

ÍNDICE

Ernesto Che Guevara: “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana” (diciembre de 1960)	3
Ernesto Che Guevara: “¿Qué debe ser un joven comunista?” (Discurso del 20 de octubre de 1962)	10
Ernesto Che Guevara: “Sobre la conciencia comunista y el trabajo voluntario” [Fragmento de la reunión bimestral en el Ministerio de Industrias del 21/12/1963]	20
Ernesto Che Guevara: “Sobre la teoría marxista y la necesidad de la formación política” [Fragmento de la reunión bimestral en el Ministerio de Industrias del 22/2/1964]	22
Ernesto Che Guevara: “Polémicas en un viaje a Moscú” [Fragmento de la reunión bimestral en el Ministerio de Industrias del 5/12/1964]	23
Néstor Kohan: "El Che Guevara y la filosofía de la praxis" (Capítulo del libro Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder. Buenos Aires, Nuestra América, 2005. páginas 20-51)	28
Michael Löwy: "La filosofía del Che" Primera parte del libro El pensamiento del Che Guevara, paginas 7-36.	49
León Rozitchner: “La izquierda sin sujeto”	62

Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana

Ernesto Che Guevara

Es esta una Revolución singular que algunos han creído ver que no se ajusta con respecto a una de las premisas de lo más ortodoxo del movimiento revolucionario, expresada por Lenin: «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario.» Convendría decir que la teoría revolucionaria, como expresión de una verdad social, está por encima de cualquier enunciado; es decir, que la Revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, aun sin conocer teoría.

En toda revolución se incorporan siempre elementos de muy distintas tendencias que, no obstante, coinciden en la acción y en los objetivos más inmediatos de ésta.

Es claro que si los dirigentes tienen, antes de la acción, un conocimiento teórico adecuado, pueden evitarse tantos errores, siempre que la teoría adoptada corresponda a la realidad.

Los actores principales de esta Revolución no tenían un criterio coherente, pero tampoco podría decirse que fueran ignorantes de los distintos conceptos que sobre la historia, la sociedad, la economía y la revolución se discuten hoy en el mundo.

El conocimiento profundo de la realidad, la relación estrecha con el pueblo, la firmeza del objetivo liberado y la experiencia de la

práctica revolucionaria les dieron a sus dirigentes la oportunidad de formarse un concepto teórico más completo.

Lo anterior debe considerarse un introito a la explicación de este fenómeno curioso que tiene a todo el mundo intrigado: la Revolución cubana. El cómo y el porqué un grupo de hombres destrozados por un ejército enormemente superior en técnica y equipo logró ir sobreviviendo primero, hacerse fuerte luego, más fuerte que el enemigo en las zonas de batalla más tarde, emigrando hacia nuevas zonas de combate, en un momento posterior, para derrotarlo finalmente en batallas campales, aunque aun con tropas muy inferiores en número, es un hecho digno de estudio en la historia del mundo contemporáneo.

Naturalmente, nosotros, que a menudo no mostramos la debida preocupación por la teoría, no vendremos hoy a exponer, como dueños de ella, la verdad de la Revolución cubana; simplemente tratamos de dar las bases para que se pueda interpretar esta verdad. De hecho, hay que separar en la Revolución cubana dos etapas absolutamente diferentes: la de la acción armada hasta el primero de enero de 1959; la transformación política, económica y social de ahí en adelante.

Aún estas dos etapas merecen subdivisiones sucesivas, pero no las tomaremos desde el punto de vista de la exposición histórica, sino desde el punto de vista de la evolución del pensamiento revolucionario de sus dirigentes a través del contacto con el pueblo. Incidentalmente, aquí hay que introducir una postura general frente a uno de los más controvertidos términos del mundo actual: el marxismo. Nuestra posición cuando se nos pregunta si somos marxistas o no, es la que tendría un físico al que se le preguntara si es «newtoniano», o un biólogo si es

«pasteuriano».

Hay verdades tan evidentes, tan incorporadas al conocimiento de los pueblos que ya es inútil discutir las. Se debe ser «marxista» con la misma naturalidad con que se es «newtoniano» en física, o «pasteuriano» en biología, considerando que si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado. Tal es el caso por ejemplo, de la relatividad «einsteiniana» o de la teoría de los «quanta» de Planck con respecto a los descubrimientos de Newton; sin embargo, eso no quita absolutamente nada de su grandeza al sabio inglés. Gracias a Newton es que pudo avanzar la física hasta lograr los nuevos conceptos del espacio. El sabio inglés es el escalón necesario para ello.

Los avances en la ciencia social y política, como en otros campos, pertenecen a un largo proceso histórico cuyos eslabones se encadenan, se suman, se aglutinan y se perfeccionan constantemente. En el principio de los pueblos, existía una matemática china, árabe o hindú; hoy la matemática no tiene fronteras. Dentro de su historia cabe un Pitágoras griego, un Galileo italiano, un Newton inglés, un Gauss alemán, un Lovachevki ruso, un Einstein, etc. Así en el campo de las ciencias sociales y políticas, desde Demócrito hasta Marx, una larga serie de pensadores fueron agregando sus investigaciones originales y acumulando un cuerpo de experiencias y de doctrinas.

El mérito de Marx es que produce de pronto en la historia del pensamiento social un cambio cualitativo; interpreta la historia, comprende su dinámica, prevé el futuro, pero, además de preverlo, donde acabaría su obligación científica, expresa un concepto revolucionario: no sólo hay que interpretar la

naturaleza, es preciso transformarla. El hombre deja de ser esclavo e instrumento del medio y se convierte en arquitecto de su propio destino. En este momento, Marx empieza a colocarse en una situación tal, que se constituye en el blanco obligado de todos los que tienen interés especial en mantener lo viejo, como antes le pasara a Demócrito, cuya obra fue quemada por el propio Platón y sus discípulos ideólogos de la aristocracia esclavista ateniense. A partir de Marx revolucionario, se establece un grupo político con ideas concretas que, apoyándose en los gigantes, Marx y Engels, y desarrollándose a través de etapas sucesivas, con personalidades como Lenin, Stalin, Mao Tse-tung y los nuevos gobernantes soviéticos y chinos, establecen un cuerpo de doctrina y, digamos, ejemplos a seguir.

La Revolución cubana toma a Marx donde éste dejara la ciencia para empuñar su fusil revolucionario; y lo toma allí, no por espíritu de revisión, de luchar contra lo que sigue a Marx, que revivir a Marx «puro», sino, simplemente, porque hasta allí Marx, el científico, colocado fuera de la historia, estudiaba y vaticinaba. Después Marx revolucionario, dentro de la historia, lucharía. Nosotros, revolucionarios prácticos, iniciando nuestra lucha simplemente cumplíamos leyes previstas por Marx el científico, y por ese camino de rebeldía, al luchar contra la vieja estructura del poder, al apoyarnos en el pueblo para destruir esa estructura y, al tener como base de nuestra lucha la felicidad de ese pueblo, estamos simplemente ajustándonos a las predicciones del científico Marx. Es decir, y es bueno puntualizarlo una vez más, las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la Revolución cubana, independientemente de que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, esas leyes.

Para mejor comprensión del movimiento revolucionario cubano, hasta el primero de enero, había que dividirlo en las siguientes etapas: antes del desembarco del Granma; desde el desembarco del Granma hasta después de las victorias de la Plata y Arroyo del Infierno; desde estas fechas hasta el Uvero y la constitución de la Segunda Columna guerrillera; de allí hasta la constitución de la Tercera y Cuarta, la invasión hacia Sierra de Cristal y establecimiento del Segundo Frente; la huelga de abril y su fracaso; el rechazo de la gran ofensiva; la invasión hacia Las Villas.

Cada uno de estos pequeños momentos históricos de la guerrilla va enmarcando distintos conceptos sociales y distintas apreciaciones de la realidad cubana que fueron contorneando el pensamiento de los líderes militares de la Revolución, los que, con el tiempo reafirmarían también su condición de líderes políticos.

Antes del desembarco del Granma predominaba una mentalidad que hasta cierto punto pudiera llamarse subjetivista; confianza ciega en una rápida explosión popular, entusiasmo y fe en poder liquidar el poderío batistiano por un rápido alzamiento combinado con huelgas revolucionarias espontáneas y la subsiguiente caída del dictador. El movimiento era el heredero directo del Partido Ortodoxo y su lema central: «Vergüenza contra dinero.» Es decir, la honradez administrativa como idea principal del nuevo Gobierno cubano.

Sin embargo, Fidel Castro había anotado en La historia me absolverá, las bases que han sido casi íntegramente cumplidas por la Revolución, pero que han sido también superadas por ésta, yendo hacia una mayor profundización en el terreno económico,

lo que ha traído parejamente una mayor profundización en el terreno político, nacional e internacional.

Después del desembarco viene la derrota, la destrucción casi total de las fuerzas, su reagrupamiento e integración como guerrilla. Ya el pequeño número de sobrevivientes y, además, sobrevivientes con ánimo de lucha, se caracteriza por comprender la falsedad del esquema imaginado en cuanto a los brotes espontáneos de toda la Isla, y por el entendimiento de que la lucha tendrá que ser larga y deberá contar con una gran participación campesina. Aquí se inician también los primeros ingresos de los campesinos en la guerrilla y se libran dos encuentros, de poca monta en cuanto al número de combatientes pero de gran importancia psicológica debido a que borró la susceptibilidad del grupo central de esta guerrilla, constituido por elementos provenientes de la ciudad, contra los campesinos. Estos a su vez, desconfiaban del grupo y, sobre todo, temían las bárbaras represalias del gobierno. Se demostraron en esta etapa dos cosas, ambas muy importantes para los factores interrelacionados: a los campesinos, que las bestialidades del ejército y toda la persecución no serían suficientes para acabar con la guerrilla, pero serían capaces de acabar con sus casas, sus cosechas sus familias, por lo que era una buena solución refugiarse en el seno de aquella, donde estaban a cubierto sus vidas; a su vez, aprendieron los guerrilleros la necesidad cada vez más grande de ganarse a las masas campesinas, para lo cual, obviamente, había que ofrecerles algo que ellos ansiaran con todas sus fuerzas; y no hay nada que un campesino quisiera más que la tierra.

Prosigue luego una etapa nómada en la cual el Ejército Rebelde va conquistando zonas de influencia. No puede todavía

permanecer mucho tiempo en ellas pero el ejército enemigo tampoco logra hacerlo y apenas puede internarse. En diversos combates se va estableciendo una especie de frente no bien delimitado entre las dos partes.

El 28 de mayo de 1957 se marca un hito, al atacar en el Uvero a una guarnición bien armada, bastante bien atrincherada y con posibilidades de recibir refuerzos rápidamente; al lado del mar y con aeropuerto. La victoria de las fuerzas rebeldes en este combate, uno de los más sangrientos llevado a cabo, ya que quedó un treinta por ciento de las fuerzas que entraron en combate fuera de él, muertas o heridas, hizo cambiar totalmente el panorama; ya había un territorio en el cual el Ejército Rebelde campeaba por sus respetos, de donde no se filtraban hacia el enemigo las noticias de ese ejército y de donde podía, en rápidos golpes de mano, descender a los llanos y atacar puestos del adversario.

Poco después, se produce la ya primera segregación y se establecen dos columnas combatientes. La segunda lleva, por razones de enmascaramiento bastante infantiles, el nombre de Cuarta Columna. Inmediatamente dan muestras de actividad las dos, y, el 26 de julio, se ataca a Estrada Palma y, cinco días después, a Bueycito, a unos treinta kilómetros de este lugar. Ya las manifestaciones de fuerza son más importantes, se espera a pie firme a los represores, se les detiene en varias tentativas de subir a la Sierra y se establecen frentes de lucha con amplias zonas de tierra de nadie, vulneradas por incursiones punitivas de los dos bandos pero manteniéndose, aproximadamente, los mismos frentes.

Sin embargo, la guerrilla va engrosando sus fuerzas con sustancial aporte de los campesinos de la zona y de algunos miembros del Movimiento en las ciudades, haciéndose más combativa, aumentando su espíritu de lucha. Parten en febrero del año 58, después de soportar algunas ofensivas que son rechazadas, las columnas de Almeida, la 3, a ocupar su lugar cerca de Santiago y de Raúl Castro, que recibe el número 6 y el nombre de nuestro héroe, Frank País, muerto pocos meses antes. Raúl realiza la hazaña de cruzar la carretera central los primeros días de marzo de ese año, internándose en las lomas de Mayarí y creando el Segundo Frente Oriental Frank País.

Los éxitos crecientes de nuestras fuerzas rebeldes se iban filtrando a través de la censura y el pueblo iba rápidamente alcanzando el clímax de su actividad revolucionaria. Fue en este momento que se planteó, desde La Habana, la lucha en todo el territorio nacional mediante una huelga general revolucionaria que debía destruir la fuerza del enemigo atacándola simultáneamente en todos los puntos.

La función del Ejército Rebelde sería, en este caso, la de un catalizador o, quizás, la de una «espina irritativa» para desencadenar el movimiento. En esos días nuestras guerrillas aumentaron su actividad, y empezó a crear su leyenda heroica Camilo Cienfuegos, luchando por primera vez en los llanos orientales, con un sentido organizativo y respondiendo a una dirección central.

La huelga revolucionaria, sin embargo no estaba planteada adecuadamente, pues desconocía la importancia de la unidad obrera y no se buscó el que los trabajadores, en el ejercicio mismo de su actividad revolucionaria, eligieran el momento

preciso. Se pretendió dar un golpe de mano clandestino, llamando a la huelga desde una radio, ignorando que el secreto del día y la hora se había filtrado a los esbirros pero no al pueblo. El movimiento huelguístico fracasó, siendo asesinado inmisericordemente un buen y selecto número de patriotas revolucionarios.

Como dato curioso, que debe anotarse alguna vez en la historia de esta Revolución, Jules Dubois, el correveidile de los monopolios norteamericanos, conocía de antemano el día en que se desencadenaría la huelga.

En este momento se produce uno de los cambios cualitativos más importantes en el desarrollo de la guerra, al adquirirse la certidumbre de que el triunfo se lograría solamente por el aumento paulatino de las fuerzas guerrilleras, hasta derrotar al ejército enemigo en batallas campales.

