

El Che Guevara y la filosofía de la praxis

Néstor Kohan (*)

23 páginas.

«Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana»

Deodoro Roca, «La juventud universitaria de Córdoba a los hombres libres de América», 1918.
«Un poco más avanzado que el caos, tal vez en el primer o segundo día de la creación, tengo un mundo de ideas que chocan, se entrecruzan y a veces, se organizan.»

Carta de Ernesto Guevara a Charles Bettelheim
24/10/1964.

Aniquilar e incorporar. En esos dos movimientos se articulan y condensan las estrategias que los poderosos han desarrollado frente al Che. Una vez capturado, lo asesinaron, despedazaron su cadáver y como a tantos otros compañeros, lo «desaparecieron». Luego, se dedicaron pacientemente a incorporarlo.

Como a todos los revolucionarios -muchos de ellos y ellas anónimos, que no tuvieron la suerte de ser conocidos como el Che pero que sin duda alcanzaron su misma estatura moral- se los ha tratado de manipular, de trivializar. Se los ha querido convertir en objeto de consumo y «revival». Que nunca lo logren sólo depende de nosotros, de nuestra lucha, de la capacidad que tengamos para que sigan acompañándonos no desde las vidrieras ni las librerías del shopping sino desde la calle, el colegio, la fábrica, la universidad, las movilizaciones.

El estudio del Che necesariamente nos remite a una lucha por su herencia, a un combate. En esa pelea, la apropiación burguesa del Che reposa sobre tres tipos de operaciones ideológicas:

En primer lugar, se lo intenta desvincular de la revolución cubana, de su dirección revolucionaria -que él contribuyó a crear y de donde emergió como cuadro y dirigente- y del innegable impulso que aquella dio a la revolución continental. En segundo lugar, se pretende presentarlo como un empirista y un pragmático, absolutamente desprovisto de cualquier nexo con la teoría social y filosófica marxista. Y en tercer lugar, se lo convierte en un mito y una imagen desligado de su proyecto y al cual se reverencia «independientemente de sus ideas» o «a pesar de ellas».

Esta última operación es quizás la más fácilmente identificable. En las revistas, diarios, TV y cine -privilegiados espacios de construcción hegemónica- Guevara se ha convertido en el poster de un rockero pelilargo y con boina, un héroe romántico, un aventurero mitológico y utópico, un Robin Hood, un Don Quijote, un Cristo laico o un simpático idealista. Inalcanzable, siempre bello y bien lejos de la tierra, por lo tanto inservible e inoperante en la cotidianeidad. Y además, siempre derrotado. El cine -para dar sólo un ejemplo- invariablemente privilegia las derrotas de los revolucionarios. ¿Por qué se hacen tantas películas sobre la derrota española ante Franco y ninguna sobre la victoria de Viet Nam, o de Cuba? Desmoralizar y desmovilizar al enemigo -el pueblo, la juventud- es la gran consigna de guerra. El Che no fue inmune a esa estrategia. Bolivia y la Higuera predominan sobre Santa Clara y La Habana. Admirarlo, sí, pero no seguir su ejemplo.

Recuperar al Che para el campo popular y revolucionario implica entonces comenzar -apenas comenzar, en esa precaria etapa estamos- a desmontar esa sistemática e inescrupulosa apropiación. Pero también obliga a polemizar con la neutralización y el congelamiento que le han impuesto más de una corriente de izquierda. Ya sea los que lo reivindicán folklóricamente como figura inofensiva y tranquilizadora para aplacar conciencias o los que lo cuestionan por su supuesto «foquismo ultraizquierdista» (pequeño burgués desesperado, populista sin confianza en el proletariado puro, en el partido de vanguardia, etc, etc).

Tratando de ubicarnos en esa doble disputa, y subrayando la continuidad metodológica entre la ruptura teórico política que produjo Marx y las que a su turno incentivaron Lenin, Mariátegui y el Che -sin olvidarnos de otros, aunque no los analicemos en este artículo- intentaremos señalar ciertos núcleos conceptuales de su pensamiento teórico. Apenas fragmentos de un estudio sistemático que sigue aun pendiente para las nuevas capas de revolucionarios. Un punto de partida insoslayable para nuestro futuro y nuestra revolución.

HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO TEORICO

En su polémica y provocativa obra **Para leer El Capital**, Louis Althusser se oponía a las interpretaciones izquierdistas del marxismo que, para criticar y oponerse al mecanicismo y al fatalismo, habían apelado a la voluntad revolucionaria y habían enfatizado el humanismo, el historicismo y una concepción igualitarista de la praxis. Adoptaba entonces una perspectiva filosófica autodefinida como «antihumanista teórica» y «antihis-toricista». Dejó huella e hizo historia.

El sentido último que Althusser trataba de encontrar en ese izquierdismo - particularmente en el de Gramsci- era que *«remitía a una protesta contra el fariseísmo libresco de la II Internacional y un llamado directo a la 'práctica', a la acción política, a la 'transformación' del mundo sin lo cual el marxismo no sería más que el alimento de ratas de bibliotecas o de funcionarios políticos pasivos»*.

A pesar de ese justificado reconocimiento, el humanismo y el historicismo praxiológico reposaban y giraban para Althusser sobre una misma

problemática ideológica «no científica», voluntarista e idealista. Ambos se habían apartado del materialismo, en el particular significado que él otorgaba al término «materialismo» -no directamente asimilable al del Diamat: (a) tesis epistemológica de la diferencia y preexistencia del objeto real por fuera tanto del proceso cognoscitivo como de su producto, el objeto de conocimiento construido («Materialismo Dialéctico»), y (b) teoría de la economía política y de la historia no centrada en los sujetos ni en los hombres sino en los procesos, relaciones y estructuras de los cuales los hombres son meros soportes o portadores («Materialismo Histórico»).

Al hacer la enumeración de las corrientes y autores izquierdistas que habrían «recaído» en el humanismo y el historicismo, sugestivamente Althusser incluía a: (a) Rosa Luxemburgo y Franz Mehring, (b) Bogdanov y el 'Proletkult' (Cultura Proletaria), (c) Georg Lukacs y Karl Korsch; (d) «la oposición obrera», (e) Antonio Gramsci; y finalmente (e) «los pueblos del Tercer Mundo» que realizan «combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista»(1) .

Si bien Althusser no nombraba explícitamente a aquellos teóricos y dirigentes revolucionarios que en «el Tercer Mundo» se sentían atraídos por el humanismo y el historicismo, no es difícil imaginar a quien estaba refiriéndose -si tomamos en cuenta que su libro se publicó en 1967-. Creemos que en esa alusión Althusser estaba pensando en la dirección política de la Revolución Cubana y especialmente en Ernesto Che Guevara.

Uno de sus alumnos y discípulos directos, Régis Debray, se había trasladado a La Habana, participó al menos formalmente en la Escuela de Filosofía y tuvo un contacto por así decirlo «directo» con el Che. Althusser sabía muy bien de qué estaba hablando.

Recordemos que en Europa, desde una perspectiva crítica y antidogmática, Lukacs, Korsch y Gramsci habían enfrentado en los años '20 y '30 las visiones canonizadas del marxismo enfatizando su componente humanista y priorizando su historicismo. En esos años el DIAMAT se había erigido en «oficial» pero su reinado aparentemente monolítico convivía en realidad con otras vertientes heterodoxas y no esquemáticas. En ese impulso teórico, la categoría dialéctica de praxis había indudablemente ocupado un lugar central, tanto en **Historia y conciencia de clase** como en los **Cuadernos de la cárcel**.

También en América Latina, hemos visto que el DIAMAT sólo se pudo imponer sobre el marxismo creativo de Mariátegui y sobre el espíritu de ofensiva de Mella a fines de los años '20 y que su hegemonía duró hasta inicios de los '60 cuando al calor de la revolución cubana comienza la batalla por extender, difundir y socializar otras vertientes marxistas. En la cresta de ese renacimiento político cultural, la Escuela de Filosofía de La Habana y la revista **Pensamiento Crítico** cuestionaban explícitamente al DIAMAT, publicaban a Lukacs y Korsch en castellano e intentaban fundamentar en la revista y en sus planes de estudio una lectura historicista del marxismo. Mientras, Adolfo Sánchez Vázquez publicaba en México su célebre **Filosofía de la praxis**. Era exactamente el mismo año, 1967, en que Althusser arremetía en París contra el «humanismo historicista de la praxis» y Marta

Harnecker -su discípula latinoamericana- comenzaba a seguirlo puntualmente en nuestros países con sus célebres manuales, que guiaron el aprendizaje de miles de militantes latinoamericanos simpatizantes de la revolución cubana(2) .

