modo*, el contexto en el que Sartre llegó a la Isla por segunda vez aquel año de 1960⁶. Las impresiones de sus recorridos fueron reunidas en la serie de artículos publicados bajo el nombre *Huracán sobre el azúcar*, en "France-Soir", del 28 de junio al 15 julio de 1960.

Sorprendido, comienza describiendo con cierta distancia narrativa la ostentación de una economía supeditada a los yanquis. Admira la altura de los rascacielos de

⁵ Título bajo el cual el suplemento cultural cubano "Lunes de Revolución" anunciaba la visita del pensador francés.

⁶ Había venido por primera vez en el año 1949. Por otra parte, la segunda visita había sido organizada por el periódico "Revolución", específicamente por el semanario cultural "Lunes de Revolución", cumplimentando una invitación hecha por Carlos Franqui y Guillermo Cabrera Infante. Permaneció primero del 22 de febrero al 20 de marzo de 1960; y luego del 22 al 28 de octubre del mismo año.

La Habana y el aumento considerable de los carros de lujo. En Cuba, hace notar, se seguía jugando. Se pregunta, entonces, no sin cierta sorpresa:

¿Dónde está la austeridad cubana? [Sartre, J.-P. (2005b)]p. 44

Para terminar reconociendo que lo había comprendido todo al revés:

lo que tenía por señales de riqueza, eran, en realidad, señales de dependencia y de pobreza ¡Sartre a la vista!⁷(Idem, p.45).

Con esto logra resolver la fórmula que ocultaba el funcionamiento del Tercer Mundo. La que daría la entrada de la filosofía existencial de la libertad a la realidad concreta de una nación expoliada y sojuzgada por poderes ajenos a ella. Bajo las líneas de estas crónicas, hay que saber leer al intelectual que va descubriendo en la historia de Cuba el suceder cotidiano del Tercer Mundo y el coste angustioso de vivir la autenticidad de una revolución.

Luego de una intensa jornada de trabajo asiste a una reunión con el Che Guevara, y entre vaharadas de humo, celebra la cultura del joven revolucionario, su energía, la pasión por la creación, y lo resume en una frase:

Vale más no perder una hora en 1960, que vivir en 1970. (Idem, p.128)

Con Fidel incluso fue más allá de cualquier protocolo y lo acompañó en un intenso recorrido por varias zonas del país. Para el pensador, este era el hombre del todo y al mismo tiempo de la parte:

Castro era el hombre del todo, de las visiones de conjunto. Y me bastó verlo en la playa vacía, hurgando apasionadamente en un refrigerador descompuesto, para comprender que es también el hombre del más pequeño detalle. O mejor, que en cada circunstancia relaciona el detalle y el todo inseparablemente. (Idem, p. 144)

Así es cómo, poco a poco, va asumiendo el funcionamiento del gran engranaje de la Revolución, de sus heroicidades, pero también del dramatismo propio del cambio:

La Revolución es una cura de caballo: una sociedad se quiebra los huesos a martillazos, demuele sus estructuras, trastorna sus instituciones, transforma el régimen de la propiedad y redistribuye sus bienes (...) y, en el mismo instante de la destrucción más radical, intenta reconstruir, darse, mediante injertos óseos, un nuevo esqueleto. El remedio resulta extremo y, con frecuencia, hay que imponerlo por la violencia (Idem, p. 48).

El más temperado de los recuerdos de aquellos días tampoco dudó en comentarlo. Sorpresa que atrapa al saber filosófico y que en ese momento sella la relación. Su angustia, aquella que es definida sobre la aterradora soledad del hombre que se hace responsable en sus circunstancias también encuentra en Cuba su espacio:

Cuando estalló La Coubre, descubrí el rostro oculto de todas las revoluciones, su rostro de sombras: la amenaza extranjera sentida en la angustia. Y descubrí la angustia cubana porque, de pronto, la compartí. (Idem, p.164)

⁷ Título bajo el cual el suplemento cultural cubano “Lunes de Revolución” anunciaba la visita del pensador francés.