Ya entonces se han establecido amplias relaciones con el campesinado; el Ejército Rebelde ha dictado sus códigos penales y civiles, imparte justicia, reparte alimentos y cobra impuestos en las zonas administradas. Las zonas aledañas reciben también la influencia del Ejército Rebelde, pero se preparan grandes ofensivas que en dos meses de lucha, arrojan un saldo de mil bajas para el ejército invasor, totalmente desmoralizado, y un aumento en seiscientas armas de nuestra capacidad combatiente.

Está demostrado ya que el ejército no puede derrotarnos; definitivamente, no hay fuerza en Cuba capaz de hacer doblegar los picachos de la Sierra Maestra y todas las lomas del Segundo Frente Oriental Frank País; los caminos se tornan intransitables en Oriente para las tropas de la tiranía. Derrotada la ofensiva, se

encarga a Camilo Cienfuegos, con la Columna n° 2, y al autor de estas líneas, con la Columna n° 8 Ciro Redondo, el cruzar la provincia de Camagüey, establecerse en Las Villas, cortar las comunicaciones del enemigo, Camilo debía luego seguir su avance para repetir la hazaña del héroe cuyo nombre lleva su columna, Antonio Maceo: la invasión total de Oriente a Occidente.

La guerra muestra en este momento una nueva característica; la correlación de fuerzas se vuelva hacia la Revolución, dos pequeñas columnas de ochenta y ciento cuarenta hombres, cruzarán durante mes y medio los llanos de Camagüey, constantemente cercados o acosados por un ejército que moviliza miles de soldados, llegarán a Las Villas e iniciarán la tarea de cortar en dos la Isla.

A veces resulta extraño, otras veces incomprensible y, algunas más, increíble el que se puedan batir dos columnas de tan pequeño tamaño, sin comunicaciones, sin movilidad, sin las más elementales armas de la guerra moderna, contra ejércitos bien adiestrados y, sobre todo, bien armados. Lo fundamental es la característica de cada grupo; cuanto más incómodo está, cuanto más adentrado en los rigores de la naturaleza, el guerrillero se siente más en su casa, su moral más alta, su sentido de seguridad, más grande. Al mismo tiempo, en cualquier circunstancia ha venido a jugar su vida, a tirarla a la suerte de una moneda cualquiera y, en líneas generales, del resultado final del combate importa poco el que el guerrillero-individuo salga vivo o no.

El soldado enemigo, en el ejemplo cubano que nos ocupa, es el socio menor del dictador, el hombre que recibe la última de las migajas que le ha dejado el penúltimo de los aprovechados, de

una larga cadena que se inicia en Wall Street y acaba en él. Está dispuesto a defender sus privilegios, pero está dispuesto a defenderlos en la misma medida en que ellos sean importantes. Sus sueldos y sus prebendas valen algunos sufrimientos y algunos peligros, pero nunca valen su vida; si el precio de mantenerlos debe pagarse con ella, mejor es dejarlos, es decir, replegarse frente al peligro guerrillero. De estos dos conceptos y estas dos morales, surge la diferencia, que haría crisis el 31 de diciembre de 1958.

Se va estableciendo cada vez más claramente la superioridad del Ejército Rebelde y, además, se demuestra con la llegada a Las Villas de nuestras columnas, la mayor popularidad del Movimiento 26 de Julio sobre todos los otros: el Directorio Revolucionario, el Segundo Frente de Las Villas, el Partido Socialista Popular y algunas pequeñas guerrillas de la Organización Auténtica. Esto era debido en mayor parte a la personalidad magnética de su líder, Fidel Castro, pero también influía la mayor justeza de la línea revolucionaria.

Aquí acababa la insurrección, pero los hombres que llegan a La Habana después de dos años de ardorosa lucha en las sierras y los llanos de Oriente, en los llanos de Camagüey y en las montañas, los llanos y ciudades de Las Villas, no son, ideológicamente, los mismos que llegaron a las playas de Las Coloradas, o que se incorporaron en el primer momento de la lucha. Su desconfianza en el campesino se ha convertido en afecto y respeto por las virtudes del mismo, su desconocimiento total de la vida en los campos se ha convertido en un conocimiento absoluto de las necesidades de nuestros guajiros; sus coqueteos con la estadística y con la teoría han sido anulados por el férreo cemento que es la práctica.

Con la Reforma Agraria como bandera, cuya ejecución empieza en la Sierra Maestra, llegan esos hombres a toparse con el imperialismo; saben que la Reforma Agraria es la base sobre la que va a edificarse la nueva Cuba; saben también que la Reforma Agraria dará tierra a todos los desposeídos pero desposeerá a los injustos poseedores; y saben que los más grandes de los injustos poseedores son también influyentes hombres en el Departamento de Estado o en el Gobierno de los Estados Unidos de América; pero han aprendido a vencer las dificultades con valor, con audacia y, sobre todo, con el apoyo del pueblo, y ya han visto el futuro de liberación que nos aguarda del otro lado de los sufrimientos.

Para llegar a esta idea final de nuestras metas, se caminó mucho y se cambió bastante. Paralelos a los sucesivos cambios cualitativos ocurridos en los frentes de batalla, corren los cambios de composición social de nuestra guerrilla y también las transformaciones ideológicas de sus jefes. Porque cada uno de estos procesos, de estos cambios, constituyen efectivamente un cambio de calidad en la composición, en la fuerza, en la madurez revolucionaria de nuestro ejército. El campesino le va dando su vigor, su capacidad de sufrimiento, su conocimiento del terreno, su amor a la tierra, su hambre de Reforma Agraria. El intelectual, de cualquier tipo, pone su pequeño grano de arena empezando a hacer un esbozo de la teoría. El obrero da su sentido de organización, su tendencia innata de la reunión y la unificación. Por sobre todas estas cosas está el ejemplo de las fuerzas rebeldes que ya habían demostrado ser mucho más que una «espinas irritativa» y cuya lección fue enardeciendo y levantando a las masas hasta que perdieron el miedo a los verdugos. Nunca antes, como ahora, fue para nosotros tan claro el concepto de interacción. Pudimos sentir cómo esa interacción iba madurando,

enseñando nosotros la eficacia de la insurrección armada, la fuerza que tiene el hombre cuando, para defenderse de otros hombres, tiene un arma en la mano y una decisión de triunfo en las pupilas; y los campesinos, mostrando las artimañas de la Sierra, la fuerza que es necesaria para vivir y triunfar en ella, y las dosis de tesón, de capacidad de sacrificio que es necesario tener para poder llevar adelante el destino de un pueblo.

Por eso, cuando bañados en sudor campesino, con un horizonte de montañas y de nubes, bajo el sol ardiente de la Isla, entraron a La Habana el jefe rebelde y su cortejo, una nueva «escalinata del jardín de invierno, subía la historia con los pies del pueblo».

[Revista *Verde Olivo*, 8 de octubre de 1960.]

¿Qué debe ser un joven comunista?

Ernesto Che Guevara

(discurso 20 de octubre 1962)

Discurso en la conmemoración del segundo aniversario de la integración de las organizaciones juveniles cubanas de las distintas organizaciones políticas que participaron de la Revolución Cubana.

Queridos compañeros:

Una de las tareas más gratas de un revolucionario, es ir observando en el transcurso de los años de Revolución cómo se van formando, decantando y fortaleciendo las instituciones que nacieron al inicio de la Revolución; cómo se convierten en verdaderas instituciones con fuerza, vigor y autoridad entre las masas, aquellas organizaciones que empezaron en pequeña escala con muchas dificultades, con muchas indecisiones, y se fueron transformando, mediante el trabajo diario y el contacto con las masas, en pujantes representaciones del movimiento revolucionario de hoy.

La Unión de Jóvenes Comunistas tiene casi los mismos años que nuestra Revolución, a través de los distintos nombres que tuviera, a través de las distintas formas de organización. Al principio fue una emanación del Ejército Rebelde. De allí quizás surgiera también su nombre. Era una organización ligada al ejército para iniciar a la juventud cubana en las tareas masivas de la defensa nacional, que era el problema más urgente y el que precisaba de una solución más rápida.

En el antiguo Departamento de Instrucción del Ejército Rebelde nacieron la Asociación de Jóvenes Rebeldes y las Milicias Nacionales Revolucionarias. Después adquirieron vida propia: esta última la de una pujante formación de pueblo armado, representante del pueblo armado y con categoría propia, fundida con nuestro ejército en las tareas de defensa. La otra, como una organización destinada a la superación política de la juventud cubana.

Después, cuando se fue consolidando la Revolución y pudimos ya plantearnos las tareas nuevas que se ven en el horizonte sugirió el compañero Fidel el cambio de nombre de esta organización. Un cambio de nombres que es toda una expresión de principios. La Unión de Jóvenes Comunistas, está directamente orientada hacia el futuro. Está vertebrada con vista al futuro luminoso de la sociedad socialista, después de atravesar el camino difícil en que estamos ahora de la construcción de una sociedad nueva, en el camino del afianzamiento total de la dictadura de clase, expresada a través de la sociedad socialista, para llegar finalmente a la sociedad sin clases, la sociedad perfecta, la sociedad que ustedes serán los encargados de construir, de orientar y de dirigir en el futuro. Para ello, la Unión de Jóvenes Comunistas alza sus símbolos, que son los símbolos de todo el pueblo de Cuba: el estudio, el trabajo y el fusil.

Y en sus medallones se muestran los de los más altos exponentes de la juventud cubana, muertos ambos trágicamente sin poder llegar a ver el resultado final de esta lucha en que todos estamos empeñados: Julio Antonio Mella y Camilo Cienfuegos.

En este segundo aniversario, en esta hora de construcción febril,

de preparativos constantes para la defensa del país, de preparación técnica y tecnológica acelerada al máximo, debe plantearse siempre, y ante todo, el problema de qué es y qué debe ser la Unión de Jóvenes Comunistas.

La Unión de Jóvenes Comunistas tiene que definirse con una sola palabra: vanguardia. Ustedes, compañeros, deben ser la vanguardia de todos los movimientos. Los primeros en estar dispuestos para los sacrificios que la Revolución demande, cualquiera que sea la índole de esos sacrificios. Los primeros en el trabajo. Los primeros en el estudio. Los primeros en la defensa del país. Y plantearse esta tarea no sólo como la expresión total de la juventud de Cuba, no sólo como una tarea de grandes masas vertebradas en una institución, sino como las tareas diarias de cada uno de los integrantes de la Unión de Jóvenes Comunistas. Para ello, hay que plantearse tareas reales y concretas, tareas de trabajo cotidiano que no pueden admitir el más mínimo desmayo.

La tarea de la organización debe estar constantemente unida a todo el trabajo que se desarrolle en la Unión de Jóvenes Comunistas. La organización es la clave que permite atenazar las iniciativas que surgen de los líderes de la Revolución, las iniciativas que plantea en reiteradas oportunidades nuestro Primer Ministro, y las iniciativas que surgen del seno de la clase obrera, que deben transformarse también en directivas precisas, en ideas precisas para la acción subsiguiente.

Si no existe la organización, las ideas, después del primer momento de impulso, van perdiendo eficacia, van cayendo en la rutina, van cayendo en el conformismo, y acaban por ser simplemente un recuerdo. Hago esta advertencia porque muchas veces en este corto y, sin embargo, tan rico período de nuestra

Revolución, muchas grandes iniciativas han fracasado, han caído en el olvido por la falta del aparato organizativo necesario para poder sustentarlas y llevarlas a buen fin.

Al mismo tiempo, todos y cada uno de ustedes deben tener presente que ser joven comunista, pertenecer a la Unión de Jóvenes Comunistas, no es una gracia que alguien les concede, ni es una gracia que ustedes conceden al Estado o a la Revolución. Pertenecer a la Unión de Jóvenes Comunistas debe ser el más alto honor de un joven de la sociedad nueva. Debe ser un honor por el que luchen en cada momento de su existencia. Y, además, el honor de mantenerse y mantener en alto el nombre individual dentro del gran nombre de la Unión de Jóvenes Comunistas. Debe ser un empeño constante también.

En esta forma avanzaremos aún más rápidamente. Acostumbrándonos a pensar como masa, a actuar con las iniciativas que nos brinda la gran iniciativa de la masa obrera y las iniciativas de nuestros máximos dirigentes; y, al mismo tiempo, actuar siempre como individuos, permanentemente preocupados de nuestros propios actos, permanentemente preocupados de que nuestros actos no manchen nuestro nombre ni el nombre de la asociación a que pertenecemos.

Después de dos años podemos recapitular y observar cuáles han sido los resultados de esta tarea. Y hay enormes logros en la vida de la Unión de Jóvenes Comunistas. Uno de los más importantes, de los más espectaculares, ha sido el de la defensa. Los jóvenes que primero -algunos de ellos-, subieron los cinco picos del Turquino; los que se enrolaron en una serie de organizaciones militares, todos los que empuñaron el fusil en los momentos de peligro estuvieron prestos a defender la Revolución en cada uno

de los lugares donde se esperaba la invasión o la acción enemiga.

A los jóvenes de Playa Girón les cupo el altísimo honor de poder defender allí a nuestra Revolución, defender a las instituciones que hemos creado a fuerza de sacrificio, los logros que todo el pueblo ha conseguido en años de lucha; toda nuestra Revolución se defendió allí en setenta y dos horas de lucha.

La intención del enemigo era crear una cabeza de playa suficientemente fuerte, con un aeropuerto dentro, que permitiera hostilizar todo nuestro territorio, bombardearlo inmisericordemente, convertir nuestras fábricas en cenizas, reducir a polvo nuestros medios de comunicación, arruinar nuestra agricultura. En una palabra: sembrar el caos en nuestro país. La acción decidida de nuestro pueblo liquidó la intentona imperialista en solo setenta y dos horas.

Jóvenes que aún eran niños, se cubrieron de gloria. Algunos están hoy aquí como exponentes de esa juventud heroica, y de otros nos queda por lo menos su nombre como recuerdo, como acicate para nuevas batallas, que habrá que dar, para nuevas actitudes heroicas frente al ataque imperialista.

En el momento en que la defensa del país era la tarea más importante la juventud estuvo presente. Hoy la defensa del país sigue ocupando el primer lugar en nuestros deberes. Pero no debemos olvidar que la consigna que guía a los Jóvenes Comunistas está íntimamente unida entre sí: no puede haber defensa del país solamente en el ejercicio de las armas, prestos a la defensa, sino que, además debemos defender el país construyéndolo con nuestro trabajo y preparando los nuevos cuadros técnicos para acelerar su desarrollo en los años venideros.