Entonces, no es muy difícil coincidir con el diagnóstico de aquella caracterización althusseriana aunque desde una perspectiva diametralmente opuesta. Efectivamente, el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes(3) .

LA FORMACIÓN FILOSÓFICA

Guevara toma contacto con los textos clásicos de Marx, Engels y Lenin varios años antes de la proclamación socialista de la Revolución que hace Fidel Castro a inicios de los '60. Su formación filosófica, política y económica anterior a la Revolución Cubana incluye por lo menos la lectura de **El Manifiesto** y **El Capital** de Marx; el **Anti-Dühring** de Engels; **El Estado y la revolución** y **El imperialismo, fase superior del capitalismo** de Lenin. Con los dos primeros tuvo contacto entre los 16 y los 17 años, cuando comienza a redactar un diccionario filosófico. Las notas para ese diccionario las escribe en diferentes épocas y las culmina en México. Los otros tres los analizó en sus años de estudios universitarios(4) . En trabajos y en su correspondencia familiar desde 1954 en adelante -la época de sus grandes viajes por América Latina-, aparecen regularmente categorías marxistas y frecuentes alusiones irónicas a sus apasionadas lecturas de los clásicos de esta corriente. Por ejemplo, en un trabajo sugestivamente titulado **«La clase obrera de los EEUU...¿amiga o enemiga?»**, de abril de 1954, el joven Guevara analiza a partir de la categoría de imperialismo los métodos de la burguesía norteamericana para compensar la plusvalía extraída a su proletariado.

También le dice a su padre, en abril de 1956: *«Dentro de poco tiempo pasaré a ser una notabilidad en la ciencia médica, si no como científico o profesor por lo menos como divulgador de la doctrina de San Carlos [Léase Carlos Marx] desde los altos escaños universitarios. Porque me he dado cuenta que la fisiología no es mi fuerte, pero lo otro sí»* y le comenta a su amiga Tita Infante, en octubre del mismo año: *«Por supuesto, todos los trabajos científicos se fueron al cuerno y ahora soy sólo un asiduo lector de Carlitos [léase Carlos Marx] y Federiquito [léase Federico Engels] y otros ítos»*. Este tipo de referencia a sus lecturas marxistas se repite invariablemente en la correspondencia de esos años. Les comenta también: *«Por otro lado te diré que tengo una cantidad de chiquilines de sexto año encandilados con mis aventuras e interesados en aprender algo sobre las doctrinas de San Carlos»* o *«Estoy fuerte, optimista, subo frecuentemente a los volcanes, voy frecuentemente a visitar ruinas, leo frecuentemente a San Carlos y sus discípulos»*, y además *«El tiempo libre lo dedico al estudio en forma informal de San Carlos. La nueva etapa de mi vida exige también el cambio de ordenación; ahora San Carlos es primordial, es el eje, y será por los años que el esferoide me admita en su capa más externa»*, etc,etc(5) .

Un gran aliciente para su inicial acercamiento al marxismo teórico se da en Guatemala en 1954, en la biblioteca de la que sería su mujer Hilda Gadea. Y posteriormente, exiliado de Guatemala tras el golpe contrarrevolucionario contra Arbenz, recibe de manos de su amigo Arnaldo Orfila Reynal -por esa época director de FCE Fondo de Cultura Económica- los tres tomos de **El Capital**, en la traducción de Wenceslao Roces. Su padre también señala la importancia que tuvo en su inicial interés por el marxismo la amistad -nacida en 1954 en Guatemala y continuada luego de la toma del poder en Cuba en los años sesenta- con el profesor norteamericano Harold White, quien en 1928 había impartido clases de marxismo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Utah y había escrito una obra sobre el mismo tema publicada en los EEUU.

Además, en uno de sus viajes continentales se aloja sugestivamente en la casa del comunista peruano Hugo Pesce, uno de los dos delegados mariateguianos a la conferencia comunista de Buenos Aires de 1929. Es sumamente probable que en ese momento haya tomado contacto directo con la obra de José Carlos Mariátegui, padre intelectual de Pesce. Su antimperialismo visceral -que no separa socialismo de liberación nacional- tiene una filiación directa con aquellas proposiciones herejes de 1929.

En vísperas de la salida en el Granma (el barco de la expedición de Fidel Castro a Cuba) Guevara se escondió en casa del guatemalteco Alfonso Bauer. Según el posterior testimonio -de 1977- de este doctor, los dueños de casa encontraron tras su partida varios libros suyos abiertos en su cama. Entre ellos **El Capital** y **El estado y la revolución**.

Su interés por la lectura de los principales textos marxistas, como es obvio, no respondió únicamente a una curiosidad meramente libresca. En sus viajes juveniles por el continente había sido testigo de la ebullición revolucionaria de los mineros de Bolivia -abortada por el nacionalismo que luego colaboraría con la dictadura de Barrientos y Ovando- y de la intervención yanqui en Guatemala en 1954. La impronta de esa preocupación política, tan presente en sus cartas anteriores a su incorporación al Movimiento 26 de julio en México, fue indudablemente el telón de fondo de sus lecturas filosóficas y económicas.

De manera que cuando la dirección cubana emprende el rumbo de construir el socialismo en la isla, ya Guevara contaba con todo un capital simbólico acumulado en la lectura de algunas de las principales obras marxianas y también de Engels y de Lenin. Su preocupación por la teoría revolucionaria realmente corría pareja con su voluntad de lucha y su heroísmo personal. Una lección que los nuevos revolucionarios no deberían olvidar, sobre todo cuando hoy se defiende confusamente la audacia y la valentía del Che pero se desprecia la formación teórica. El Che no fue un condottiero ni un mercenario, de esos con que el cine hollywoodense nos inunda hasta el hastío. Fue un combatiente revolucionario, un cuadro revolucionario, un comunista en el cabal sentido de la palabra.

No fue entonces un simple «empirismo» o «pragmatismo» desideologizado por adaptarse a los nuevos rumbos que tomaban los acontecimientos en la Cuba de Fidel Castro los que lo llevaron al marxismo, como tergiversada y malintencionadamente sostienen muchas biografías(6) .

Esta cultura que había bebido tempranamente en los clásicos del marxismo se enriquecerá cuando el revolucionario deje momentáneamente paso al constructor; es decir, cuando Guevara deja de ser guerrillero y pasa a desempeñar responsabilidades como Jefe del Departamento de Industrialización del INRA, Presidente del Banco Nacional de Cuba y luego como Ministro de Industrias. Las lecturas individuales previas son teóricamente enriquecidas por la enorme experiencia colectiva de los años de lucha y por la inédita situación de un país donde todo, absolutamente todo, está por crearse.

Esos años febriles son los del trabajo voluntario y el debate económico, matizados por la investigación sistemática. Cuenta Miguel Figueras -director por ese entonces de Planificación Perspectiva del Ministerio de industrias, a cargo del Che- que Guevara había armado dos grupos de estudios por semana. Los lunes a la noche se reunía a estudiar Matemáticas y uso de las estadísticas y los miércoles en el mismo horario, leía y estudiaba colectivamente **El Capital**(7) . En esa época llega también a Cuba el profesor de economía política marxista Anastasio Mansilla. Lo que más impacta -e incomoda, vaya si incomoda- en él es que reúne a un tiempo el estudio y la elaboración sistemática de la teoría marxista y la práctica política en su más alto escalón.

Es en estos años cuando descubre los **Manuscritos de 1844** de Marx y posiblemente también lee la obra de Aníbal Ponce: **Humanismo burgués y humanismo proletario**, publicada en La Habana en 1962. En ella el pensador argentino -reconstruyendo el itinerario del humanismo desde Erasmo y William Shakespeare hasta Romain Rolland, pasando por Ernest Renan- defendía históricamente el concepto de «hombre integral y total», como categoría central en el marxismo.