No obstante a todas esas impresiones, para dar un cuadro más cercano a lo real, hay que decir que en más de una ocasión Fidel se exasperó con el filósofo. Algunos no encontraron agradable la “superioridad” y la “pedantería” con que intentaba ser “el teórico de la revolución”. Y más inquietante aún resulta la opinión del Che:

Si Jean-Paul Sartre hace la filosofía de la revolución, son los cubanos los que la viven, quienes la realizan y quienes no tienen el tiempo de hacer la teoría Humano, demasiado humano: El devenir de las rupturas[Cohen-Solal, A. (1999)]p. 666.

Es el momento entonces de hacernos la pregunta: ¿Qué hay de enriquecimiento o retroceso en lo tocante a la libertad en este contexto? ¿Qué tanto aporta o no su acercamiento a una naciente revolución? ¿Es que se pone en riesgo la libertad de creación y pensamiento o, por el contrario, la potencia? Para poder responder a estas interrogantes, hay que entender que esta etapa de su vida es dominada teóricamente por el texto “Crítica de la razón dialéctica” (1960), donde la búsqueda de un marxismo no dogmático complementa el saber antropológico de su existencialismo. De ahí que su teoría filosófica sea justamente un doble intento. Uno tal que integre lo individual y lo social, la libertad y la Ley, la parte y el todo, la crítica y el compromiso. Ahora bien, si “Huracán sobre el azúcar” llegó a ser su obra sobre Cuba más difundida en el mundo, fueron en realidad sus intercambios con artistas e intelectuales cubanos los que realmente enriquecieron el debate. Y los que en definitiva pusieron en evidencia sus últimos dos años de investigación (1957-1959) sobre estas cuestiones antes de la publicación de la Crítica.

En un encuentro con estudiantes universitarios alguien le pregunta si es posible una revolución sin ideología. Interrogante que le servirá como pie forzado para escribir “Ideología y Revolución”[Sartre, J.-P. (2005c)]. Evidentemente, no se trataba tanto de las ausencias, como de la convivencia y la aceptación, aparentemente ingenua, de la diversidad de tendencias e interpretaciones sobre el futuro proyecto de Cuba. Sin embargo, es precisamente aquí donde ve el matiz libertario de la Revolución, ya que (...) *es una praxis que forma sus ideas en la acción* [Sartre a la vista]⁸(Idem, p. 7) y no un conjunto de dogmas que moldean o disciplinan de manera lineal las actitudes. ¿Cuál puede ser, entonces, la relación entre la praxis individual y la ideología de la Revolución? ¿Es que podemos caer en la trampa de poner a una como determinante de la otra? Dirá más adelante: *Las ideas vienen en parejas y se contradicen, su oposición es el motor principal de la reflexión* (Idem, p.8). No es nuevo, ha sido así desde el mismo inicio de la historia de la dialéctica con Platón. Un repaso rápido por los diálogos del filósofo griego nos hace ver que lo importante allí no es la aprehensión absoluta del objeto ideal, sino la aproximación progresiva hacia él. Decía, o al menos nos deja concluir entre líneas, que aquellos objetos solo pueden advertirse en un diálogo constante con el otro interlocutor. Diálogo que en ese pliegue Platón-Sócrates es una mayéutica, un acto de hacer parir, en su caso, la verdad. Siglos después encontraremos algo nuevo en la Filosofía Clásica Alemana, específicamente con Kant y Hegel ¿Cuál fue la diferencia? El no haber puesto a la dialéctica como un diálogo espontáneo desde la propia vida. El fundamento de la contradicción, si no es ilusorio como se esfuerza en demostrar Kant [Kant, I. (1998)]; entonces es lógico- racional como deduce Hegel [Hegel, G. (1968)].

⁸ Título bajo el cual el suplemento cultural cubano “Lunes de Revolución” anunciaba la visita del pensador francés.