Ahora esta tarea adquiere una importancia enorme y está a la misma altura que la del ejercicio directo de las armas. Cuando se plantearon problemas como estos la juventud dijo presente una vez más. Los jóvenes brigadistas respondiendo al llamamiento de la Revolución, invadieron todos los rincones del país. Y así, en pocos meses y en batalla muy dura -donde hubo incluso mártires de la Revolución, mártires de la educación-, pudimos anunciar una situación nueva en América: la de que Cuba era el territorio libre de analfabetismo en América.

El estudio a todos los niveles es también hoy una tarea de la juventud. El estudio mezclado con el trabajo, como en los casos de los jóvenes estudiantes que están recogiendo café en Oriente, que utilizan sus vacaciones para recoger un grano tan importante en nuestro país, para nuestro comercio exterior, para nosotros, que consumimos una gran cantidad de café todos los días. Esta tarea es similar a la de la alfabetización. Es una tarea de sacrificio que se hace alegremente, reuniéndose los compañeros estudiantes -una vez más- en las montañas de nuestro país para llevar allí su mensaje revolucionario.

Son muy importantes esas tareas porque dentro de ellas la Unión de Jóvenes Comunistas, los jóvenes comunistas no solamente dan. Reciben, y en algunos casos más de lo que dan: adquieren experiencias nuevas, una nueva experiencia del contacto humano, nuevas experiencias de cómo viven nuestros campesinos, de cómo es el trabajo y la vida en los lugares más apartados, de todo lo que hay que hacer para elevar aquellas regiones al mismo nivel que los lugares más habitables del campo y las ciudades. Adquieren experiencia y madurez revolucionarias. Los compañeros que pasan por aquellas tareas de alfabetizar o recoger café, en contacto directo con nuestro pueblo ayudándolo lejos de

sus hogares reciben -puedo afirmarlo- más alma de la que dan, ¡Y la que dan es mucha!

Esta es la forma de educación que mejor cuadra a una juventud que se prepara para el comunismo: la forma de educación en la cual el trabajo pierde la categoría de obsesión que tiene en el mundo capitalista y pasa a ser un grato deber social, que se realiza con alegría, que se realiza al son de cánticos revolucionarios, en medio de la camaradería más fraternal, en medio de contactos humanos que vigorizan a unos y otros, y a todos elevan.

Además, la Unión de Jóvenes Comunistas ha avanzado mucho en su organización. De aquel débil embrión que se formara como apéndice del Ejército Rebelde, a esta organización de hoy, hay una gran diferencia. Por todas partes, en todos los centros de trabajo, en todos los organismos administrativos, en todos los lugares donde puedan ejercer su acción, allí hay jóvenes comunistas y allí están trabajando para la Revolución. El avance organizativo debe ser considerado también como un logro importante de la Unión de Jóvenes Comunistas.

Sin embargo, compañeros, en este camino difícil ha habido muchos problemas, ha habido dificultades grandes, ha habido errores groseros, y no siempre hemos podido superarlos. Es evidente que la Unión de Jóvenes Comunistas, como organismo menor, como hermano menor de las Organizaciones Revolucionarias Integradas, tiene que beber allí de las experiencias de los compañeros que han trabajado más en todas las tareas revolucionarias, y debe escuchar siempre -con respeto- la voz de esa experiencia.

Pero la juventud tiene que crear. Una juventud que no crea es una anomalía, realmente y a la Unión de Jóvenes Comunistas le ha faltado un poco de espíritu creador. Ha sido, a través de su dirigencia, demasiado dócil, demasiado respetuosa y poco decidida a plantearse problemas propios. Hoy se está rompiendo eso. El compañero Joel nos hablaba de las iniciativas de los trabajos en las granjas. Son ejemplos de cómo se empieza a romper la dependencia total -que se convierte en absurda- de un organismo mayor, cómo se empieza a pensar con la propia cabeza.

Pero es que nosotros, y nuestra juventud con todos nosotros, está convaleciente de una enfermedad que, afortunadamente, no fue muy larga, pero que influyó mucho en el retraso del desarrollo de la profundización ideológica de nuestra Revolución. Estamos todos convalescientes de ese mal, llamado sectarismo.

¿A qué condujo el sectarismo? Condujo a la copia mecánica, a los análisis formales, a la separación entre la dirigencia y las masas. Incluso en nuestra Dirección Nacional, y el reflejo directo se produjo aquí, en la Unión de Jóvenes Comunistas. Si nosotros -también desorientados por el fenómeno del sectarismo-- no alcanzábamos a recibir la voz del pueblo, que es la voz más sabia y más orientadora, si no alcanzábamos a recibir las palpaciones del pueblo para poder transformarlas en ideas concretas, en directivas precisas, mal podríamos dar esas directivas a la Unión de Jóvenes Comunistas. Y como la dependencia era absoluta, como la docilidad era muy grande, la Unión de Jóvenes Comunistas navegaba como un pequeño barquito al garete, dependiendo del gran barco: nuestras Organizaciones Revolucionarias, que también éstas marchaban al garete.

Aquí se producían iniciativas pequeñas, que era lo único capaz de producir la Unión de Jóvenes Comunistas, las cuales se transformaban a veces en slogans groseros, en evidentes manifestaciones faltas de profundidad ideológica. El compañero Fidel hizo serias críticas de extremismos y de expresiones, algunas tan conocidas por todos ustedes como: "la ORI es la candela...", "somos socialistas, p' delante y p' delante..." Todas aquellas cosas que criticara Fidel, y que ustedes conocen bien, eran el reflejo del mal que gravaba nuestra Revolución.

Hemos salido de esa etapa. La hemos liquidado totalmente, pero sin embargo, los organismos van siempre un poco más lentamente. Es como un mal que hubiera tenido inconsciente a una persona. Cuando el mal cede, el cerebro recupera la claridad mental, pero todavía los miembros no coordinan bien sus movimientos. Los primeros días después de levantarse del lecho el andar es inseguro y poco a poco se va adquiriendo la nueva seguridad. En ese camino estamos nosotros.

Así debemos definir y analizar objetivamente todos nuestros organismos para seguir limpiando. Saber, para no caerlos, para no tropezar e irnos al suelo; conocer nuestras debilidades para aprender a resolverlas, conocer nuestras flaquezas para liquidarlas y adquirir más fuerza. Esa falta de iniciativa propia se debe al desconocimiento, durante un buen tiempo, de la dialéctica que mueve los organismos de masas y al olvido de que los organismos como la Unión de Jóvenes Comunistas no pueden ser simplemente de dirección, no pueden ser algo que constantemente mande directivas hacia las bases y que no reciba nada de ellas.

Se pensaba que la Unión de Jóvenes Comunistas y todas las organizaciones de Cuba eran organizaciones de una sola línea.

Una sola línea que iba desde la cabeza hacia las bases, pero que no tenía un cable de retorno que trajera la comunicación de las bases. Un doble y constante intercambio de experiencias, de ideas, de directivas, que vienen a ser las más importantes, las que hicieran centrar el trabajo de nuestra juventud.

Al mismo tiempo se podían recoger los puntos en que estuviera más flojo el trabajo, los puntos donde se flaqueara más.

Nosotros vemos todavía cómo los jóvenes, héroes de novelas casi, que pueden entregar su vida cien veces por la Revolución, que se les llama para cualquier tarea concreta y esporádica, y marchan en masa hacia ellas. Sin embargo a veces faltan a su trabajo porque tenían una reunión de la Unión de Jóvenes Comunistas, o porque se acostaron tarde la noche anterior, discutiendo alguna iniciativa de los Jóvenes Comunistas, o simplemente no van al trabajo porque no, sin causa justificada.

Cuando se observa una brigada de trabajo voluntario donde se supone que están los Jóvenes Comunistas en muchos casos no los hay. No hay uno. El dirigente tenía que ir a una reunión, el otro estaba enfermo, el de más allá no se había enterado bien. Y el resultado es que la actitud fundamental, la actitud de vanguardia del pueblo, la actitud de ejemplo viviente que conmueve y lleva adelante a todo el mundo -como hicieron los jóvenes de Playa Girón-, esa actitud no se repite en el trabajo. La seriedad que debe tener la juventud de hoy para afrontar los grandes compromisos - y "el compromiso mayor es la construcción de la sociedad socialista- no se refleja en el trabajo concreto. Hay debilidades grandes y hay que trabajar sobre ellas.

Trabajar organizando, trabajar puntualizando el lugar donde duele, el lugar donde hay debilidades que corregir, y trabajar sobre cada uno de ustedes para poner bien claro en sus conciencias que no puede ser buen comunista aquel que solamente piensa en la Revolución cuando llega el momento del sacrificio, del combate, de la aventura heroica, de lo que se sale de lo vulgar y de lo cotidiano y, sin embargo, en el trabajo es mediocre o menos que mediocre.

¿Cómo puede ser eso, si ustedes reciben ya el nombre de Jóvenes Comunistas, el nombre que nosotros, como organización dirigente, partido dirigente, todavía no tenemos? Ustedes que tienen que construir un futuro en el cual el trabajo será la dignidad máxima del hombre, el trabajo será un deber social, un gusto que se da el hombre, donde el trabajo será creador al máximo y todo el mundo deberá estar interesado en su trabajo y en el de los demás, en el avance de la sociedad, día a día. ¿Cómo puede ser que ustedes que ya hoy tienen ese nombre, desdeñan el trabajo? Ah! hay una falla. Una falla de organización, de esclarecimiento, de trabajo. Una falla además, humana. A todos nosotros -a todos, yo creo- nos gusta mucho más aquello que rompe la monotonía de la vida, aquello que de pronto, una vez cada cierto tiempo, lo hace pensar a uno en su propio valor, en el valor que tiene dentro de la sociedad.

Y me imagino el orgullo de aquellos compañeros que estaban en una "cuatro bocas", por ejemplo, defendiendo su patria de los aviones yanquis, y de pronto a alguien le tocaba la suerte de ver que sus balas alcanzaban un avión enemigo. Evidentemente es el momento más feliz en la vida de un hombre. Eso nunca se olvida. Nunca lo olvidarán los compañeros a los que les tocó vivir esa experiencia.

Pero nosotros tenemos que defender nuestra Revolución, la que estamos haciendo todos los días. Y para poder defenderla, hay que ir construyéndola, fortificándola con ese trabajo que hoy no le gusta a la juventud, o que, por lo menos, considera como el último de sus deberes, porque conserva todavía la mentalidad antigua, la mentalidad proveniente del mundo capitalista, o sea que el trabajo es, sí, un deber, es una necesidad, pero un deber y una necesidad tristes.

¿Por qué ocurre esto? Porque todavía no le hemos dado al trabajo su verdadero sentido. No hemos sido capaces de unir al trabajador con el objeto de su trabajo. Y al mismo tiempo, de impartirle al trabajador conciencia de la importancia que tiene el acto creativo que día a día realiza.

El trabajador y la máquina, el trabajador y el objeto sobre el que se ejerce el trabajo son dos cosas diferentes y antagónicas. Y ahí hay que trabajar, para ir formando nuevas generaciones que tengan el interés máximo en trabajar y sepan encontrar en el trabajo una fuente permanente y constantemente cambiante de nuevas emociones.

Hacer del trabajo algo creador, algo nuevo es quizás el punto más flojo de nuestra Unión de Jóvenes Comunistas. Hoy por eso recalco este punto, y en medio de la alegría de festejar esta fecha aniversario, vuelvo a poner la pequeña gota de amargura para tocar el punto sensible, para llamar a la juventud a que reaccione.

Hoy nos pasó en una asamblea en que se discutía la emulación en el Ministerio. Muchos de ustedes probablemente ya hayan discutido la emulación en sus centros de trabajo y hayan leído un

tremendo papel que está circulando. Pero ¿cuál es el problema de la emulación, compañeros? El problema es que la emulación no puede regirse por papeles que la reglamenten, la ordenen y le den un molde. El reglamento y el molde son necesarios para poder comparar después el trabajo de la gente entusiasta que está emulando.

Cuando dos compañeros empiezan a emular, cada uno en una máquina para construir más, después de un tiempo empiezan a sentir la necesidad de algún reglamento para determinar cuál de los dos produce más en su máquina: de la calidad del producto, de la cantidad, de las horas de trabajo, la forma en que queda la máquina después, cómo la han atendido... Muchas cosas. Pero si en vez de tratarse de dos compañeros que efectivamente emulan y a los cuales nosotros vamos a darles un reglamento, aparece un reglamento para otros dos que están pensando en que llegue la hora para irse a su casa, ¿para qué sirve el reglamento, qué función cumple?

En muchas cosas estamos trabajando con reglamento y haciendo el molde para algo que no existe. El molde tiene que tener un contenido, el reglamento tiene que ser, en estos casos, lo que defina y limite una situación ya creada. El reglamento debiera ser el resultado de la emulación llevada a cabo anárquicamente si quieren, sí, pero entusiasta, desbordante por todos los centros de trabajo de Cuba. Automáticamente surgiría la necesidad de reglamentar, de hacer una emulación con reglamentos.

Así hemos tratado muchos problemas, así hemos sido formales en el tratamiento de muchas cosas. Y cuando en esa asamblea pregunté por que no había estado, o cuántas veces había estado el secretario de los Jóvenes Comunistas, supe que había estado

alguna vez, pocas, y que los Jóvenes Comunistas no habían estado.

Pero en el curso de la asamblea, discutiendo estos problemas y otros, los Jóvenes Comunistas, el núcleo, la Federación de Mujeres y los Comités de Defensa y el Sindicato, naturalmente, se llenaron de entusiasmo. Por lo menos se llenaron de un rescoldo interno, de amargura, de un deseo de mejorar, un deseo de demostrar que eran capaces de hacer aquello que no se ha hecho: mover a la gente. Entonces, de pronto, todos se comprometieron a hacer que el Ministerio completo emulara en todos los niveles, a discutir el reglamento, después de establecer las emulaciones, ya venir dentro de quince días a presentar ya todo un hecho concreto, con todo el Ministerio emulando entre sí.