Si Mariátegui fue sin duda el antecesor ideológico y político del Che en su impulso antimperalista y en su impugnación de los dogmas «materialistas» y «deterministas» que sólo avalaban y justificaban el reformismo, Ponce es su antecesor en la problemática del humanismo. Y si de herencia cultural latinoamericana se trata, no debemos olvidar que de jovencito, en la provincia de Córdoba durante 1943-45 el joven Guevara -amigo de Gustavo Roca- frecuentaba asiduamente y se llevaba libros de la biblioteca personal de Deodoro Roca, el redactor del **Manifiesto Liminar de la Reforma del '18** poco tiempo antes fallecido (en 1942).

El pensamiento disruptivo de Guevara se inserta entonces de lleno en el cruce de esta doble tradición.

Por un lado la latinoamericanista y humanista de Roca, Mariátegui y Ponce, por el otro la vertiente historicista y humanista del marxismo occidental europeo. Ambas inclasificables dentro del rígido y cerrado perímetro de la sistematización «materialista dialéctica».

De la mano de los **Manuscritos de 1844** y sin proponérselo, el Che se instala abruptamente entonces en la discusión mundial sobre la filosofía del marxismo y sobre la «cuestión de la alienación», incentivada por las revelaciones del XX Congreso del PCUS y las acaloradas polémicas sobre los **Manuscritos**. No casualmente Jean Paul Sartre, uno de los principales

protagonistas de ese debate que definió al marxismo como «*el horizonte insuperable de nuestro tiempo*», caracterizó también al Che como «*el hombre más completo de nuestra época*».

Guevara nunca escindió la filosofía y la economía de la política. En medio de esa encendida voluntad de pensar, estudiar y crear en el plano teórico, el Che seguía atentamente la marcha de la revolución latinoamericana. Recibía periódicamente y sin descanso a numerosos revolucionarios, con quienes discutía las distintas estrategias de lucha.

Nosotros, los argentinos, no debemos olvidar que entre los muchos compatriotas que entonces viajaron a Cuba intentando radicarse, entrenarse o simplemente entrevistarse con él figuraban Ricardo Masetti, Rodolfo Walsh, Mario Santucho, Paco Urondo, Gustavo Rearte, León Rozitchner, Silvio Frondizi, Osvaldo Bayer, José Aricó, Paco Urondo, Ernesto Giudici, el vasco Bengoechea, Alicia Eguren y John William Cooke. De los que regresan a la Argentina y escriben defendiendo la experiencia cubana, no pueden dejar de mencionarse los artículos filosóficos publicados en la revista **Pasado y Presente** por José Aricó -en esa época revolucionario- y sobre todo el trabajo de John William Cooke «**Bases para una política cultural revolucionaria**», de **La Rosa Blindada** (contestado más tarde por «**La izquierda sin sujeto**» de León Rozitchner). En aquel trabajo, Cooke -con quien Guevara tuviera una estrecha relación personal- defendía rigurosamente una lectura historicista y humanista de los **Manuscritos de 1844**, de confesada inspiración guevarista (aunque además del Che, citara textos del joven Lukacs, Gramsci y Lefebvre)(8) .

LA CRITICA AL DIAMAT Y AL DETERMINISMO

Al explicitar su concepción del marxismo, Guevara retomaba las **Tesis sobre Feuerbach** (núcleo conceptual en el que se apoyan todos los filósofos de la praxis -desde Lukacs y Gramsci hasta Sánchez Vázquez-), cuando sostenía que la pasividad de las masas, analizada desde un punto de vista filosófico, tiene su origen en «*la propaganda directa [realizada por] los encargados de explicar la ineluctabilidad de un régimen de clase, ya sea de origen divino o por imposición de la naturaleza como ente mecánico*»(9) .

Es evidente que, como en la primera Tesis del Marx de 1845, Guevara está criticando tanto al viejo espiritualismo cuyas explicaciones se asientan en lo divino; como al materialismo ontológico metafísico que enfatiza la prioridad de la materia entendida como naturaleza sujeta a leyes necesarias e independientes de la praxis humana. Ambas tradiciones culminan legitimando la pasividad y la especulación. Ahora bien, si Guevara dirige su ataque tanto al viejo materialismo como al idealismo,... ¿no contradice el DIAMAT que tantas simpatías expresa por el viejo materialismo -ilustrado y burgués- del siglo XVIII? Efectivamente, filosóficamente hablando Guevara no es un ingenuo. Su distanciamiento crítico del DIAMAT lo expresa en reiteradas ocasiones, por ejemplo cuando se queja amargamente del «escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista». Aquellas «palabritas, frasesitas y clichés» mecánicamente repetidos, que también eran criticadas por Fidel Castro.

Guevara no explicita todos sus presupuestos filosóficos ni abandona el lenguaje y la terminología usualmente empleada en la literatura marxista de la época. No obstante, su nuevo encuadre teórico filosófico resignifica muchos de los términos que durante tanto tiempo habían sido bastardeados por la filosofía oficial del DIAMAT. Frente a esta última interpretación del marxismo -ideología legitimadora que garantizaba la tranquilidad y llamaba a esperar que «se produjera» la revolución cuando las condiciones estuviesen «maduras» (como una fruta natural) por el mandato ineluctable de ‘las leyes objetivas’ que inevitablemente todo lo determinaban en la historia- Guevara opone su concepción filosófica de la praxis que le permite superar la vieja dicotomía entre ‘materialismo e idealismo’. Al mismo tiempo que le permite recuperar la dimensión dialéctica que tan opacada se hallaba en el determinismo social. Desde esta perspectiva filosófica Guevara revaloriza junto a los aportes de Marx, aquellos otros donde Lenin otorgaba en política al factor subjetivo un lugar privilegiado.

No sería exagerado encontrar un paralelo analógico entre la ruptura teórica iniciada por la revolución cubana y la ofensiva política continental que ésta provocó, con las críticas de Lenin al determinismo quietista de la II Internacional, fundamentalmente el de Kautsky y el de Plejanov (no así con Labriola, inasimilable a los dos últimos).

Por ejemplo, frente al interrogante: *«¿Cómo se puede producir en un país colonizado por el imperialismo, sin ningún desarrollo de sus industrias básicas, en una situación de monoproducción, dependiente de un solo mercado, el tránsito al socialismo?»*, Guevara cuestionaba abiertamente en **«La planificación socialista, su significado»** la respuesta determinista y materialista, según la cual se podía: *«como los teóricos de la II Internacional, manifestar que Cuba ha roto todas las leyes de la dialéctica, del materialismo histórico, del marxismo y que, por tanto, no es un país socialista o debe volver a su situación anterior»*.

Según el Che, la revolución cubana rompía efectivamente con «las leyes de la dialéctica», tal como eran entendidas por el fatalismo del materialismo escolástico. Y también rompía definitivamente con «el materialismo histórico», tal como era recitado en los manuales de la vulgata, de la época de consolidación y expansión de esa teoría.

Señalar por eso el paralelo con la ruptura teórica producida por Lenin no es arbitrario. Ambos deben remar contra la corriente supuestamente «ortodoxa» de sus tiempos. Recordemos que como el Che Guevara hizo con la cubana, el joven Gramsci había caracterizado en Italia la revolución bolchevique de Lenin en 1917 como una «revolución contra **El Capital**», es decir, contra **El Capital** tal como lo entendían a través del tamiz determinista y materialista «ortodoxo» los dirigentes de la II Internacional.

En la misma línea de pensamiento, José Carlos Mariátegui había sostenido en el Perú que la nueva concepción activista de Lenin podía entenderse si se remplazaba la fórmula cartesiana «pienso, luego existo» por la de «combato, luego existo». Y agregaba que *«El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir, donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido»*. En todos estos casos, se trataba de

restablecer el marxismo en su dimensión más radical, vital, de ofensiva y dionisiaca.