Es con Sartre y toda la generación de filósofos contemporáneos que esto cambia algo. A partir de adiciones, reescrituras y nuevas determinaciones es que se intenta devolver el ímpetu de la dialéctica al espacio humano, tomando como principal referencia la crítica a la racionalidad moderna e ilustrada. Conclusión problemática pero real: el logro de todo proyecto o ideal depende de la dinámica propia de la vida, de nuestras necesidades, sueños y expectativas. No hay libertad posible si se proclama solamente desde el discurso monumental y ajeno a nuestro placer o dolor. Si se construye en las líneas de manuales o a partir del dictado de la Autoridad venerable y respetada ciegamente. O si se explica solamente desde un Saber Absoluto que se impone a nuestras conciencias. En consonancia con estas ideas expresa Sartre en y para Cuba:

*Detengo aquí mis reflexiones: se ha visto cómo una práctica lúcida ha cambiado en Cuba hasta la noción misma del hombre. Se ha visto también cómo los problemas humanos abstractos (honestidad, soberanía) conducen a los hombres concretos de la producción, de las estructuras sociales, y cómo esos problemas constituyen el aspecto práctico y material de una problemática humana y humanista. El método de pensamiento aparece aquí muy claro: no separar jamás las exigencias de la producción y las exigencias del hombre ¡Sartre a la vista!*⁹[Sartre, J.-P. (2005c)]p. 15). [El subrayado es mío]

Hay que ver también qué sucede con el intelectual como núcleo que concentra en sí determinaciones éticas, estéticas y filosóficas. Esta figura, además de cumplir con las exigencias propias de una filosofía de la libertad, responde a un compromiso social¹⁰. Sobre la base de lo anterior, en el encuentro que tuvo con escritores cubanos expuso que la crítica y el compromiso son actitudes claves que aseguran la relación de tensión y distensión entre los intelectuales y la política, léase en este caso específico la Revolución

Pero, justamente, la literatura crítica es la que sabe lo que dice (...) Lo que yo llamo hoy día un “escritor crítico”, “comprometido” es aquel que hablando, tal como se ha hecho desde hace mucho tiempo, conoce ya la verdad de lo que hace, porque critica no para hacer un lirismo loco, sino para llegar a una verdad (...) ¡Sartre a la vista!¹¹[Sartre, J.-P. (2005e)]p. 25.

Los espacios públicos de discusión, de creación, de producción artística y en definitiva de actividad humana, deben poseer estos dos momentos en su enraizamiento a lo social, sino no hay libertad posible:

Por consiguiente, ese pasar del objetivo a la aclaración práctica del mismo por la praxis, eso justamente yo lo llamo la libertad” (Idem, p.27).

Deja claro con esto que solo se es libre porque la acción humana es irreductible a las condiciones ideológicas que la propicien. Quedando como conclusión de sus

⁹ Título bajo el cual el suplemento cultural cubano “Lunes de Revolución” anunciaba la visita del pensador francés.

¹⁰ Al respecto, véase en “Una entrevista con los escritores cubanos” [Sartre, J.-P. (2005e)] la opinión de Sartre respecto a la literatura, la función social del escritor y el arte social.

¹¹ Título bajo el cual el suplemento cultural cubano “Lunes de Revolución” anunciaba la visita del pensador francés.

encuentros y escritos sobre la Revolución Cubana que ideología y revolución son términos que se implican pero que no se determinan. Todo se hace en la práctica, en la creación y desde la actividad de los sujetos implicados en dicho proceso, no desde una dogmática verticalista. Así, la concepción que sobre la libertad había definido en otros textos y etapas anteriores, encuentra en la Isla su complemento práctico. Aquella había comenzado por ser símbolo de la creación estética, fue también la condición existencial del hombre que lo hace responsable y dueño de su vida, fue la condición de posibilidad de la transformación práctica de la realidad, y al final, la actividad humana irreductible que se realiza en un proyecto social.