Ya allí hay movilización. La gente ya ha comprendido y ha sentido internamente -porque cada compañero de esos es un gran compañero- que había algo flojo en su trabajo. Se ha llenado de dignidad herida y ha ido a resolver. Eso es lo que hay que hacer. Acordarse de que el trabajo es lo más importante. Perdónenme si insisto una y otra vez, pero es que sin trabajo no hay nada. Toda la riqueza del mundo, todos los valores que tiene la humanidad, son nada más que trabajo acumulado. Sin eso no puede existir nada. Sin el trabajo extra que se da para crear más excedentes para nuevas fábricas, para nuevas instalaciones sociales el país no avanza, y por más fuertes que sean nuestros ejércitos estaremos siempre con un ritmo lento de crecimiento, y hay que romper eso, romper con todos los viejos errores, manifestarlos a la luz pública, analizarlos en cada lugar, y entonces, corregirlos.

Quiero plantear ahora, compañeros, cuál es mi opinión, la visión

de un dirigente nacional de las ORI, de lo que debe ser un joven comunista, a ver si estamos de acuerdo todos.

Yo creo que lo primero que debe caracterizar a un joven comunista es el honor que siente por ser Joven Comunista. Ese honor que le lleva a mostrar ante todo el mundo su condición de joven comunista, que no lo vuelca en la clandestinidad, que no lo reduce a fórmulas, sino que lo expresa en cada momento, que le sale del espíritu, que tiene interés en demostrarlo porque es su símbolo de orgullo.

Junto a eso, un gran sentido del deber hacia la sociedad que estamos construyendo, con nuestros semejantes como seres humanos y con todos los hombres del mundo. Eso es algo que debe caracterizar al joven comunista. Al lado de eso, una gran sensibilidad ante todos los problemas, gran sensibilidad frente a la injusticia; espíritu inconforme cada vez que surge algo que está mal, lo haya dicho quien lo haya dicho. Plantearse todo lo que no se entienda; discutir y pedir aclaración de lo que no esté claro; declararle la guerra al formalismo, a todos los tipos de formalismo. Estar siempre abierto para recibir las nuevas experiencias, para conformar la gran experiencia de la humanidad, que lleva muchos años avanzando por la senda del socialismo, a las condiciones concretas de nuestro país, a las realidades que existen en Cuba: y pensar -todos y cada uno.- cómo ir cambiando la realidad, cómo ir mejorándola.

El joven comunista debe proponerse ser siempre el primero en todo, luchar por ser el primero, y sentirse molesto cuando en algo ocupa otro lugar. Luchar por mejorar, por ser el primero. Claro que no todos pueden ser el primero, pero sí estar entre los primeros, en el grupo de Vanguardia. Ser un ejemplo vivo, ser el

espejo donde se miren los compañeros que no pertenezcan a las juventudes comunistas, ser el ejemplo donde puedan mirarse los hombres y mujeres de edad más avanzada que han perdido cierto entusiasmo juvenil, que han perdido la fe en la vida y que ante el estímulo del ejemplo reaccionan siempre bien. Esa es otra tarea de los jóvenes comunistas.

Junto a eso, un gran espíritu de sacrificio, un espíritu de sacrificio no solamente para las jornadas heroicas, sino para todo momento. Sacrificarse para ayudar al compañero en las pequeñas tareas, para que pueda así cumplir su trabajo, para que pueda cumplir con su deber en el colegio, en el estudio, para que pueda mejorar de cualquier manera. Estar siempre atenta a toda la masa humana que lo rodea.

Es decir: se plantea a todo joven comunista ser esencialmente humano, ser tan humano que se acerque a lo mejor de lo humano, purificar lo mejor del hombre por medio del trabajo, del estudio, del ejercicio de la solidaridad continuada con el pueblo y con todos los pueblos del mundo, desarrollar al máximo la sensibilidad hasta sentirse angustiado cuando se asesina a un hombre en cualquier rincón del mundo y para sentirse entusiasmado cuando en algún rincón del mundo se alza una nueva bandera de libertad.

El joven comunista no puede estar limitado por las fronteras de un territorio: el joven comunista debe practicar el internacionalismo proletario y sentirlo como cosa propia. Acordarse, como debemos acordarnos nosotros, aspirantes a comunistas aquí en Cuba, que somas un ejemplo real y palpable para toda nuestra América, y más aún que para nuestra América, para otros países del mundo que luchan también en otros

continentes por su libertad, contra el colonialismo, contra el neocolonialismo, contra el imperialismo, contra todas las formas de opresión de los sistemas injustos; acordarse siempre de que somos una antorcha encendida, de que nosotros todos somos el mismo espejo que cada uno de nosotros individualmente es para el pueblo de Cuba, y somos ese espejo para que se miren en él los pueblos de América, los pueblos del mundo oprimido que luchan por su libertad. Y debemos ser dignos de ese ejemplo. En todo momento y a toda hora debemos ser dignos de ese ejemplo.

Eso es lo que nosotros pensamos que debe ser un joven comunista. Y si se nos dijera que somos casi unos románticos, que somos unos idealistas inveterados, que estamos pensando en cosas imposibles, y que no se puede lograr de la masa de un pueblo el que sea casi un arquetipo humano, nosotros tenemos que contestar, una y mil veces que sí, que sí se puede, que estamos en lo cierto, que todo el pueblo puede ir avanzando, ir liquidando las pequeñeces humanas, como se han ido liquidando en Cuba en estos cuatro años de Revolución; ir perfeccionándose como nos perfeccionamos todos día a día, liquidando intransigentemente a todos aquellos que se quedan atrás, que no son capaces de marchar al ritmo que marcha la Revolución Cubana. Tiene que ser así, debe ser así, y así será, compañeros. Será así, porque ustedes son jóvenes comunistas, creadores de la sociedad perfecta, seres humanos destinados a vivir en un mundo nuevo de donde habrá desaparecido definitivamente todo lo caduco, todo lo viejo, todo lo que represente la sociedad cuyas bases acaban de ser destruidas.

Para alcanzar eso hay que trabajar todos los días. Trabajar en el sentido interno de perfeccionamiento, de aumento de los conocimientos, de aumento de la comprensión del mundo que nos

rodea. Inquirir y averiguar y conocer bien el porqué de las cosas y plantearse siempre los grandes problemas de la humanidad como problemas propios.

Así, en un momento dado, en un día cualquiera de años que vienen -después de pasar muchos sacrificios, sí, después de habernos visto quizá muchas veces al borde de la destrucción-, después de haber visto quizá cómo nuestras fábricas son destruidas y de haberlas reconstruido nuevamente, después de asistir al asesinato, a la matanza, de muchos de nosotros y de reconstruir la que sea destruido, al fin de todo esto, un día cualquiera, casi sin darnos cuenta, habremos creado, junto con los otros pueblos del mundo, la sociedad comunista, nuestro ideal.

Compañeros, hablarle a la juventud es una tarea muy grande. Uno se siente en ese momento capaz de transmitir algunas cosas y siente la comprensión de la juventud. Hay muchas cosas que quisiera decir de todos nuestros esfuerzos, nuestros afanes; de cómo, sin embargo, muchos de ellos se rompen ante la realidad diaria y cómo hay que volver a iniciarlos. De los momentos de flaqueza y de cómo el contacto con el pueblo -con los ideales y la pureza del pueblo- nos infunde nuevo fervor revolucionario.

Habría muchas cosas de que hablar. Pero también tenemos que cumplir con nuestros deberes. Y aprovecho para explicarles por qué me despido de ustedes, con toda mala intención si ustedes quieren. Me despido de ustedes, porque voy a cumplir con mi deber de trabajador voluntario a una textilera; allí estamos trabajando desde hace ya algún tiempo. Estamos emulando con la Empresa Consolidada de Hilados y Tejidos Planos que trabaja en otra textilera y estamos emulando con la Junta Central de Planificación, que trabaja en otra textilera.

Quiero decirles, honestamente, que el Ministerio de Industrias va último en la emulación, que tenemos que hacer un esfuerzo mayor, más grande, repetido constantemente, para avanzar, para poder cumplir aquello que nosotros mismos decimos de ser los mejores, de aspirar a ser los mejores, porque nos duele ser los últimos en la emulación socialista.

Sucede, simplemente, que aquí ha ocurrido lo mismo que les ha ocurrido a muchos de ustedes: la emulación es fría, un poco inventada, y no hemos sabido entrar en contacto directo con la masa de trabajadores de la industria. Mañana tendremos una asamblea para discutir esos problemas y para tratar de resolverlos todos, de buscar los puntos de unión, de establecer un lenguaje común de una identidad absoluta entre los trabajadores de esa industria y nosotros los trabajadores del Ministerio. Y después de logrado eso, estoy seguro de que aumentaremos mucho los rendimientos allí y que podremos, por lo menos, luchar honorablemente por los primeros lugares.

En todo caso, en la próxima asamblea el año que viene les contaremos el resultado. Hasta entonces.

Sobre la conciencia comunista y el trabajo voluntario

Ernesto Che Guevara

**[Fragmento de la reunión bimestral
en el Ministerio de Industrias del 21/12/1963.
Se reproduce textualmente de la versión
taquigráfica]**

[...] Entonces nosotros le leímos a los muchachos un párrafo de Marx, pero de eso que se llama el joven Marx, porque Marx en el año '48 cuando joven (30 años tenía en el '48), un poco antes en el '44, había escrito las primeras cosas económicas con una gran ascendencia de la filosofía de Engels [aquí, como en otros pasajes, la versión taquigráfica o la desgrabación de esta exposición oral incurre en un error. Probablemente el Che haya dicho “la filosofía de Hegel” y no “la filosofía de Engels”. Nota de la Cátedra Che Guevara], y el lenguaje de Marx era completamente distinto, como lenguaje, que el lenguaje de *El Capital*, que es lo que nosotros vemos, o el lenguaje de *Las Últimas Obras* [en la desgrabación o en la reconstrucción taquigráfica de la exposición oral figura subrayado como título de un libro, pero no es título de ningún libro de Marx. Nota de la Cátedra Che Guevara], sobre todo *El Capital* que es el que influye más. Marx como especialista económico quería demostrar la inevitabilidad de la llegada del socialismo por vía del desarrollo de las contradicciones económicas, demostrando que todo el desarrollo de la sociedad es un desarrollo que se produce por contradicciones y luchas de clases; llegaba en un momento

dado, a prever el estallido de la última contradicción entre la burguesía y la clase obrera y el establecimiento del socialismo. De ahí pues aquella cosa que escribió en la *Crítica del Programa de Gotha*, en el cual no prevé un período de transición de tipo subdesarrollado como éste que sucedió en la Unión Soviética, cuando Marx escribía de joven, como filósofo combativo, representante de las ideas liberales de la época, escribía en otro lenguaje que quería decir lo mismo, pero que sí iba a otra gente.

Entonces en ese lenguaje habla más del comunismo como un fenómeno consciente, y cómo la necesidad de que fuera consciente para que se pudiera producir, y como el episodio final de la eliminación de lo que llama “la enajenación del hombre”, es decir, la entrega del hombre vendido en forma de fuerza de trabajo, vendido a los explotadores.

Ese párrafo es la explicación de la otra parte. En nuestra posición el comunismo es un fenómeno de conciencia y no solamente un fenómeno de producción; y que no se puede llegar al comunismo por la simple acumulación mecánica de cantidades de productos puestos a disposición del pueblo. Ahí se llegará a algo, naturalmente, de alguna forma especial de socialismo. Eso que está definido por Marx como el comunismo y lo que se aspira en general como comunismo, a eso no se puede llegar si el hombre no es consciente. Es decir, si no tiene una conciencia nueva frente a la sociedad; entonces nosotros tratamos de darle esa conciencia nueva frente a la sociedad; separarnos lo más posible de los estímulos materiales, sin dejar de reconocer los estímulos materiales como necesarios en estos momentos, es decir, no planteamos una situación ilusa, una situación ideal, planteamos la situación en Cuba en el año '63, ahora en el '64, saliendo de una etapa semicolonial, de todos los vicios, de todas las tareas [es probable que en este punto exista un error de la desgrabación o en la versión taquigráfica y que el Che haya dicho

“taras”, en lugar de “tareas”. Nota de la Cátedra Che Guevara] que nos deja el capitalismo, con la misma gente, con todos nosotros con mentalidad capitalista, hace unos años pensando siempre cuánto íbamos a ganar, cómo íbamos a hacer para tener la casita, el yate, o la comida en muchos casos, eso dependía de cómo estuviera cada uno, el médico, el ingeniero, todo era así. Con toda esa gente, con los obreros, con todas las taras que también se crean en la lucha económica por mantener un salario frente a las condiciones de vida que se van agravando, nosotros tenemos que construir el socialismo. Entonces no podemos partir de una situación ideal y decir: “ahora suprimimos el interés material”, de ninguna manera.

Nosotros tenemos que reconocerlo, pero tenemos que reconocerlo como un mal y eso es uno de los puntos fundamentales en que nosotros divergimos de la concepción llamada “Estímulo Económico” del Cálculo Económico. Es decir, allá se habla de la palanca del interés material y nosotros aquí hablamos del interés moral como cosa básica y el interés material como mal reconocido. Por eso nosotros, al hacer las normas de trabajo, establecimos eso que hemos llamado en forma un poco ridícula “desestímulo material” pero que tiene un sentido, es decir, que el estímulo material nosotros lo reconocemos como negativo, entonces atacamos lo negativo, es decir, atacamos el que el hombre sea capaz de ganar un salario, estar frente a un trabajo, recibir ese salario y no cumplir con esa tarea, entonces aplicamos la norma desestimulándolo, no pagándole lo que no cumpla; y en cierta medida lo estimulamos, pero para que llegue el estímulo a convertirse en un estímulo de capacitación; es necesaria esa etapa prevista de una capacitación para pasar a un nivel superior. Esa es la tarea en cuanto a la capacitación individual de tipo mecánico, es decir, a la toma de conciencia de tipo mecánico. En cuanto a la toma de conciencia de tipo

dinámico que nosotros debemos hacer, una de las fundamentales es el trabajo voluntario. Los efectos económicos del trabajo voluntario no deben medirse por los efectos económicos de la cantidad de horas que trabajó de más el equipo del Ministerio de tal o más cual lado sino por la cantidad de horas extras, horas fuera de su trabajo para dedicarse a la producción, y que de esa forma se produce aquello que una vez habíamos hablado: la “compulsión moral” y vaya más gente uniéndose a este tipo de emulación socialista. [...]