Emparentándose con esa tradición activista, la «**Segunda declaración de La Habana**» (febrero de 1962) reclamaba: *«El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución. Se sabe que en América y en el mundo la revolución vencerá, pero no es de revolucionarios sentarse a la puerta de su casa para ver pasar el cadáver del imperialismo. El papel de Job no cuadra con el de un revolucionario».*

De ahí que en su **Diario del Che en Bolivia**, Guevara anotara como balance del 26 de julio, fecha que conmemora el asalto de Fidel Castro al Cuartel Moncada: *«Significado del 26 de julio: rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios».*

Desde el materialismo determinista, asociado a una filosofía de la historia universal que prescribía el paso necesario e ineluctable de todos los países del mundo por rígidas etapas cuya sucesión predeterminada seguía el canon de un modelo lógico apriori, extraído de la formación social inglesa -el correlato empírico utilizado por Marx en **El Capital** por ser el país más adelantado de su tiempo-, la revolución cubana resultaba una herejía en toda la línea.

Confundiendo metodológicamente lógica e historia en el método de exposición de **El Capital**, priorizando la primera por sobre la segunda, la obra principal de Carlos Marx se había convertido en una receta, cuya cristalización impedía admitir que se «quemaran etapas» en el decurso histórico político. Lo que se consideraba teóricamente como «modelo clásico» dictaminaba desde lo alto que Cuba no podía marchar al socialismo, pues «la historia no se puede forzar». El férreo determinismo ineluctable de las leyes de la sociedad, centrado en el imparable desarrollo de las fuerzas productivas, también se había convertido en América Latina -como el de Kautsky y el de Plejanov- en un «dogma revolucionario».

La revolución cubana, cuya máxima expresión teórica se encuentra en los escritos del Che, constituyó precisamente una rebelión contra esos «dogmas», contra esas «leyes de la dialéctica» y contra esa interpretación del «materialismo histórico». Ese es probablemente el sentido de la reflexión madura que Guevara anota nerviosamente en la selva de Bolivia, aquel 26 de julio de 1967.

Fueron precisamente esos dogmas materialistas y deterministas los que sirvieron para legitimar la cultura política de la espera quietista y defensiva, antes de tomar el poder, y los que permitieron oponerse a construir el socialismo anticapitalista no mercantil, después de tomar el poder. Precaución y mesura fueron los lemas de ese marxismo colonizado.

Subrepticamente ese fatalismo continúa presente en quienes lo siguen acusando por su supuesto «foquismo», su «voluntarismo ultraizquierdista», su «aventurerismo pequeño burgués» y otros núcleos ideológicos semejantes. Aun hoy no se le perdona su herejía irreverente frente a la receta cientificista de la «materialidad objetiva». Todavía lo quieren domesticar, los sigue incomodando.

La polémica que Guevara abre frente al determinismo, desde la filosofía de la praxis, presupone -de ambos bandos- una diferencia fundamental acerca de las concepciones del desarrollo social y del carácter de la revolución. No olvidemos que en su concepción teórico política, sus conceptos filosóficos, su análisis sociológico, sus métodos de lucha y sus planteos económicos forman un conjunto orgánico que pretende -creemos que lo logra- ser coherente. No deja de tener tensiones pero dentro de un todo coherente.

Cuando el Che y la revolución cubana ponen en duda la concepción etapista que separa en dos las tareas de liberación nacional y las socialistas, están polemizando no sólo con una postura política sino también con una concepción filosófica. Esta última está presente tanto en las discusiones sobre el carácter de la revolución latinoamericana como en los debates sobre la transición, la ley del valor y la gestión económica poscapitalista.

En torno al primero de estos dos problemas, el etapismo prescribía la necesidad de pasar por una etapa previa a la revolución socialista, la revolución democrático-burguesa que en América Latina asumía la forma agraria-antimperialista. Si la revolución pendiente es democrático burguesa, la clase que la encabezaría sería la «burguesía nacional». Fue esa la perspectiva asumida por Victorio Codovilla en 1929 en la Primera Conferencia Latinoamericana. Mariátegui, frente al etapismo, sostenía en una editorial de **Amauta**: *«La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: ‘antimperialista’, ‘agrarista’, ‘nacionalista-revolucionaria’. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos».*

En los sesenta, el Che retoma esa tradición olvidada de Mariátegui (y también de Mella) cuando sostiene que: *«Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución».* Idéntica postura estaba ya planteada en la **Segunda Declaración de La Habana**, donde la dirección política de la revolución cubana negaba toda posibilidad de lucha a la burguesía nacional, y será en agosto de 1967 puntualmente retomada por la OLAS (Organización latinoamericana de Solidaridad), conferencia donde participaron revolucionarios de todo el continente, incluida una numerosa delegación argentina.

La disputa de orden político era evidentemente un correlato de la discusión teórica con el fatalismo materialista del DIAMAT, desde el cual se rechazaba como una «locura» no sólo el planteo de hacer una revolución socialista de liberación nacional (en un proceso único, sin separar ambas tareas) sino también el intento de crear un socialismo anticapitalista no mercantil en un país subdesarrollado. Las fuerzas productivas y su lógica implacable no lo permitían..., tal como argumentó Bettelheim en la polémica sobre el valor y la transición.

En esa célebre polémica, Bettelheim le reprochaba al Che no respetar teóricamente la correlación predeterminada de fuerzas productivas y relaciones de producción. Debe existir una correspondencia total entre las primeras y las segundas, según un orden histórico fatal e inmodificable. El

Che le responde que si no se separan mecánicamente la política de la economía, y si se parte de que en la transición poscapitalista los hombres pueden dirigir concientemente los procesos económicos a través de la planificación socialista interviniendo activa y organizadamente en el decurso histórico «objetivo» -luchando contra el fetichismo de hechos y procesos entendidos como «naturales»-, es posible que en determinadas situaciones las relaciones de producción estén más avanzadas que las fuerzas productivas, aunque eso «viole» el determinismo de las leyes de la sociedad. La correspondencia entre fuerzas y relaciones no es mecánica ni lineal, digan lo que digan los manuales. Un país subdesarrollado como Cuba, con fuerzas productivas atrasadas, igual puede «forzar» la marcha y adelantar las relaciones de producción socialistas para incentivar el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero su postura no era «idealista o voluntarista». Comentando en 1967 un discurso de Fidel Castro del 28/9/1966, donde éste último retomaba el énfasis de los estímulos morales y cuestionaba a los partidarios del cálculo económico, Ernest Mandel -uno de los economistas que intervino en aquel debate- sostuvo que: *«A nuestro entender, esta posición del Che Guevara y de Fidel Castro está de acuerdo con la tradición y la teoría marxista. Los que plantean el postulado absoluto del desarrollo previo de las fuerzas productivas, antes de que pueda expandirse la conciencia socialista, pecan todos de una pensamiento mecanicista al igual que aquellos que creen poder suscitar, por medios puramente subjetivos (la educación, la propaganda, la agitación) idéntica conciencia de manera inmediata»*(10) .

En la crítica al determinismo de las fuerzas productivas el Che sostenía que se puede y se debe forzar la marcha dentro de lo que objetivamente es posible, lo que no significa -con otro lenguaje- sino que en la sociedad y la historia hay unidad diferenciada de sujeto-objeto. El sujeto es activo e interviene con su praxis política planificada y conciente en el seno de la objetividad social, pero no crea esa objetividad. Guevara lo tiene muy en claro. Asume que existe una legalidad objetiva, punto que no discute, lo que cuestiona es que su decurso esté rígidamente predeterminado sin intervención subjetiva, sin que la política revolucionaria pueda incidir en el proceso económico, como implícitamente sostenía Bettelheim -no casualmente siguiendo a Stalin-. Para el Che, la legalidad objetiva no es independiente del accionar subjetivo y a su vez la planificación tampoco puede desconocer la situación objetiva de la economía y las relaciones sociales. Ni la revolución es un producto automático del choque mecánico entre fuerzas productivas y relaciones de producción ni el socialismo es el final feliz de una evolución lineal y ascendente.

UN SOCIALISMO NO COLONIZADO

Aquella filosofía universal de la historia fatal e implacable, sustentada en una ideología productivista, materialista y determinista -base ideológica del etapismo-, estaba construída desde una lectura muy particular de los escritos de Marx. La hemos estudiado.

Desde ese mismo paradigma, la vulgata acrítica y dogmática festejó y justificó los trabajos y artículos de Marx sobre Bolívar y sobre la colonización de la India (supuestamente reprobable en el orden moral pero

absolutamente justificable en el orden del imparable progreso histórico) y de Engels sobre los «pueblos sin historia» y sobre la conquista yanqui de México. La historia humana era concebida en realidad como una teodicea, donde el Dios era El Progreso.