Por desgracia, la ruptura entre Sartre y la Revolución se consumó a inicios de la década del setenta tras figurar entre los firmantes de una misiva dirigida al gobierno cubano. Se exigía una respuesta ante los sucesos del caso Padilla. Parecía y todavía parece hoy, que la condena al olvido ha sellado la relación entre el intelectual y la Isla. No obstante, si de algo sirve esta arqueología de su pensamiento de cara a su más flagrante olvido, no es por una mera satisfacción estética. Me gusta pensar su obra en los mismos términos en que los griegos comprendían la noción de crisis. Para aquellos, ese vocablo representaba la acción de distinguir, elegir o separar. Y también designaba el fallo judicial, la condena, el desenlace y el acto de interpretar los sueños. “De todo hay en la viña del señor”, reza un refrán popular cubano; y de todo también en la libertad, ora presente, ora ausente. No obstante a su polifonía, para los días que corren se hace necesario cada vez más repensarla, recrearla y rescatar todas esas sanas contradicciones en las que nos sume. Sartre fue incómodo por ello, porque en sí expresó la crisis de un pensamiento que en algún momento dejó de ser crítico, pero que eventualmente tendrá que elegir, distinguir, y abocarse de nuevo a interpretar sus sueños. Hay, además, un cierto dramatismo, pero también hay otro poco de heroicidad. En fin, ya el tiempo se encargará nuevamente de hacerle justicia a este intelectual condenado por las circunstancias propias de toda revolución.

REFERENCES

- [Aron, R. (1983)] *Mémoires, 50 ans de réflexion politiques*. Paris: Julliard.
- [Badiou, A. (2006)] *The adventure of French philosophy*. Centro Teórico-Cultural Criterios. Edición digital: La Habana.
- [Caballero, J. D. (1962)] *Aforismos* (Vol. 7). La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana.
- [Cohen-Solal, A. (1999)] *Sartre: 1905-1980*. France : Gallimard.
- [D'Arhuys, X. (2006)] *Sartre, el hombre de las rupturas*. Debates Americanos (1), 47-56.
- [Hegel, G. (1968)] *Ciencia de la lógica*. Argentina: Solar/Hachette.
- [Kant, I. (1998)] *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S. A.
- [Lao-Montes, A. (2011)] *Fanon y el socialismo del siglo XXI*. En F. Fanon: *Los condenados de la tierra* (págs. 7-46). La Habana: Casa de las Américas.
- [Lezama Lima, J. (1970)] *A partir de la poesía*. En J. Lezama Lima: *La cantidad hechizada*. La Habana, Cuba: Ediciones UNIÓN.
- [Lindenberg, D. (2006)] *La filosofía en los tiempos de Sartre*. Debates Americanos (1), 20- 24.
- [Martí, J. (1964)] *Obras* (Vol. 16). La Habana: Editorial Nacional e Cuba.
- [Retamar, R. F. (1967)] *Ensayo de otro mundo*. La Habana: Intituto del Libro.
- [Sartre, J.-P. (1954)] *Materialismo y revolución*. Buenos Aires: Deucalión.
- [Sartre, J.-P. (1963)] *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- [Sartre, J.-P. (1965)] *Prefacio*. En F. Fanon: *Los condenados de la tierra* (págs. 11-33). La Habana, Cuba: Ediciones Venceremos.
- [Sartre, J.-P. (1970)] *Las Palabras*. La Habana, Cuba: Instituto del Libro.
- [Sartre, J.-P. (1996)] *Verdad y Existencia*. Barcelona, España: Paidós.

- [Sartre, J.-P. (2005a)] *El existencialismo es un humanismo*. En J. P. Sartre: *La Náusea y ensayos* (págs. 197-218). La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- [Sartre, J.-P. (2005b)] *Huracán sobre el azúcar*. En E. T.-C. (Coordinador), & G. A. González (Ed.): *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas* (págs. 41-165). La Habana, Cuba: Imagen Contemporánea.
- [Sartre, J.-P. (2005c)] *Ideología y Revolución*. En E. T.-C. (Coordinador), & G. A. González (Ed.): *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas* (págs. 5-17). La Habana: Imagen contemporánea.
- [Sartre, J.-P. (2005d)] *La única manera de aprender es discutir*. En J. P. Sartre: *La Náusea y ensayos* (págs. 343-348). La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- [Sartre, J.-P. (2005e)] *Una entrevista con los escritores cubanos*. En E. T.-C. (Coordinador), & G. A. González (Ed.): *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas* (págs. 17-41). La Habana: Imagen Contemporánea.
- [Zola, É. (1961)] *¡Yo acuso!* La Habana: F.E.