Sobre la teoría marxista y la necesidad de la formación política

Ernesto Che Guevara

**[Fragmento de la reunión bimestral
en el Ministerio de Industrias del 22/2/1964.
Se reproduce textualmente de la versión
taquigráfica]**

[...] Son cosas que hay que saber, porque son cosas elementales y estamos construyendo el socialismo. Caballeros, hay una cuestión que tenemos que entender, nosotros no podemos ser hijos de la práctica absoluta, hay una teoría; que nosotros tengamos algunas fallas, algunos motivos de discusión de algunos aspectos de la teoría, bueno, pues perfecto, para poder hacer eso hay que conocer aunque sea un poquito de teoría, ahora inventar la teoría totalmente a base de la acción; solamente eso, es un disparate, con eso no se llega a nada y hay una teoría elaborada por gente que han tenido una capacidad realmente asombrosa, porque la capacidad que tuvo Marx para desentrañar las relaciones de producción es algo realmente admirable, casi inconcebible en aquella época; y la capacidad de Lenin para sistematizar todo eso, para llevarlo a la práctica, es algo también de una altura enorme y después se ha seguido una cantidad de años trabajando con mucha gente, muy honesta y muy trabajadora, profundizando en estos problemas, o sea hay todo un montón de teorías. Que uno no esté de acuerdo con un aspecto u otro de la teoría bien, eso es

a parte, pero no puede no estar de acuerdo sobre la base de la propia teoría y sobre la base de admitir no simplemente el hecho aquí de que se va a aprender todo lo que es necesario en el trabajo; hay toda una serie de guías...eso hay que hacerlo...el estudio político de este tipo es algo que hay que hacerlo. No es para convertirse en filósofo ni convertirse en grandes economistas pero sí para tener los conocimientos básicos [...].

Polémicas en un viaje a Moscú

Ernesto Che Guevara

**[Fragmento de la reunión bimestral
en el Ministerio de Industrias del 5/12/1964.
Se reproduce textualmente de la versión
taquigráfica]**

[...] En Moscú tuve una reunión con todos los estudiantes, entonces sale por allí uno y me hace las tres preguntas de rigor: La ley del valor en el socialismo; la autogestión...

Unas preguntas para contestar porque era una información general, pero ellos están al tanto de todas las cosas de Cuba y entonces más o menos era una cosa de preguntas y respuestas. Entonces les dije: Bueno, esto es un problema ya de tipo muy específico, no vamos a discutir aquí (había una serie de compañeros soviéticos), plantear los problemas ahí. Entonces los invité a la Embajada. Ahora, bueno, vamos a ver los economistas. En seguida se ofrecieron una serie de voluntarios de automatización, en resumidas cuentas, se me juntaron como 50. Yo fui dispuesto a dar una tremendisima batalla contra el sistema de autogestión. Bueno, yo nunca había tenido un auditorio de ese tipo de descarga más atento, más preocupado y que más rápido entendió las razones mías. ¿Ustedes saben por qué? Porque estaban ahí, y porque muchas de las cosas que yo las digo [aquí el Che hace referencia a sus críticas al mercado dentro del socialismo y a sus repercusiones negativas sobre la conciencia. Nota de la Cátedra Che Guevara], y que las digo aquí en forma

teórica porque no las sé, ellos sí las saben. Las saben porque están ahí, van al médico, cuando van al restaurante, van al restaurante, cuando van a comprar algo a las tiendas van a las tiendas y entonces pasan hoy en la Unión Soviética cosas increíbles.

Entonces esa ligazón que tú dices [el Che se dirige a un compañero que habló en la reunión antes que él, pero en la versión taquigráfica no se especifica su nombre. Nota de la Cátedra Che Guevara], de la autogestión entre la masa, es mentira. En la autogestión lo que hay es una valoración del hombre por lo que rinde, que eso el capitalismo lo hace perfectamente, perfectísimamente, pero tampoco hay ninguna ligazón entre la masa y el dirigente, ninguna. Es decir, que si nosotros tenemos aquí defectos que estábamos anotando para corregirlos, ese defecto no se corrige con el método de darle un peso más a aquel que dé esto o un peso más a aquel que dé aquello, de ninguna manera.

Y aquella gente planteó cosas interesantísimas, salvo uno que hizo una intervención defendiendo los puntos de vista tradicionales. Todo el mundo intervenía y hacían preguntas realmente interesantes sobre una serie de problemas de eso que uno plantea que ustedes más o menos conocen.

De manera que es allí, precisamente en la Unión Soviética, donde se pudo precisar más claramente. ¿Quiere decir eso [Guevara hace referencia a las acusaciones. Nota de la Cátedra Che Guevara] de revisionismo hasta trotskismo pasando por el medio? Bueno, cuando empezamos nosotros [el Che se refiere con este “nosotros” a la revolución cubana. Nota de la Cátedra Che Guevara.] a plantearnos estas cosas, no sé si aquí queda algún sobreviviente de aquella época [el Che hace

referencia a la época del sectarismo, encabezado en Cuba por la fracción prosoviética y ultraortodoxa de Aníbal Escalante. Nota de la Cátedra Che Guevara]. Pues decían: “está revisando”, “esto hay que preguntárselo al Partido”, “porque esto está feo”. Ahí [este “ahí” hace referencia al debate en Moscú. Nota de la Cátedra Che Guevara] es donde se empezó a plantear, claro, era una cosa violenta. La *Biblia*, que es el *Manual*, porque desgraciadamente la *Biblia* no es *El Capital* aquí, sino, es el *Manual*. De pronto estaba impugnado en algunos puntos y otra serie de cosas peligrosamente capitalistas, entonces de ahí surge el asunto de [habría que agregar “la acusación de”. Nota de la Cátedra Che Guevara] revisionismo. El trotskismo surge por dos lados (que es el que menos gracia me hace) por el lado de los trotskistas que dicen que hay una serie de cosas que Trotsky dijo. Lo único que creo es una cosa, que nosotros tenemos que tener la suficiente capacidad como para destruir todas las opiniones contrarias sobre el argumento o si no dejar que las opiniones se expresen. Opinión que haya que destruirla a palos es opinión que nos lleva ventaja a nosotros. Eso es un problema que siempre debemos hacer. No es posible destruir las opiniones a palos y precisamente es lo que mata todo el desarrollo, el desarrollo libre de la inteligencia. Ahora, sí está claro que del pensamiento de Trotsky se puedan sacar una serie de cosas. Yo creo que las cosas fundamentales en que Trotsky se basaba estaban erróneas, que su actuación posterior fue una actuación errónea e incluso oscura en su última época. Y que los trotskistas no han aportado nada al movimiento revolucionario en ningún lado y donde hicieron más, que fue en Perú, en definitiva fracasaron porque los métodos son malos. Y aquel compañero, Hugo Blanco [dirigente de las ligas campesinas de Perú, de orientación trotskista. Nota de la Cátedra Che Guevara], personalmente un hombre sacrificado, como parte

de una serie de ideas erróneas, pues va a un fracaso necesariamente.

Los trotskistas lo plantean desde ese punto de vista y entonces toda una serie de gente que murmuran del trotskismo. Creo que en esto hay una implicación política que no se refiere solamente a la actitud que uno toma frente a los problemas, tales como el Sistema Presupuestario, sino que como hay una bronca encendida ahí, muy violenta, muy amarga, y como todas las broncas de este tipo poco flexible, poco generoso en el reconocimiento de las opiniones ajenas. Y en toda una serie de aspectos yo he expresado opiniones que pueden estar más cerca del lado chino; en la guerra de guerrillas, en la guerra del pueblo, en el desarrollo de todas esas cosas, el trabajo voluntario, el estar contra el estímulo material directo como palanca, todas esa serie de cosas que también plantean los chinos y como a mí me identifican con el Sistema Presupuestario también lo del trotskismo surge mezclado. Dicen que los chinos también son “fraccionalistas y trotskistas” y a mí me meten el “San Benito”.

Habla un compañero: (inaudible)

Comandante Guevara: Ya nosotros no discutimos el Sistema Presupuestario. Además yo en un viaje represento al gobierno y soy disciplinado y represento la opinión estricta del gobierno, entonces tendrían que calificar de trotskista al gobierno; es imposible.

Ahora, yo quisiera decir otra cosita que vi, varias cosas que he visto que son importantes para que todos mediten un poco, porque el problema aquí es que nosotros somos demasiados ignorantes individualmente, cada uno de nosotros, para poder

elaborar toda una teoría sólida. Y además en general la gente inteligente y sabia tampoco elabora teorías sólidas y menos en estos momentos del mundo. Pero particularmente el grupo de nosotros, más o menos estudia, se preocupa. Entonces hay que ayudarse, ustedes debían ayudar más, debían de pensar, colaborar, leer todas las cosas fundamentales, todas las que estén al alcance de todos.

Por ejemplo, hay un artículo que se debía de distribuir entre ustedes; vamos a pedirle a Riera que lo distribuya. No se puede publicar por la línea que nosotros tenemos de neutralidad absoluta, de no mezclarnos en nada que sea sobre la polémica chino-soviética. Es un artículo de Sweezy [el Che hace referencia al economista de la izquierda norteamericana Paul Sweezy, uno de los impulsores de la célebre revista marxista *Monthly Review*. Nota de la Cátedra Che Guevara], en el cual analiza una de las cartas chinas donde pretenden demostrar que Yugoslavia es un país capitalista. Entonces Sweezy demuestra el dogmatismo chino en esa carta, es decir, en ese artículo, y después de mostrarlo bien hasta la saciedad, entonces dice que Yugoslavia es un país que va al capitalismo. ¿Por qué? Porque en Yugoslavia funciona la ley del valor, y cada día funciona más. Y, por ejemplo, aquella cosa tan interesante, yo no sé si ustedes siguen bien la política internacional, pero aquella cosa tan interesante que el compañero Jruschov [Nikita Jruschov era por entonces primer ministro de la Unión Soviética. Nota de la Cátedra Che Guevara] había dicho en Yugoslavia, que incluso mandó gente a estudiar y qué se yo. Pues eso que él vio en Yugoslavia y que le pareció tan interesante, en Estados Unidos está mucho más desarrollado porque es capitalista. Entonces, ¿qué es lo que pasa? Hay una serie de problemas de esos que son sumamente interesantes y que hay que

estudiarlos a fondo y leer muchas cosas para ir dándose cuenta de los problemas.

Miren, yo tuve allí en Moscú varias broncas, broncas de tipo científico, digamos, en un Instituto de matemáticas aplicadas a la economía, y nos da así a una serie de estudios interesantísimos. Estaban trabajando allí gente seria, gente muy profunda como todos los soviéticos que tienen una fuerza, una capacidad técnica tremenda. Sin embargo, la discusión la empezamos con los precios, tuvimos que dejar el problema de los precios porque por ahí no podíamos llegar a ningún lado. Seguimos discutiendo y en una de esas me preguntan si conozco un sistema que se está probando en una fábrica de la Unión Soviética, en una empresa soviética, que trabaja en relación directa con el público. Tiene su surtido de acuerdo con las exigencias del público que también (inaudible) cuando la calidad es mala y la rentabilidad está de acuerdo con las ventas que hagan, en fin de acuerdo también con la calidad del producto, o sea, un surtido dado por el público. Entonces me pregunta: ¿usted conoce ese sistema? Realmente yo ya estaba un poquito, es decir, les dije: “Yo ese sistema no lo conozco aquí en la Unión Soviética, pero yo lo conozco muy bien. En Cuba había mucho de eso y en el capitalismo hay mucho de eso, y eso es capitalismo puro. Porque sencillamente tenemos una empresa que vaya y venga y haga su surtido de acuerdo con lo que el público pide y tenga una rentabilidad de acuerdo con la gestión que esa empresa haga en relación con el público, eso no es ningún secreto, el capitalismo hace eso. El único problema que hay es que cuando eso se traslada de una fábrica a todo el conjunto de la sociedad, se crea la anarquía de la producción y viene la crisis, y después tiene que venir el socialismo de nuevo”.

Y quería decir otro puntico, esto sucede en algunos lugares en la Unión Soviética en puntos muy específicos y por supuesto esto no quiere significar de ninguna manera que uno vaya a estar de acuerdo en una afirmación de que en la Unión Soviética haya capitalismo. Lo único es la indicación de algunas aclaraciones que se producen y yo creo que se producen porque la teoría está fallando. Y está fallando la teoría porque se olvidan que existió Marx y toda una época anterior y se basan nada más, digamos, en Lenin y una parte de Lenin. Lenin del año '20 en adelante y esos son pocos años de Lenin, porque Lenin vivió muchos años y estudió mucho. Yo una vez les decía a ustedes de los tres Lenin, y ahora hay una bronca que no son tres Lenin, que son dos Lenin. Evidentemente, de *El Estado y la revolución* y del *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, al Lenin (inaudible) [probablemente el Che haya dicho “de la NEP-Nueva Política Económica”. Nota de la Cátedra Che Guevara]- y de toda esa época, hay un abismo. Ahora, se tomó esa última época nada más y entonces se han tomado como verdades cosas que teóricamente no son verdades, que fueron impuestas por la práctica, pero que habría que revisar esa práctica y estudiar además, como yo les decía, la economía política del período de transición, que es un período nuevo.

Ahora, frente a todos esos fracasos que han ocurrido, ¿cuál ha sido la reacción? No ir a las fuentes a ver dónde están los errores, sino tratar...ahí en Moscú empleaba [habría que agregar “el ejemplo de”. Nota de la Cátedra Che Guevara] el cine y un avioncito, que creo que es bastante justo. En un momento dado el avión, el aviador se da cuenta que ha perdido el rumbo, está totalmente perdido. Este aviador en vez de volver a su punto de destino para tomar un punto verdadero, está corrigiendo el rumbo ahí donde se dio cuenta que lo había perdido, pero el que

él se haya dado cuenta que lo había perdido en esos momentos no quiere decir que es allí donde lo perdió. Y de esto es de donde parte toda una serie de aberraciones. ¿Aberraciones que se producen en qué? Bueno, ustedes van a ver. En Yugoslavia hay la ley del valor; en Yugoslavia se cierran fábricas por incosteables; en Yugoslavia hay delegados de Suiza y Holanda que buscan mano de obra ociosa y se la llevan a su país a trabajar en qué condiciones, en las condiciones de un país imperialista con la mano de obra extranjera, donde hay toda una serie de reglamentos y regulaciones para que sea la última cosa. Ahí van esos compañeros yugoslavos a trabajar como agricultores o como obreros a esos países donde escasea la mano de obra y expuestos por supuesto a quedar en cualquier momento en la calle. Prácticamente son, en ese sentido, portorriqueños en Estados Unidos.