Ese Progreso ineluctable de las fuerzas productivas, lineal y ascendente, sólo se podía condenar éticamente pero constituía una férrea necesidad objetiva y material, aunque costara matanzas de millones y otros sojuzgamientos varios.

La historia de la humanidad se visualizaba y relataba desde la eficacia y el triunfo, no desde los oprimidos. Era una «historia desde arriba», a pesar de las proclamas y consignas. Supuestamente tenían Razón quienes de hecho habían ganado las batallas históricas. Si vencieron, sólo era posible su victoria e imposible «objetivamente» su derrota, sentenciaba con una legitimante verdad de perogrullo esta filosofía. Los derrotados y oprimidos, cuando no tenían «un programa objetivo» de desarrollo de las fuerzas productivas caían fuera de la racionalidad histórica.

Esa visión unilateral sobre el marxismo desconoció los trabajos maduros de Marx donde aquel reexamina esas primeras apreciaciones cambiando notablemente su mirada y su anterior paradigma. Sugestivamente, esos trabajos no aparecen en los manuales de marxismo -ni en los que conoció el Che ni tampoco en los posteriores- y no figuran en los cursos de formación política para los jóvenes militantes (ni en los del estalinismo ni tampoco en los de los antiestalinistas, que en gran medida comparten el paradigma moderno, ilustrado y progresista). Habíamos observado que no es probable que el Che conociera detalladamente todos esos trabajos del último Marx, pues algunos de ellos ni siquiera estaban editados en español en la década de los sesenta. Por eso mismo resulta sumamente valiosa su lectura crítica hacia las recaídas europeístas de Marx o Engels. Sobre todo, recordemos, cuando sostuvo que: *«A Marx como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, puede, evidentemente, objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros, los latinoamericanos podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar, o con el análisis que hicieron Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o de las nacionalidades inadmisibles hoy»*(11) . No olvidemos tampoco, como ya acotamos, que junto a esta observación el Che defiende la científicidad de los descubrimientos de Marx otorgándoles idéntico status histórico que a los de Newton o Einstein.

En su horizonte, el socialismo marxista no es sólo teoría universal sino también asunción específica de la problemática mundial desde una perspectiva no colonizada: la de una revolución anticapitalista del tercer mundo occidental. Consecuentemente internacionalista con la revolución mundial -su corta y afiebrada vida resulta la mejor demostración de ello-, el Che no se confundía. No era habitante de Hamburgo o París, sino de América Latina. Su patria era América. Allí se asentaba su proyecto comunista.

Mirar entonces y hacer la historia desde abajo, desde los derrotados y oprimidos, desde los que nunca tuvieron voz -aunque quizás tampoco hayan

tenido un «programa objetivo»-. Mirar y hacer la historia desde nuestra América.

Esa mirada latinoamericana desde la cual se acerca al marxismo y lo asume como su concepción del mundo lo lleva a concluir, por ejemplo, en una conferencia a los miembros del departamento de seguridad del Estado cubano, con la siguiente recomendación (tan vigente para nosotros, revolucionarios argentinos): *«Como moraleja, digamos de esta charla, queda el que ustedes deben estudiar más a Latinoamérica; yo he notado en general que hoy por hoy conocemos en Cuba más de cualquier lugar del mundo quizás que de Latinoamérica, y eso es falso. Estudiando a Latinoamérica aprendemos también un poquito a conocernos, a acercarnos más, y conocemos mejor nuestras relaciones y nuestra historia»*(12) .

El latinoamericanismo y el tercermundismo del Che no son entonces una muestra de folklore o liturgia populista. Ni tampoco una búsqueda turística del exotismo «típico» tan bastardeado en los tours del imperio. Tienen su raíz en una mirada crítica del marxismo -prolongada, incluso, hasta los mismos textos de Marx y Engels-, cuestionadora de la metafísica materialista del DIAMAT, etapista y productivista, y se expresan consecuentemente en su pensamiento económico y en su práctica política. En la reflexión pero también en la acción.

Fijémonos sino en el terreno que eligió estratégicamente para desarrollar su lucha guerrillera: la Sierra Maestra, las colonias africanas del Congo y Bolivia. Y también en varias de sus intervenciones teóricas. Por ejemplo, en su **Discurso de Argel**: «La lucha antimperialista no tiene fronteras», donde denuncia públicamente -como miembro del estado cubano- el intercambio desigual que las potencias del Este imponían a sus socios menores del Tercer Mundo (denuncia retomada abiertamente por Fidel Castro en su discurso del 23/8/1968). También en el último llamado **«Mensaje a la Tricon-tinental»**, el Che expresa claramente su estrategia mundial centrada en los pueblos de América, África y Asia entendidos ahora no como la barbarie que aun no ha llegado al estadio de la civilización moderna centroeuropea sino como «el campo fundamental de la explotación del imperialismo». Un descentramiento epistemológico que para nosotros no debería pasar desapercibido.

De ahí su llamado a *«crear en América Latina el segundo o tercer Vietnam del mundo»*. En este último escrito, luego de cuestionar a la URSS y a China «por la guerra de denuestos y zancadillas comenzada hace ya buen tiempo por los representantes de las dos más grandes potencias del campo socialista», se preguntaba el Che: *«¿Está o no aislado el Vietnam, haciendo equilibrios peligrosos entre las dos potencias en pugna?»*(13) .

No olvidemos que la vulgata sustentada en el paradigma unilateral de **El Manifiesto** ubicaba siempre en el proletariado europeo -«la civilización»- el eje y el centro de la revolución mundial, desconociendo lo que desde Lenin hasta hoy se produjo en el resto del mundo -«la barbarie»-. Desde ese paradigma, por otra parte superado ya por el propio Marx, resulta incomprensible su consigna estratégica «Crear dos, tres, muchos Vietnam». Esta última no es una mera invocación propagandista sino una lógica

consecuencia de su lectura crítica y descolonizada del marxismo desde el Tercer Mundo y desde América Latina.

Esa misma actitud irreverente frente a la caricatura dogmática lo lleva también a criticar regiones teóricas más alejadas de la práctica política pero no menos fundamentales para el hombre nuevo, como la estética. Allí Guevara pone en discusión la doctrina artística oficial del «realismo socialista» por constituir un *«dogmatismo exagerado y por reducir el presente socialista a un pasado muerto del siglo XIX impidiendo cualquier investigación artística»*(14) . Recordemos que también Mariátegui había abierto la puerta permitiendo y alentando una contaminación y entrecruzamiento productivo entre el pensamiento de Marx y las vanguardias artísticas de la década del '20. ¿Una mera casualidad?

La mirada crítica, tanto al DIAMAT como al realismo socialista se extiende entonces a toda la vulgata litúrgica de los manuales que han ocupado en su opinión el lugar de la «Biblia» como texto sagrado e incuestionable. Guevara ironiza sobre esta dogmatización del pensamiento teórico diciendo que *«por desgracia La Biblia no es **El Capital** sino el Manual»*.

Las «deformaciones» del socialismo -vislumbradas en sus escritos y discursos décadas antes de la caída del Muro de Berlín- se producen según su diagnóstico «porque existe una crisis de teoría y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx». Esa crisis de teoría que él encontró dramáticamente consolidada en el marxismo «oficial» de su tiempo presuponia también el haber perdido el rumbo y no poder utilizar las herramientas que nos legó Marx para un análisis desde nuestras propias realidades y necesidades. El esquema logicista y apriorista universal no lo permitían. Estaba prohibido de antemano. Toda creación era sospechosa, sólo quedaba copiar y repetir, deducir y aplicar. He ahí uno de los índices claves de la «crisis de teoría» que denuncia el Che.

MORAL COMUNISTA Y HOMBRE NUEVO

Rompiendo definitivamente con la visión materialista vulgar -tan presente en pretendidos custodios de «la ortodoxia», se titulen stalinistas, trotskistas o maoístas- que interpreta el marxismo como una ideología modernizadora unilateralmente asentada en las fuerzas productivas y la producción material, Guevara considera que *«Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en en el espíritu. Llamaba a esto ‘hecho de conciencia’. Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria»*(15) .

En ningún momento el Che aceptaba la habitual visión dicotómica que confundía la célebre metáfora edilicia («estructura-superestructura») del prólogo de 1859 a la **Contribución a la crítica de la economía política** con una explicación acabada de la totalidad social, reclusando la conciencia y la moral al mero reflejo de la estructura productiva. Esa visión dicotómica e ingenuamente «productivista» conducía en el período de la transición socialista -cuando se discutían las vías estratégicas para llegar al comunismo- a consecuencias trágicas para los revolucionarios anticapitalistas. El evidente desprecio con que los regímenes del Este

trataron los problemas de la moral revolucionaria y los de la hegemonía le dan retrospectivamente la razón a Guevara.

Fue precisamente Antonio Gramsci quien más se preocupó por el evidente retraso en el desarrollo de las llamadas «superestructuras» durante la transición socialista. Esta preocupación común entre Guevara y Gramsci - aun reconociendo el vocabulario menos rico y más simple que el argentino empleaba en comparación con el del italiano- se puede encontrar en el énfasis que el primero puso en el desarrollo del comunismo como una nueva moral y una nueva manera, no sólo de distribuir la riqueza social, sino también de vivir, y en el tratamiento gramsciano de la revolución socialista como una gran reforma intelectual y moral que ‘eleve a las almas simples’ y construya -junto a las transformaciones económicas y políticas- una nueva hegemonía y una nueva cultura. Un proyecto todavía por realizar.

En tiempos como los nuestros, cuando la guerra entre los poderosos y los revolucionarios ha tomado como terreno de disputa a la cultura, la perspicacia de aquellas iniciales advertencias de Gramsci y del Che se han vuelto más actuales que nunca. Sin atender en primer lugar a los problemas de la ideología, los valores y la cultura jamás habrá socialismo. El régimen capitalista lo sabe y ejerce mediante sus complejos de industria cultural un bombardeo sistemático sobre las conciencias, que no por grosero se torna menos efectivo. Hay que convencer a todos y en todo momento que el socialismo es a lo sumo una bella idea pero absolutamente impracticable. El único modo posible de vivir es el de Hollywood, el Mc Donalds y Beverly Hills. Más allá está «el enemigo», aquellos «chicos malos» contra los cuales hace treinta años peleaba el Pato Donald en las historietas de Disney.

Para Guevara, los problemas de la cultura, estrechamente ligados con los de la conciencia, no son un mero reflejo pasivo y secundario de la producción material ni un apéndice subsidiario de la «locomotora económica» de las fuerzas productivas. Por el contrario, los problemas de la nueva cultura, de los nuevos valores, de una nueva hegemonía y en definitiva, de una nueva subjetividad histórica -que eso y no otra cosa es su «hombre nuevo»- son esenciales para la construcción de una sociedad cualitativamente distinta a la mercantil capitalista. La prolongada resistencia de Cuba -un país donde precisamente no abundan los bienes materiales- al imperialismo y el desplome de Alemania del Este -con altos índices económicos y niveles de consumo- marcan que lo que determinó decisivamente la partida, sin soslayar lo económico, fue justamente la existencia de un nuevo sujeto histórico asentado en otra escala de valores. Sin dar ese «paso atrás», ese descentramiento, seguramente la revolución cubana hubiese caído mucho más rápido que la RDA o la URSS. El Che, que probablemente ni se haya imaginado la fragilidad y rapidez con que desapareció el mundo y las potencias del Este, no se había equivocado al señalar los peligros. No ahora que están a la vista sino en los momentos de «auge económico» y triunfalismo político. Había que ver lejos y él lo hizo. No por genialidad -que quizás la tenía- sino porque había utilizado las herramientas metodológicas del marxismo de manera creadora, sin los moldes de la colonización mental. Su apasionado rescate del Marx humanista que prioriza el tratamiento de los «hechos de conciencia» junto a la consideración de los procesos productivos está basado en la lectura de los **Manuscritos de 1844**. Si bien es cierto que la corriente historicista de la praxis rechazaba todo humanismo especulativo

de corte existencialista, tomista o neokantiano, al mismo tiempo rescataba junto a la construcción científica de **El Capital**, el análisis humanista del Marx juvenil.

Refiriéndose a los **Manuscritos**, sostiene Guevara que «incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de **El Capital**»(16) . Es decir que en su óptica la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de **El Capital**, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Agregaba entonces que en los **Manuscritos** Marx «pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social».

Si esta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, no cambiará su óptica cuando se refiera a la madurez y a su elaboración científica: «*En **El Capital** Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción*». Una vez caracterizado el corpus teórico de la madurez como «científico» Guevara insiste en diferenciarse de las lecturas neopositivistas del marxismo afirmando que «*el peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico*». Aquí está conjugado y resumido el eje que explica la acusación elíptica que Louis Althusser le dirige en **Para leer El Capital**. Sí, Althusser sabía de que se trataba.

¿PORTADORES Y SOPORTES O SUJETOS DE LA HISTORIA?

Guevara inferirá entonces que «el hombre es el actor conciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo». Y aquí debemos recalcar dos núcleos conceptuales regularmente presentes en los escritos guevaristas: (a) El énfasis depositado en la conciencia y (b) La postulación de que son los hombres quienes hacen la historia.

Con respecto a la conciencia, Guevara insistirá permanentemente en su importancia estratégica. De ahí su preocupación central por los incentivos morales y por el trabajo voluntario, que son los que apuntan a su desarrollo, y su rechazo a utilizar «las armas melladas del capitalismo» como las palancas del interés material -sobre todo individual-, el consumismo y la competencia, en el período específicamente histórico del tránsito del capitalismo al socialismo; pues a la larga terminarán por corroer desde dentro el sistema socialista (como ya le estaba sucediendo en su opinión a Yugoslavia y Polonia en los '60) y como posteriormente pudimos advertir con el bochornoso derrumbe de los años '90. Mirar estratégicamente hacia lo lejos, pero no sólo en el poster como nos quiere hacer creer el sistema.

Con respecto a la segunda hipótesis, según la cual «los hombres son los que hacen la historia», está obviamente enfrentada a las tesis de Althusser quien critica a Gramsci por sostener exactamente el mismo planteo(17) . Para Althusser, la teoría social no puede reposar en el concepto teórico de «los hombres» o del sujeto, pues eso equivaldría a idealismo. Las versiones menos refinadas de los antiguos manuales soviéticos y de recurrentes análisis economicistas y catastrofistas se asientan en la misma matriz teórica: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción operaría independientemente de la voluntad y conciencia de los hombres quienes sólo serían un resultado de una mecánica «objetiva», el verdadero «motor de la historia», análogo a la astucia de la razón hegeliana. En el reconocimiento de esa «objetividad» -al margen de la praxis y de la lucha de clases- residiría justamente el materialismo y la científicidad de esta teoría.

Polemizando una vez más con esa visión tradicional y «oficial» del marxismo, Guevara le dará máxima importancia a la conciencia y a la política, tanto en sus teorizaciones sobre la construcción de una fuerza revolucionaria en el período de lucha previo a la revolución, como en sus teorías económicas y de gestión para el período posrevolucionario. El capitalismo nunca se derrumbará, hay que derrocarlo. Una vez derrocado, hay que seguir ininterrumpidamente luchando contra su herencia. Herencia que no está afuera sino dentro de todos nosotros.

LA TEORIA DEL VALOR, EL MERCADO Y EL PLAN

La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción no es mecánica. La objetividad de su correspondencia nunca opera automáticamente sino que depende de la lucha de clases y de las relaciones de fuerzas. Las fuerzas productivas no necesariamente tienen que arrastrar como una locomotora a los vagones de las relaciones de producción. En el período de transición al socialismo, los revolucionarios pueden, desde la política y el poder, dirigir la economía planificadamente acelerando o desacelerando e interviniendo activamente en el devenir, sin ocupar el papel de espectadores pasivos ante un proceso natural. No es de revolucionarios el sentarse a esperar que pase el cadáver del imperialismo por la puerta de casa ni que a continuación caiga «naturalmente» el socialismo en nuestras manos como una fruta madura. Sin praxis la objetividad es ciega. Esa intervención en la transición se realizaría, según el Che, a través del plan cuya teorización está en estrecha conexión con su marxismo praxiológico y activista.