Ahora, eso sucede en Yugoslavia. En Polonia, se va por el camino yugoslavo, claro, se retira toda una serie de colectivización, se vuelve a la propiedad privada de la tierra, se establecen toda una serie de sistemas cambiarios especiales, se tiene contacto con los Estados Unidos.

En Checoslovaquia y en Alemania ya se empieza a estudiar también el sistema yugoslavo para aplicarlo. Entonces tenemos que ya hay una serie de países que están todos cambiando de rumbo, ¿frente a qué? Frente a una realidad que no se puede desconocer, y es que, a pesar de que no se diga, el bloque occidental de países europeos está avanzando a ritmos superiores al bloque de la democracia popular. ¿Por qué? Ahí, en vez de ir al fondo de ese por qué, que hubiera de resolver el problema, se ha dado una respuesta superficial y entonces se trata el mercado (inaudible) reforzar el mercado, empezar la ley del

valor, reforzar el estímulo material. Todo el mundo, todo lo que sea estímulo material... todos los directores ganan cada vez más. Hay que ver el último proyecto de la RDA [República Democrática Alemana, la ex Alemania del Este. Nota de la Cátedra Che Guevara], la importancia que tiene la gestión del director, es decir, en la retribución la gestión del director. Todo eso está sucediendo por fallas de principios que no son suficientemente analizadas. Por eso insisto tanto en esto y ya no hablo más. [...]

El Che Guevara y la filosofía de la praxis ⁽¹⁾

Néstor Kohan

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

¹ La primera versión de este texto nació originariamente a fines de 1992, como ponencia leída en diciembre de ese año en un encuentro de filosofía en La Paz, Bolivia. Una breve síntesis fue allí publicada en el suplemento cultural del periódico *Presencia* (La Paz, 24/1/1993) bajo el título “El papel del hombre en la filosofía de la praxis”. Luego de haber sido reelaborado más de una vez, el ensayo fue publicado en Argentina en la revista *América Libre* (Nº11, 1997), en Cuba en *Debates Americanos* (Nº3, 1997) y en México en *Dialéctica* (Año 22, Nº31, 1998). Luego fue incorporado al libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder* (Buenos Aires, Nuestra América, 2005).

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, desligados de su proyecto, y a los cuales 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- privilegia invariablemente 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 reivindican folklóricamente como figura inofensiva y tranquilizadora para aplacar conciencias a través de toda una serie de fantasías compensatorias 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 pensadores y dirigentes antiburocráticos, aunque no los analicemos en este libro-intentaremos señalar ciertos núcleos conceptuales de su pensamiento teórico. Apenas fragmentos de un estudio sistemático que sigue aun pendiente para las nuevas generaciones.

Humanismo y Antihumanismo teórico

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 "antihistoricista". 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, Althusser incluía sugestivamente a: (a) Rosa Luxemburg y Franz Mehring; (b) Bogdanov y el 'Prolekt' (Cultura Proletaria), (c) György Lukács y Karl Korsch; (d) "la oposición obrera" (es decir León Trotsky y su corriente), (e) Antonio Gramsci; y finalmente (f) "los pueblos del Tercer Mundo" que realizan "combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista"².

² 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.

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 filosófica crítica y antidogmática, Lukács, Korsch y Gramsci -pero no sólo ellos- 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, indudablemente la categoría dialéctica de praxis había ocupado un lugar central, tanto en *Historia y conciencia de clase* como en los *Cuadernos de la cárcel* (aunque este reconocimiento indubitable no implique, de ningún modo, construir un nuevo "panteón", ahora heterodoxo, para reemplazar al ortodoxo del stalinismo).

En América Latina, 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. 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 Lukács y Korsch en castellano e intentaban fundamentar, en la revista y en sus planes de estudio, una lectura historicista del marxismo. Mientras tanto, 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 cubana³.

Entonces, no es muy difícil coincidir con el diagnóstico de aquella caracterización althusseriana, aunque desde una perspectiva diametralmente opuesta (sin por ello construir -insistimos- un nuevo "panteón" invertido). Efectivamente, el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis,

³ 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.

cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes⁴.

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 Comunista* 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 universitarios⁵. En

⁴ Cfr. Fernando Martínez Heredia: *El Che y el socialismo*. Bs.As., Dialéctica, 1992. p.12,60,69 y 140; y Michael Löwy: *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).

⁵ 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.

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?", redactado en abril de 1954, a partir de la categoría de imperialismo el joven Guevara analiza los métodos de la burguesía norteamericana para compensar la plusvalía extraída a su proletariado.

En abril de 1956, también le dice a su padre: "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 itos". 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

Cfr. también Carlos Tablada: "La creatividad en el pensamiento económico del Che" en *Cuba Socialista* N°39, mayo-junio de 1989.p. 66-70. Algunos pequeños fragmentos han sido recientemente reproducidos en la antología *América latina, despertar de un continente*. Australia, Ocean Press, 2003 [Véase nuestra presentación "Los inéditos del Che Guevara", incluido en la segunda parte de este volumen].

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". Agrega: "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.,etc⁶.

Un gran aliciente para su inicial acercamiento al marxismo teórico se produce en Guatemala en 1954, en la biblioteca de la que sería su mujer Hilda Gadea. 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 y luego de Siglo XXI- 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, sugerentemente, en la casa del comunista peruano Hugo Pesce, uno de los dos delegados mariateguianos a la conferencia comunista de Buenos Aires de 1929. Le dice entonces en una carta (fecha en mayo de 1952) a su amiga Tita Infante: "Afortunadamente encontramos en Lima, junto con un maestro de

⁶ Cfr.E. Guevara Lynch: *...Aquí va un soldado de América*. Bs.As., Planeta, 1990.

la lepra un espíritu comprensivo como es el Dr. Hugo Pesce, que ha solucionado la mayoría de nuestros problemas más apremiantes (\$\$,&&,etc). De paso le diré que las ideas de este señor se parecen mucho a las tuyas [Tita era militante comunista en Buenos Aires] pero no es tan romántico como usted". Es sumamente probable que en ese momento haya tomado contacto directo con la obra de José Carlos Mariátegui, padre intelectual de Pesce.

Por este último Guevara continuó sintiendo una gran estima aun después de triunfar la revolución en Cuba. No casualmente, le dedica su libro *Guerra de guerrillas* en 1962 con la siguiente dedicatoria: "Al Doctor Hugo Pesce, que provocara, sin saberlo quizás, un gran cambio en mi actitud frente a la vida y la sociedad, con el entusiasmo aventurero de siempre, pero encaminado a fines más armónicos con las necesidades de América. Fraternalmente Che Guevara". En ese "gran cambio" que le provocó el encuentro juvenil -médico y político- con Pesce, ¿habrá tenido algo que ver Mariátegui? Creemos que el antimperialismo visceral del Che -que no separa socialismo de liberación nacional- mantiene una filiación directa con aquellas proposiciones herejes que Mariátegui había enviado a Buenos Aires en 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, Guevara contaba ya con todo un capital simbólico acumulado en la lectura de algunas de las principales obras marxianas y también de Engels y 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 biografías⁷.

⁷ Para un estudio exhaustivo de las veintiseis biografías sobre el Che (escritas hasta el año 1989, pues en 1997 se publicaron muchísimas más...) 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

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 jueves en el mismo horario, leía y

sobre América (CEA),1989.Tomo I.p.29-110. A los treinta años de la caída del Che (1997) 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. Aunque ésta soslaye el aporte teórico de Guevara -le dedica sólo una página de las casi 900 al debate sobre el valor- privilegiando el aspecto biográfico.

estudiaba colectivamente *El Capital*⁸. En esa época llega también a Cuba el profesor de economía política marxista Anastasio Mansilla⁹. 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.

En estos años descubre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx y, posiblemente, vuelve a leer la obra de Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario*¹⁰, 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 nuevo, completo, integral y total", como categoría central en el marxismo.

Si Mariátegui fue sin duda el antecesor ideológico y político del Che en su impulso antimperialista 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. Es indudable que *Humanismo burgués y humanismo proletario*, es una de las fuentes directas del rescate que el Che hace del "hombre nuevo", del "hombre

⁸ Cfr. Entrevista de Yvette Villaescusa a Miguel Figueras. En *Granma Internacional*, 11/X/1992, p.3.

⁹ Ver "Che Guevara lector de *El Capital*" [Incorporado en la segunda parte de este volumen].

¹⁰ De Ponce se publican en Cuba durante esos años dos libros: *Educación y lucha de clases* [Prólogo cubano s/firma, p.I-XI]. La Habana, Imprenta Nacional de Cuba-Ministerio de Educación, 1961 y *Humanismo burgués y humanismo proletario* [Prólogo de Juan Marinello, p.7-30]. La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962.

completo", del "hombre total"¹¹. También es sumamente llamativo el paralelo entre la crítica de Guevara al burocratismo -por su culto a la rutina gris- y la prédica vitalista y juvenilista de *El hombre mediocre* de José Ingenieros, otra de las fuentes de "la hermandad de Ariel" tan presente en el ideario latinoamericanista de la Reforma Universitaria. En el *Diccionario de filosofía* que el Che comenzó a redactar en forma manuscrita a los 17 años (esos materiales se encuentran hoy en el archivo del Centro Che Guevara de La Habana), varias páginas están dedicadas a Ingenieros.

No debemos olvidar que la influencia de Ingenieros no sólo impregnó la formación ideológica del joven Guevara en la Argentina.

Su eco también fue enorme en el ideario antimperialista de las distintas generaciones que antecedieron y confluyeron en la revolución cubana de 1959. Este fenómeno tiene lugar ya desde la década del '20, cuando Ingenieros se encuentra personalmente en La Habana -a su regreso de México en 1925- con Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena y Gustavo Aldereguía, tres de las

¹¹ Ernesto Guevara había leído este trabajo de Ponce largamente antes de conocer a Fidel. Por ejemplo, Carlos Infante, hermano de Tita Infante, la gran amiga de juventud del Che, señala: "Ella era afiliada a la juventud comunista de la Facultad de Medicina de Bs.As., no así Ernesto, que era un joven muy independiente. Acostumbraban a tomar una hora para intercambiar opiniones y yo intervenía, discutíamos apasionadamente. Ellos discutían sobre marxismo, sectarismo, acerca de la falta de flexibilidad y elasticidad de la juventud comunista argentina. Tita no era sectaria, estaba mucho más cerca del pensamiento de él [...] **Tita le dio a leer a Aníbal Ponce** [...] Hay tres libros de Aníbal Ponce que leyeron ambos: *Educación y lucha de clases*, *Humanismo burgués y humanismo proletario* y *El viento en el mundo*. Estoy seguro que leyeron *Ambición y angustia de una adolescente*, porque eran estudiosos y éste es un trabajo psiquiátrico muy interesante de Aníbal Ponce". Cfr. En Adys Cupull y Froilán González: *Cálida presencia. La amistad del Che y Tita Infante a través de sus cartas*. Rosario, Ameghino, 1997.p.16.

principales cabezas revolucionarias de la Cuba de aquellos años. Más tarde, al morir Ingenieros, Martínez Villena -líder del comunismo cubano tras el asesinato de Mella en México- escribe "Con motivo de la muerte de José Ingenieros" cuestionando la impugnación que de él había hecho entonces Jorge Mañach. Incluso el futuro canciller de la revolución cubana Raúl Roa, miembro de la Liga Antimperialista y la Universidad Popular José Martí a fines de los '20, del Ala Izquierda Estudiantil durante los '30 y uno de los principales impulsores del antimperialismo cubano en años posteriores -al punto que su obra constituye una de las primeras lecturas marxistas del joven Fidel Castro en tiempos de estudiante-, señalaba a Ingenieros, junto con Mariátegui, como uno de sus principales maestros¹².

Y si de herencia cultural latinoamericana se trata, no debemos olvidar que de jovencito, en la provincia de Córdoba, durante 1943-45, el joven Ernesto 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 Ingenieros, Mariátegui, Mella, D.Roca 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 económico-filosóficos de 1844* y sin proponérselo, el Che se instala abruptamente en la discusión mundial sobre la filosofía del marxismo y sobre la "cuestión de la alienación", incentivada entonces por las

¹² Cfr. nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada.

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, incluidos argentinos y argentinas, con quienes discutía distintas estrategias de lucha.

La crítica 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 Lukács 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"¹³.

Es evidente que, como en la primera Tesis del Marx de 1845, Guevara está criticando tanto al viejo espiritualismo cuyas

¹³ Cfr. E. 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.

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 al 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".

Guevara no explicita todos sus presupuestos filosóficos ni abandona el lenguaje y la terminología usualmente empleada en la literatura marxista de la época. Por ejemplo, aunque critica el DIAMAT, sigue utilizando el término "materialismo dialéctico". 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. Ésta 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 a la dimensión subjetiva 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, Trotsky y Rosa Luxemburg 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, planteaba el siguiente interrogante: "¿Cómo se puede producir en un país colonizado por el imperialismo, sin ningún desarrollo de sus industrias básicas, en una situación de monoprodutor, dependiente de un solo mercado, el tránsito al socialismo?". Para responderle, en "La planificación socialista, su significado", Guevara cuestionaba abiertamente 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 "el materialismo histórico", tal como era recitado en los manuales de la vulgata, de la época de consolidación y expansión de esa teoría.

Por eso, señalar el paralelo con la ruptura teórica producida por Lenin y los bolcheviques, no es arbitrario. Ambos deben remar contra la corriente supuestamente "ortodoxa" de sus tiempos. Recordemos que como el Che Guevara hizo con la cubana, en Italia el joven Gramsci había caracterizado 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, en el Perú José Carlos Mariátegui había sostenido 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 y de ofensiva.

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".

La revolución cubana resultaba una herejía en toda la línea, si se analizaba 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-.

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 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". 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 momificado.

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 científicista 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 lograr- 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 latinoamericana, 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. Será puntualmente retomada en agosto de 1967 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, la fundamental. Pero tenía un correlato en 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 conscientemente 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/IX/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"¹⁴.