Su lectura precisa y minuciosa de los escritos marxianos le permitirá construir un sistema teórico «científico y no apologético» destinado a explicar los procesos históricos de transición, en el plano de la gestión económica. De esta manera su concepción general acerca de la historia, la sociedad y el hombre, cobran cuerpo en la problemática precisa de la economía política.

El Che no se conforma únicamente con el tratamiento de las grandes cuestiones filosóficas, sin ‘ensuciarse’ con el descenso a los problemas prácticos de la transición. Fue un pensador pero también un estratega y un táctico.

Retomando una vieja tradición de los clásicos del marxismo, Guevara reubica los principales problemas de la filosofía (la libertad, el determinismo, la conciencia, la alienación, el trabajo, el tiempo libre, inclusive hasta el arte y la estética) en una estrecha relación con la política, la economía y la historia. Su argumentación en la célebre polémica de los años 1963-1964 se apoya en esa articulación.

Surgida aparentemente por problemas de economía práctica (el papel de los costos de producción) la polémica puso en el tapete cuestiones más generales como los de la política económica (en la que está inserta la economía práctica), sustentadas a su vez en teorías de economía política (la fundamental en discusión fue la ley del valor y su papel en la transición al socialismo) que se inscriben en problemáticas más abarcativas como las del materialismo histórico (focalizada en la relación de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en una revolución del Tercer Mundo subdesarrollado).

El Che expuso su propia concepción acerca del mejor sistema de dirección económica en la transición socialista en forma polémica. Reconociendo en primer lugar que Marx no había previsto un período de transición en un país subdesarrollado, y en segundo lugar que no existía hasta ese momento una teoría marxista sistemática de la transición (los aportes realizados por Marx, Engels y Lenin no alcanzaban), Guevara propuso el Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF) centrado en la planificación racional y regulación a priori de la producción y distribución social, el antiburocratismo, la separación entre el partido y la administración económica y la negación de la autonomía financiera de las empresas y del predominio del estímulo mercantil material.

Cuestionando al comandante Alberto Mora (quien sostenía que «el valor es la relación entre los limitados recursos disponibles y las crecientes necesidades del hombre») y al profesor Charles Bettelheim, el Che defendió una concepción historicista del valor, pues para él esta categoría no remite a las necesidades humanas (el capitalista no produce para satisfacer necesidades sino para valorizar el capital produciendo plusvalor) ni a las fuerzas productivas o a la naturaleza, sino al trabajo abstracto inserto en relaciones sociales de producción históricamente específicas del Modo de producción Capitalista, y por lo tanto, no válido para la transición al socialismo. Valor, trabajo abstracto y fetiche -recordemos- eran una trilogía absolutamente inseparable.

Para él, *«Marx identifica la idea de valor con la de trabajo abstracto»* y si en la transición rigiera esta ley, *«tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, a posteriori nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos»*. El valor, entonces, implica regulación, control y equilibrio a posteriori y por tanteos, mientras que el plan implica regulación, control y equilibrio a priori, es decir, dirigidos consciente y racionalmente. Los términos «a priori» y «a posteriori» remiten en la teoría marxista del valor -y así los lee correctamente el Che- a la secuencia respectivamente anterior o posterior a la producción y el intercambio según la cual se distribuye el trabajo social global de una sociedad. Si la distribución es posterior, no se puede controlar -la economía marcha entonces en forma automática, como si tuviera vida propia, «de

manera fetichista», dice Marx en **El Capital**- y se desperdicia trabajo social. De manera que, según Guevara, esa regulación a posteriori y por tanteos que es el mercado, conduce de nuevo al capitalismo. De ahí que postulara la relación entre mercado y plan como contradictoria y antagónica.

El plan es concebido por él como la acción de la voluntad del hombre que concientemente elabora, realiza y controla la producción, la distribución del trabajo en las distintas ramas y la relación entre acumulación y consumo con vistas al más eficaz resultado de reproducción social de las relaciones socialistas. Toda su artillería teórica la enfoca contra el llamado «socialismo de mercado» basado en la autogestión financiera y el estímulo material individual con las consecuentes pérdidas de conciencia social. Paradójicamente, a pesar del evidente fracazo en ese sentido de la URSS, hoy este «socialismo con mercado» es levantado como bandera de renovación antidogmática del marxismo por importantes sectores de la intelectualidad progresista. Marxismo contractualista en lo político y socialismo con mercado en lo económico, una curiosa y maloliente amalgama con los postulados clásicos de Adam Smith y John Locke. Un verdadero desarme revolucionario.

Falsamente se identifica planificación con stalinismo, de donde se deduce que el mercado -y el valor que lo rige- se tornan categorías ahistóricas, eternas e insuperables. Un proyecto más bien que endeble, al menos desde la epistemología crítica y desde los valores revolucionarios.

Este tipo de «socialismo» ya se aplicaba experimentalmente en aquella época en Polonia, Yugoslavia y en las reformas económicas en la URSS. Las críticas que el Che Guevara desarrolla públicamente -más de dos décadas antes de la estrepitosa caída del Muro de Berlín- a este tipo de «socialismo» y a las consecuencias a las que conducía (claramente identificables hoy en día para nosotros, habitantes de los años '90) son quizá una de las piezas claves que nos permite aprehender el pensamiento de este revolucionario argentino como una auténtica alternativa teórico-política al sistema euro oriental y al de sus remozados discípulos contemporáneos.

Como los partidarios del mercado se apoyaban en el Lenin de la NEP (Nueva Política Económica), Guevara sostuvo: *«El Lenin de los años '20 es tan sólo una pequeña parte de Lenin, porque Lenin vivió mucho tiempo y estudió mucho. Una vez me atreví a decir que había tres Lenin, ahora hay quien dice que no serían tres sino dos. Es un hecho que entre el Lenin de **El Estado y la Revolución** y de **El imperialismo, etapa superior del capitalismo** y el Lenin de la NEP, hay un abismo»*(18) . En su opinión, Lenin era un político - recordemos, caracterización compartida con Gramsci, Mariátegui y Ho Chi Minh- y por lo tanto debía hacer concesiones. La NEP era una de ellas, aunque los partidarios del «cálculo económico» la tomaran como una salida estratégica, como un modelo ideal, abstrayéndola de la situación histórica en la que se produjo. El actual proceso de apertura económica de Cuba debería quizás analizarse del mismo modo como el Che estudió la NEP, a partir de relaciones de fuerza y no de modelos ahistóricos.

El «Sistema presupuestario de financiamiento» expuesto por Guevara se oponía al sistema de la «autogestión financiera de las empresas» o «cálculo económico», tal como se practicaba en la época en Yugoslavia, Polonia y

parcialmente en la URSS. Este último sistema era defendido teóricamente por Charles Bettelheim y postulaba, retomando la tradición de Stalin, la vigencia del mercado, del dinero y de la ley del valor, aún en el período de construcción del socialismo. Los planteos económicos del Che estaban en consonancia con su humanismo teórico pues la ley del valor implicaba en su óptica el sometimiento y la dirección de «un frío ordenamiento y un cordón umbilical invisible» que unía el mercado al hombre enajenado. Este último, subjetividad disciplinada y heterónoma, ve regida su vida por las leyes de capitalismo que son ciegas para el común de la gente y que constituyen una verdadera «jaula invisible»(19) , donde efectivamente los hombres dejan de ser sujetos activos para transformarse en simples efectos de procesos que se han vuelto autónomos y que no controlan. Padre de la criatura, el hombre termina convirtiéndose en su hijo. Frankenstein escapa al control y asume el timón. El mercado y el valor no aceptan compartir el mando, a la larga terminan dirigiendo sólo ellos.

Esta jaula invisible de las leyes mercantiles presupone altas cuotas de irracionalidad, fetichismo y alienación. Por eso la importancia que él le otorga a la lucha por ir eliminándolas para poder someter el proceso de producción e intercambio al control racional y conciente de los seres humanos, quienes realizando el trabajo por resolución interna y no por «necesidad de venderse como mercancías» crean la posibilidad de liberarse de la enajenación. La gran apuesta del socialismo debe ser desalienante y liberadora. ¿Jugarse la vida para terminar simplemente reproduciendo el mercado? El proyecto integral del Che iba en otro sentido. Había que terminar con la prehistoria humana, crear el reino de la libertad, aquí, en la tierra, para un hombre nuevo y una mujer nueva.