¹⁴ 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*, Obra citada, p.252 y, más recientemente, en Che Guevara [y otros]: *El gran debate. Sobre la economía en Cuba*. Australia, Ocean Press, 2003.

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 significa 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 consciente 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 construida desde una lectura sesgada de los escritos de Marx.

Desde ese 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). Hizo lo mismo con artículos 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" para el desarrollo de las fuerzas productivas caían fuera de la racionalidad histórica.

Esa visión unilateral sobre el marxismo desconoció los trabajos maduros de Marx. Aquellos donde Marx 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-. Tampoco figuran en los cursos de formación política para los jóvenes militantes.

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 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 hicieran Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o de las nacionalidades inadmisibles hoy"¹⁵. No olvidemos tampoco que junto a esta observación, el Che defiende la cientificidad 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.

La gran tarea consiste en pensar 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"-. Comprender 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

¹⁵Cfr. Che Guevara: "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana". En *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1970. Tomo II.p.93-94. (Reeditado por Editorial de Ciencias Sociales en 1991).

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"¹⁶.

El latinoamericanismo del Che no es entonces una muestra de folklore o liturgia populista. Ni tampoco una búsqueda turística del exotismo "típico", tan bastardeado en los tours del imperio. Tiene 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 expresa 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/VIII/1968). También en el "Mensaje a la Tricontinental", 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", el Che se preguntaba: "¿Está o no aislado el Vietnam, haciendo equilibrios peligrosos entre las dos potencias en pugna?".

No olvidemos que la vulgata sustentada en una interpretación unilateral de *El Manifiesto Comunista* 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, 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, realizada 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

¹⁶Cfr. Che Guevara: "La influencia de la revolución cubana en la América Latina". En *Obras*. Tomo II. p.492.

investigación artística¹⁷. 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.

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 presuponía 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

¹⁷Cfr. "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.

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", 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 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"¹⁸.

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, 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 burocráticos del Este trataron los

¹⁸Cfr. Guevara: "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria". Entrevista concedida a *Express*. Obra Citada. p.243.

problemas de la moral revolucionaria y los de la hegemonía le otorgan 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 advertencias iniciales 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 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, Mc Donalds y Beberly Hills. Más allá está "el enemigo", aquellos "chicos malos" contra los cuales peleaba el Pato Donald hace treinta años 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.

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 sino porque había utilizado las herramientas metodológicas del marxismo de manera creadora, sin los moldes de la cristalización 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*"¹⁹. Es decir que en su óptica la problemática filosófica del

¹⁹ Cfr. Guevara: "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento". En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra

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 que Louis Althusser le dirige en *Para leer El Capital*. Sí, Althusser sabía de qué se trataba.

citada.p.270. Véase, en el mismo sentido, la exposición del Che en el Ministerio de Industrias correspondiente al 21/XII/1963, fragmento reproducido como bibliografía seleccionada bajo el título "Sobre la conciencia comunista y el trabajo voluntario" en nuestra *Introducción al Pensamiento Marxista*. Bs.As., La Rosa Blindada-Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003.

¿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". 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. Así se comprende, también, 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. En su opinión, estos mecanismos terminarán a la larga 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.

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 planteo²⁰. Para Althusser, la teoría social no puede reposar en el concepto teórico de "los hombres" o

²⁰ Cfr. Louis Althusser: *Para leer El Capital*. Obra Citada. p.131.

del sujeto, pues eso equivaldría a idealismo. Las versiones menos refinadas de los antiguos manuales soviéticos y sus 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 cientificidad 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 luchando ininterrumpidamente contra su herencia. Herencia que no siempre está afuera sino también dentro de todos nosotros.

La teoría 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 si se tratara de 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 político 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.

Aparentemente surgida 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). Éste estaba centrado en la planificación racional y regulación a priori de la producción y distribución social, el antiburocratismo y la separación entre el partido y la administración económica. También se apoyaba en 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. 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 constituyen 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 presupone regulación, control y equilibrio apriori, es decir, dirigidos consciente y racionalmente²¹. En la teoría marxista del valor, los términos "a priori" y "a posteriori" remiten 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", escribe 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

²¹ Como parte de esa regulación apriori se encuentran los precios. Éstos no debían convertirse en la transición socialista simplemente en la expresión monetaria del valor de las mercancías. Por el contrario, el Che pensaba que la planificación racional podía modificarlos para privilegiar determinadas ramas productivas sobre otras -en función de las necesidades sociales-, violando la ley del valor, aunque siempre teniendo en cuenta los equilibrios globales. Uno de sus colaboradores en el Ministerio de Industrias nos contaba: "Al respecto el Che tenía un chiste sumamente ilustrativo: cuando todo el mundo fuera comunista habría que mantener capitalista a Andorra... para así saber cuales eran los precios reales". Conversación [no grabada] con Enrique Oltuski. La Habana, 11/II/1999.

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 fracaso en ese sentido de la URSS, hoy este "socialismo con mercado" es reivindicado como bandera de "renovación antidogmática" del marxismo por importantes sectores de la intelectualidad progresista.

Se identifica falsamente 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 sumamente 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) son, quizá, una de las piezas claves que nos permiten aprehender el pensamiento de este revolucionario argentino como una auténtica alternativa teórico-política al sistema euro oriental.

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"²². En su opinión, Lenin era un político 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 "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, el dinero y la ley del valor, aún el el período de construcción del socialismo.

Los planteos económicos del Che estaban en consonancia con su humanismo teórico pues, en su óptica, la ley del valor implicaba 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"²³, donde

²² En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra Citada.p.71. Véase la exposición del Che en el Ministerio de Industrias correspondiente al 5/XII/1964, fragmento reproducido como bibliografía seleccionada bajo el título "Polémicas en un viaje a Moscú" en nuestra *Introducción al Pensamiento Marxista*. Obra citada.

²³ Cfr. Ernesto Guevara: "El socialismo y el hombre en Cuba".p.6 y 12.

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.

Utópico y peligroso

Cuatro años más tarde, en 1968 -con el Che ya asesinado en Bolivia-, Charles Bettelheim vuelve a la carga con la polémica. En esta nueva ocasión, la discusión teórica lo enfrentó con el economista de la izquierda norteamericana Paul Sweezy, célebre fundador y director de la revista marxista *Monthly Review*. En esa oportunidad, el profesor francés volvió a insistir con las mismas tesis que le opuso al Che en el debate económico de La Habana. Pero esta vez agregó algo nuevo. Desarrolló, ahora en forma explícita, las acusaciones hasta entonces elípticas contra Guevara que Louis Althusser había sugerido, por lo bajo, en *Para leer El Capital*.

En ese nuevo debate de 1968, Bettelheim – ya por entonces partidario de la revolución cultural china, en la singular óptica que tenían de ella los círculos del PC francés cercanos al

althusserianismo-, sostenía que “los discursos de Fidel y los escritos del Che” expresan “una fracción radicalizada de la pequeño burguesía”. Ambos son “utópicos y peligrosos”. La lucha por la desaparición de las relaciones mercantiles y el dinero en el socialismo es “un mito”. Toda la operación teórica de oponer la planificación al mercado conduce, inexorablemente, a “efectos de oscurecimiento ideológico”²⁴.

Este abanico de impugnaciones, realizado no por un principiante exaltado que recién se inicia sino por un profesor maduro que había alcanzado alto vuelo en el dominio de la teoría marxista, expresa hasta qué punto, aun después de la muerte del Che, su humanismo historicista no podía ser digerido por la petrificación de la ortodoxia.

Su actividad política y la reflexión teórica que la fundamentó se habían convertido en una herejía “utópica”. El marxismo revolucionario de Ernesto Guevara continuaba incomodando a la cultura de la izquierda establecida. Su pensamiento radical resultaba demasiado “peligroso” e inclasificable. Seguía siendo un subversivo.

²⁴Cfr. Charles Bettelheim: “Respuesta a Paul Sweezy”, [15/XII/1968]. En Paul M. Sweezy y Charles Bettelheim: *Algunos problemas actuales del socialismo*. Madrid, Siglo XXI, 1973.p.28-35.

El pensamiento del Che Guevara

Michael Löwy

Primera parte: La filosofía del Che

1

EL CHE Y EL MARXISMO

a] EL CAMINO DEL CHE HACIA EL MARXISMO

Según fuentes bien informadas... Guevara es uno de los agentes internacionales del comunismo que actúan clandestinamente. *U.S. News and World Report*, 9 de noviembre de 1959, p. 41.

El mito del Che agente comunista infiltrado en Cuba, difundido por las agencias de prensa norteamericanas desde la victoria de los guerrilleros en 1959, no era más que la caricatura odiosa de un hecho importante: el Che había llegado a ser marxista mucho antes que la mayoría de los dirigentes de la revolución cubana.²⁵

Puede establecerse con mayor o menor exactitud el momento y el lugar en que "descubrió" el marxismo. Fue en Guatemala, en 1954, bajo la doble influencia de su mujer Hilda

25 Fidel lo atestigua generosamente en una entrevista concedida en 1965: "Creo que en la época en que conocí al Che poseía éste un desarrollo revolucionario más avanzado, desde el punto de vista ideológico, que el mío. Desde un punto de vista teórico estaba más formado, era un revolucionario más avanzado que yo." En Lee Lockwood, *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*, Macmillan, Nueva York, 1967, p. 143.

Gadea, que pertenecía al ala izquierda del APRA peruano, y de la Alianza de la Juventud Democrática, organización de masa ligada al Partido Guatemalteco del Trabajo, a la que se había adherido. Fue en la biblioteca de Hilda y en la de la Alianza donde, por primera vez, entraría en contacto con los escritos de Marx y de Lenin.²⁶

Según el testimonio del cubano Mario Dalmau, que lo conoció en Guatemala por esa época, el Che había leído ya "toda una biblioteca marxista" y tenía "un pensamiento marxista muy claro".²⁷ De toda evidencia, este descubrimiento del marxismo no fue para el Che una simple operación intelectual y bibliográfica, sino también el fruto de una *experiencia vivida* muy concreta: la de la miseria y la opresión de las masas latinoamericanas, que conoció en el curso de sus viajes a través de los campos del continente.²⁸ Por otra parte, es probable que la formación marxista-leninista de su pensamiento haya sido definitivamente cristalizada por este *acontecimiento revelador* que impondrá su sello a toda una generación de latinoamericanos: la invasión de Guatemala por los mercenarios de Castillo Armas en 1954. Carlos

26 Parece ser que el Che abrigaba ciertas reservas respecto del PGT, cuyo sectarismo burocrático le desagradaba. Según una anécdota célebre que cuenta su viejo amigo Ricardo Rojo (fuente un tanto dudosa), el ministro de Salubridad de Guatemala le negó un puesto de médico, porque no tenía la tarjeta de miembro del PGT. "Mire usted, cantarada —respondió el Che—, el día en que quiera inscribirme, lo haré por convicción y no por obligación: ¿roe entiende?" En cuanto al ala izquierda del atoa, que el Che había encontrado ya durante su estancia en el Perú en 1953, es interesante subrayar que en los años 60 se convertiría en el mir (Movimiento de Izquierda Revolucionaria), dirigido por Luis de la Puente Uceda, una de las primeras organizaciones de la nueva izquierda comunista de América Latina.

27 Cf. Granma, 29 de octubre de 1967.

28 "Y por las condiciones en que viajé... empecé a entrar en estrecho contacto con la miseria, con el hambre, con las enfermedades, con la incapacidad de curar a un hijo por la falta de medios, con el embrutecimiento que provocan el hambre y el castigo continuo..." Che Guevara, *Obras 1957-1967*. Discurso del 19 de agosto de 1960, vol. 2, p. 70. Es la posición del Che puede compararse con la tradición de los "médicos rojos" del siglo XIX en Egipto, que se sintieron atraídos, sobre todo en Alemania, por las doctrinas sociales revolucionarias a causa de su experiencia médica.

María Gutiérrez ha escrito que Castillo Armas fue el "maestro negativo" del Che. En efecto, la contrarrevolución en Guatemala había sido directa y personalmente vivida por el Che (que trató incluso —en vano— de organizar grupos de resistencia armada contra los invasores), y le hizo ver, "didácticamente", el papel de los grandes monopolios (United Fruit), del imperialismo norteamericano (John Foster Dulles), del ejército burgués de Guatemala, del pacifismo de Arbenz, etc. De la radicalización marxista del Che, así como de su decisión de volverse hacia la lucha armada después de la caída de Arbenz, encontramos otros ejemplos entre la *intelligentsia* y los dirigentes políticos de otros países latinoamericanos que han pasado por acontecimientos semejantes. Brasil después de la caída de Goulart, la República Dominicana después de la invasión norteamericana de 1965, etc. En México, donde se había exiliado después de la victoria de los contrarrevolucionarios en Guatemala, Guevara continuó y profundizó sus estudios marxistas, gracias a un amigo argentino, Arnaldo Orfila Reynal, que era director de la principal editorial de México (Fondo de Cultura Económica), y que le prestó los tres tomos de *El capital*. Después del encuentro con los cubanos exiliados del Movimiento 26 de Julio, trató el Che de hacerles compartir sus conocimientos. Según Darío López, militante cubano que lo conoció en aquella época, fue el Che quien escogió las obras marxistas para la biblioteca que la policía encontró en el campo de adiestramiento del 26 de Julio en México, biblioteca que servía para los cursos de instrucción política.

Así, pues, a diferencia de la mayoría de los dirigentes cubanos, el Che no llegó al marxismo por la experiencia de la revolución misma. Por el contrario, trató, muy pronto, de descifrar esa revolución recurriendo a referencias marxistas, y, porque era ya marxista, fue el primero en captar plenamente la significación histórico-social de la revolución cubana,

proclamando, ya en julio de 1960, que ésta "descubrió también, por sus propios métodos, los caminos que señalara Marx".²⁹

b] EL MARXISMO ANTIDOGMÁTICO DEL CHE

Una de las *cualidades* esenciales del marxismo del Che es su carácter apasionadamente *antidogmático*. Para él, Marx era el fundador de una nueva ciencia, que *puede y debe* desarrollarse en función de la transformación de la realidad misma. En ese sentido es, en nuestra opinión, como habría que interpretar la comparación —un tanto sorprendente— que establece en sus *Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana* (1960) entre Marx y Newton.³⁰ Marx, para el Che, no era un papa favorecido por el Espíritu Santo con el don de la infalibilidad, ni sus escritos las Tablas de la Ley graciosamente dadas en el monte Sinaí. Subraya en ese mismo texto que Marx, aun siendo un gigante del pensamiento, había cometido errores que se pueden y deben criticar. Por ejemplo, con relación a América Latina, su interpretación de Bolívar, o el análisis de México que hace con Engels, "dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o las nacionalidades inadmisibles hoy".³¹

Guevara se queja en varias ocasiones de "la escolástica que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista" y que incluso ha impedido sistemáticamente el estudio del período de construcción del socialismo. Contra este escolasticismo (se refiere con toda evidencia al stalinismo) y contra toda tendencia a cuajar

29 "Al Primer Congreso Latinoamericano de Juventudes", discurso del 28 de julio de 1960. (Ernesto Che Guevara, Obras 1957-1967, Casa de las Américas, La Habana, 1970, vol. 2, p. 392; edición citada de ahora en adelante como Casa.)