Cuatro años más tarde, en 1968 -con el Che ya muerto-, polemizando con Paul Sweezy en la **Monthly Review**, Charles Bettelheim volvía a insistir en las mismas tesis que le opuso al Che en el debate económico, desarrollando esta vez explícitamente las elípticas alusiones que hacía Althusser en **Para leer El Capital**. Decía entonces Bettelheim -fervorosamente partidario desde los círculos althusserianos de la revolución cultural china- que «los discursos de Fidel y los escritos del Che» expresaban «una fracción radicalizada de la pequeño burguesía», que eran «utópicos y peligrosos», que la lucha por la desaparición de las relaciones mercantiles y del dinero en el socialismo era «un mito» y que toda la operación teórica de oponer la planificación al mercado conducía inexorablemente a «efectos de oscurecimiento ideológico»(20) . Aun después de su muerte, la «ortodoxia» -en aquella oportunidad althusseriana y maoísta, aunque pudiera haber sido stalinista o trotskista, para el caso era lo mismo- no podía terminar de digerir el humanismo historicista del Che. Seguía siendo una herejía «utópica», peligrosa, clasificable y radicalmente subversiva.

Lo sigue siendo aún hoy en día, cuando las nuevas «ortodoxias» eurocentristas han pasado a manos de los moderados, los timoratos, los ilustrados bienpensantes, los pragmáticos y sobre todo los mediocres. Cuando nos recomiendan clausurar la revolución, archivar los sueños y encarpetar con doble tapa las pasiones. Desoyendo esos consejos burocráticos, se nos impone hoy reactualizar desde la nueva racionalidad histórica del Tercer Mundo abierta por Marx la herejía guevarista, entre todos, previo rescate del poster.

Tomar por asalto la palabra aquellos que nunca la tuvieron, romper el bozal y las cadenas, tomar definitivamente partido, jugarse al todo o nada, no sólo vale la pena sino que fundamentalmente vale la vida. No la vida reducida a la supervivencia como bestias de carga, compitiendo por ser los más aptos ante la mirada vigilante del amo. Sino una vida cualitativamente distinta, profundamente humana, que esa y no otra es nuestra gran idea compartida y nuestro gran proyecto libertario.

NOTAS:

1. Cfr. Louis Althusser: **Para leer El Capital**. México, Siglo XXI, 1988. «**El marxismo no es un historicismo**» p.130-156. La enumeración de los partidarios del izquierdismo historicista, praxiológico y humanista en p.153.

2. Veinte años después, en 1989, Marta Harnecker todavía seguía esforzándose por conciliar su entusiasta adhesión a la estrategia política guevarista para el continente latinoamericano, con el «antihumanismo teórico» althusseriano, evidentemente contradictorio con la filosofía humanista e historicista del Che. Cfr. Marta Harnecker: «**El Che: vigencia y convocatoria**» y «**El Che: La consecuencia de un pensamiento**». Bs.As., s/edit. 1989. Principalmente «Sobre el humanismo en el Che y la crítica de Althusser a la consideración del marxismo como un humanismo». p.26-27.

3. Cfr. Fernando Martínez Heredia: **El Che y el socialismo**. Bs.As., Dialéctica, 1992. p.12, 60, 69 y 140; y Michael Lowy: **El pensamiento del Che Guevara**. México, Siglo XXI, 1987.p. 17. Estas dos investigaciones son seguramente las que mejor explicitan y desarrollan la pertenencia del pensamiento filosófico del Che a la filosofía de la praxis y su diferencia radical con todo materialismo (ya sea del DIAMAT u otros más elaborados).

4. Lamentablemente hasta la fecha ese diccionario redactado por el joven Guevara no ha sido publicado. Pueden consultarse unas pocas fotografías de algunas páginas manuscritas -por ejemplo, la correspondiente al término «dialéctica», o a Marx y Sócrates, en la iconografía de Adys Cupull y Froilán González: **Ernestito, vivo y presente (1928-1953)**. La Habana, Ed.Política, 1989.p.105-109. Cfr. también Carlos Tablada: «La creatividad en el pensamiento económico del Che» en **Cuba Socialista** N°39, mayo-junio de 1989.p. 66-70.

5. Cfr. Ernesto Guevara Lynch: **...Aquí va un soldado de América**. Bs.As., Planeta, 1990.

6. Para un estudio exhaustivo de las veintiseis biografías sobre el Che (escritas hasta el año 1989) y de los setenta artículos que se publicaron en la prensa latinoamericana sobre su vida (desde su muerte hasta 1968) cfr. Germán Sánchez: «**Che: Su otra imagen**». En el volumen colectivo **Pensar al Che**. La Habana, Centro de Estudios sobre América (CEA), 1989. Tomo I.p.29-110. En el último tiempo -a los treinta años de la caída del Che- una cantidad por ahora incontable de biografías y películas se han abocado a su figura. La mayoría, proveniente de la industria cultural del régimen y de sus ideólogos, focalizan toda la trama en su figura, escondiendo, manipulando u ocultando su proyecto. De todas, la mejor que hemos leído porque está escrita desde una perspectiva y valores revolucionarios es la de Paco Ignacio

Taibo II: **Ernesto Guevara, también conocido como el Che**. Bs.As., Planeta, 1996.

7. Cfr. Entrevista de Yvette Villaescusa a Miguel Figueras. En *Granma Internacional*, 11/10/1992. p.3.

8. Sobre la relación personal del Che con las distintas vertientes revolucionarias argentinas mucho queda aun por investigar. El trabajo más exhaustivo que conocemos hasta el momento es de Claudia Korol: **El Che y los argentinos**. Bs.As., Dialéctica, 1988.

9. Cfr. Ernesto Guevara: «El socialismo y el hombre en Cuba». En **El socialismo y el hombre nuevo**. Compilación y notas de José Aricó. México, Siglo XXI, 1977.p.8.

10. Cfr. Ernest Mandel: «El debate económico en Cuba durante el período 1963-1964». Publicado en *PARTISANS* (París) N°37, 1967. Recopilado en **El socialismo y el hombre nuevo**. p.252.

11. Cfr. Che Guevara: «Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana». En **Obras**. Tomo II.p.93-94.

12. Cfr. Che Guevara: «La influencia de la revolución cubana en la América Latina». En **Obras**. Tomo II. p.492.

13. Como el de Mariátegui, el pensamiento creador y antidogmático del Che no puede comprenderse si se lo pretende encuadrar o clasificar en la inoperante disyunción stalinismo-trotskismo. Irreverente y disruptivo, Guevara fue polémico con todas las corrientes de la cristalizada y previsible izquierda tradicional. Sin embargo, sin esconder jamás sus ácidas polémicas con esas corrientes, abogó al mismo tiempo por la unidad de las diversas tradiciones revolucionarias. Seguramente una de las lecciones más vigentes de su pensamiento político para nuestra época.

14. Cfr.«**El socialismo y el hombre en Cuba**». Op. Cit.p.13.Sánchez Vázquez ha intentado mostrar como este cuestionamiento explícito al realismo socialista estaba en perfecta coherencia con su concepción humanista y praxiológica del marxismo. Cfr. Sánchez Vázquez: «**El Che y el arte**». En **Casa de las Américas** N°169, año XXIX, julio-agosto de 1988. p.123-128 y también «**El socialismo y el Che**». En **Casa de las Américas** N°46, octubre de 1967.

15. Cfr. Guevara: «El comunismo debe ser también una moral revolucionaria». Entrevista concedida a **Express** .Op.Cit.p.243.

16. Cfr. Guevara: «Sobre el sistema presupuestario de financiamiento». En **El socialismo y el hombre nuevo**.p.270.

17. Cfr. Althusser: **Para leer El Capital**.p.131.

18. Cfr. «El Plan y el hombre» (5/12/1964). En **El socialismo y el hombre nuevo**. p.71.

19. Cfr. Guevara: «**El socialismo y el hombre en Cuba**». p.6 8 Bettelheim: **Algunos problemas actuales del socialismo**. Madrid, Siglo XXI, 1973. p.28-35.

() Néstor Kohan es filósofo argentino*



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:

<http://www.archivo-chile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.) Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2005