30 "Se debe ser 'marxista' con la misma naturalidad con que se es 'newtoniano' en física, o 'pasteuriano' en biología, considerando que, si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado." En Casa, vol. 2, p. 93.

31 *Ibid.*, vol. 2, p. 416.

el marxismo en un bello sistema de verdades eternas, inmóviles e inmutables, ofrecidas a la piadosa contemplación de los fieles, el Che Guevara emplea el mismo argumento que utilizaba Lenin contra la "ortodoxia" esclerosada de la II Internacional: no hay que olvidar que el marxismo debe ser, en último análisis, *una guía para la acción*.³²

Encuétrase, pues, en Guevara una conciencia aguda de la necesidad de un desarrollo creador del marxismo-leninismo, sobre todo por lo que se refiere a los nuevos problemas planteados por las sociedades de transición, para las cuales los escritos de Marx y de Lenin no constituyen más que una *introducción*, preciosa y necesaria, pero insuficiente. Esto no significa en modo alguno que el pensamiento del Che no fuese *ortodoxo* en el sentido auténtico de la palabra, es decir, constituido a partir de los principios fundamentales del marxismo revolucionario y del método dialéctico materialista.

El antidogmatismo que caracteriza metodológicamente el pensamiento del Che se refleja al nivel de sus tesis económicas y políticas, permitiéndoles sobrepasar los límites "sistemáticamente" impuestos por la burocracia stalinista.³³ Teniendo en cuenta las proporciones, podemos decir que el Che ha desempeñado, al menos a la escala de América Latina, el mismo papel de renovación revolucionaria respecto del "marxismo" petrificado de la izquierda oficial que Lenin

32 Ibid., vol. 2, p. 190.

33 El Che tenía por lo demás conciencia de la vinculación del dogmatismo y la burocracia. En un pasaje que hace alusión al "asunto Escalante", escribía el Che en abril de 1962: "...se había establecido en todos los ámbitos del país como un vicio nefasto que tenemos de todas maneras que desplazar: el alejamiento de las masas, el dogmatismo, el sectarismo, y todo esto había traído como consecuencia que estuviera avanzando sobre nosotros el burocratismo" (Obra revolucionaria, México, Era, 1967, p. 333, citada de ahora en adelante como Era).

desempeñara respecto de la socialdemocracia "marxista" de la II Internacional.

c] EL HUMANISMO MARXISTA

Para el Che, el marxismo auténtico no excluye el humanismo: lo incorpora como uno de los momentos necesarios de su propia visión del mundo. Es en tanto que humanismo como el Che subraya la originalidad y la importancia de la revolución cubana, que ha tratado de construir "un sistema marxista, socialista, coherente, o aproximadamente coherente, en el que hemos colocado al hombre en el centro, en el que se habla del individuo, de la persona y de la importancia que ésta tiene como factor esencial de la revolución".³⁴

Sabido es que Fidel definía en 1959 la revolución cubana como una revolución *humanista*. Con el paso (el "transcrescimiento") de la revolución al socialismo y la adhesión de Fidel al marxismo-leninismo (1960-61), ese humanismo no quedó simplemente abolido, sino negado-conservado-sobrepasado (*Aufhebung*) por el nuevo humanismo marxista de los revolucionarios cubanos. En un discurso de 1961, subrayaba Fidel explícitamente la inspiración humanista del pensamiento de Marx y de Lenin: "¿Quién ha dicho que el marxismo es la renuncia de los sentimientos humanos . . . ? Si precisamente . . . fue el amor al hombre, a la humanidad, el deseo de combatir la desdicha del proletariado, el deseo de combatir la miseria, la injusticia, el calvario y toda la explotación sufrida por el proletariado, lo que hace que de la mente de Carlos Marx surja el marxismo cuando precisamente podía

34 E. Che Guevara, "Il piano e gli uomini", Il Manifesto, núm. 7, diciembre de 1969, p. 36. Se trata de los textos taquigráficos de conversaciones mantenidas en 1964, en el Ministerio de la Industria.

surgir el marxismo, cuando precisamente podía surgir una posibilidad real y más que una posibilidad real, la necesidad histórica de la Revolución social de la cual fue intérprete Carlos Marx. Pero, ¿qué lo hizo ser ese intérprete sino el caudal de sentimientos humanos de hombres como él, como Engels, como Lenin?"³⁵ Para el Che, este pasaje del discurso de Fidel es fundamental y recomienda a todo militante del partido cubano que lo grabe en su memoria como "su arma más eficaz contra todas las desviaciones".³⁶

Hacia 1963-64, el Che descubre la obra del joven Marx. Fue probablemente el gran debate económico que se iniciaba en Cuba en esa época lo que le sugirió la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Sin dejar de reconocer los límites teóricos del joven Marx —"cuando, 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 habiendo adquirido aún el rigor científico de *El Capital*—, el Che insiste en el interés de esos escritos que se refieren a los problemas de la *liberación del hombre* en tanto que ser social, es decir al comunismo como la solución de las contradicciones que producen su enajenación.³⁷

¿Y *El capital*? ¿No es, en oposición a los escritos del joven Marx, "puramente científico" y hasta "anti-humanista"? Esta visión neo-positivista de *El capital*, muy difundida en la época de la II Internacional y que reaparece hoy bajo una forma nueva, ignora que la denuncia de la inhumanidad del capitalismo —y la posibilidad de su superación por una sociedad en la que los *hombres* controlen racionalmente las cosas— es uno de los temas

cruciales de la obra principal de Marx, tema que no contradice su carácter científico, sino que, por el contrario, está dialécticamente ligado con él. El Che Guevara, en cambio, había captado plenamente la dimensión humanista de *El capital*, así como las razones por las cuales esta dimensión no siempre es "visible" para un lector inadvertido: "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 hombres los que se mueven en el ambiente histórico."³⁸

"Humanista en el mejor sentido de la palabra." Con esta expresión, el Che sugiere que es indispensable distinguir entre el humanismo de Marx y los humanismos "en el mal sentido de la pala-lira": humanismo burgués, cristiano tradicional, filantrópico, etc. Contra todo humanismo abstracto que pretende estar "por encima de las clases" (y que es, en último análisis, burgués), el del Che, como el de Marx, está explícitamente *comprometido* en una perspectiva de clase proletaria. Opónese, pues, radicalmente al "mal humanismo" por esta premisa fundamental: la liberación del hombre y la realización de sus potencialidades no pueden realizarse más que por la *revolución proletaria* que abole la explotación del hombre por el hombre e instaura la dominación racional de los hombres sobre su proceso de vida social. (En su concepción del humanismo, es posible y hasta probable que el Che haya sufrido la influencia de la obra del pensador argentino Aníbal Ponce [1898-1938], uno de los pioneros del marxismo en América Latina, cuyo libro *Humanismo burgués y humanismo*

35 Fidel Castro, citado por Guevara. Casa, vol. 2, p. 206.

36 Loc. cit.,

37 Ibid., vol. 2, pp. 251-2.

38 Ibid, vol 2, p.252.

proletario [1935] ha sido con toda justicia publicado de nuevo en Cuba en 1962.

Ponce muestra la oposición fundamental entre el humanismo de la burguesía y el de los trabajadores y subraya que "el hombre nuevo", "el hombre integral" que reúne la teoría y la práctica, la cultura y el trabajo, no será realizable sino por el advenimiento al poder del proletariado.)³⁹ El humanismo marxista del Che es, pues, ante todo, un *humanismo revolucionario* que se expresa en su concepción del papel de los hombres en la revolución, en su ética comunista y en su visión del hombre nuevo.

39 Cf. A. Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, Imprenta Nacional de Cuba, 1962, p. 113.

2

SON LOS HOMBRES LOS QUE HACEN LA REVOLUCIÓN

Para el Che, el marxismo era ante todo *la filosofía de la praxis*, la teoría de la acción revolucionaria. En su opinión, Marx representa un cambio *cualitativo* en la historia del pensamiento social, no sólo porque aporta una interpretación científica de la historia, sino además y sobre todo porque ha introducido un concepto profundamente revolucionario: *no sólo hay que interpretar la naturaleza, es preciso transformarla.*⁴⁰

Sabido es que para el marxismo economista de la II Internacional, la problemática de la iniciativa revolucionaria tendía a desaparecer en provecho de la de las "leyes de bronce que determinan la transformación inevitable del mundo". Kautsky ha resumido magníficamente esta visión de la historia en esta frase notable: "El partido socialista es un partido revolucionario; no es un partido que hace revoluciones. Sabemos que nuestros fines no pueden ser realizados más que por una revolución, pero sabemos también que no está en nuestro poder hacer la revolución, como no está en el poder de nuestros adversarios impedirlo. Jamás hemos pensado, por consiguiente, provocar o preparar una revolución."⁴¹ Por el contrario, Lenin, desde sus primeras polémicas con los "economistas" rusos en 1902 y con Plejanov durante la revolución de 1905, insistía en el papel de la iniciativa histórica de la vanguardia y de las masas populares en el curso de la revolución.

40 Casa, vol. 2, p. 94. Este tema aparece desde el primer escrito en que el Che se presenta como marxista: las "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana", 1960.

41 Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht*, 1910, 3a edición, Berlín, 1920, p. 57.

En América Latina, frente al mencheviquismo de la mayoría de los partidos comunistas tradicionales, el pensamiento del Che representa sin duda una vuelta a las fuentes vivas del leninismo. Lenin, escribe el Che, nos enseña que "el paso de una sociedad a otra no era un paso mecánico", que las condiciones podían ser aceleradas por ciertos catalizadores. El leninismo revolucionario significaba en 1917 y significa hoy en América Latina esto: "Si había una vanguardia del proletariado que fuera capaz de tomar las reivindicaciones fundamentales del proletariado, y tener además una idea clara de a dónde se debía ir, y tratar de tomar el poder, para ir a establecer la nueva sociedad, se podía avanzar y quemar etapas."⁴²

Es decir que el materialismo histórico, tal como lo comprende el Che, no concibe en modo alguno la historia como "mecánicamente determinada por una acumulación de fuerzas económicas". Una transformación revolucionaria implica siempre el "desbordamiento de una clase social por otra, desde el punto de vista político e histórico. Es decir, nunca se puede desligar el análisis económico del hecho histórico de la lucha de clases", lo que significa también que no se puede jamás hacer abstracción del "hombre, expresión viviente de la lucha de clases".⁴³

Contra el expectativismo "neo-kautskiano" de ciertos partidos de la izquierda tradicional que se negaban a actuar, con el pretexto de la "inmadurez de las condiciones", el Che insiste en que los partidos marxistas no pueden "cruzarse de brazos" esperando la emergencia de todas las condiciones objetivas y subjetivas para que "el poder caiga en las manos del pueblo como una fruta madura". Partiendo de la experiencia de la guerrilla en Cuba —que, por su acción misma, había *creado* una de las

condiciones subjetivas de la revolución: la certeza de la posibilidad de un cambio—, formula este principio general de toda teoría de la praxis revolucionaria: el papel de los partidos de vanguardia es contribuir a crear las condiciones necesarias para la toma del poder, "y no convertirse en nuevos espectadores de la ola revolucionaria que va naciendo en el seno del pueblo".⁴⁴ A partir de estas premisas es como hay que aprehender la teoría castro-guevarista del núcleo guerrillero como catalizador. Volveremos sobre ello.

Esto no significa en modo alguno que el Che tienda a una visión puramente voluntarista de la revolución. No ignora en modo alguno que son las contradicciones internas de una formación económico-social las que crean las condiciones objetivas necesarias para el advenimiento de la "situación revolucionaria". Pero sabe también que sin *la acción consciente* de la vanguardia y, consiguientemente, de las masas populares, no puede realizarse la revolución. Así, analizando el paso de Cuba al socialismo, comprueba que la vanguardia ha forzado "la marcha de los acontecimientos", pero reconoce al punto que la ha forzado "dentro de lo que es objetivamente posible".⁴⁵ Esta idea, que sobrepasa a la vez el fatalismo economista inspirado por el materialismo metafísico del siglo xviii ("las circunstancias hacen al hombre") y el subjetivismo idealista-voluntarista, es precisamente la del propio Marx cuando escribe en *El 18 Brumario* que los hombres hacen su propia historia, no arbitrariamente, sino en determinadas condiciones. En este sentido hay que interpretar la célebre consigna del Che: "El deber de un revolucionario es hacer la revolución", que no es en absoluto una tautología (basta compararla con la frase de Kautsky arriba citada), sino el indicio

42 Casa, vol. 2, p. 192.

43 Ibid., vol. 2, p. 326.

44 Ibid., vol. 2, pp. 199, 201.

45 Ibid., vol. 2, p. 323.

de una comprensión adecuada de este principio capital del materialismo histórico: la historia humana se distingue de la historia natural por el hecho de que hemos llevado a cabo la primera y no la segunda.⁴⁶ O, como escribe Guevara, el mecanismo de las relaciones de producción no debe ocultar el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en la atmósfera histórica.

Si los hombres hacen la historia desde siempre, no comenzaron a hacerla *conscientemente* sino por la revolución socialista. La especificidad histórica de la revolución proletaria —no como acto único, sino como proceso permanente que conduce de la lucha por el poder a la instauración del comunismo— consiste en que es por primera vez una empresa humana plenamente consciente: "Después

de la Revolución de Octubre de 1917... el hombre ya adquirió una nueva conciencia. Aquellos hombres de la Revolución francesa, que tantas cosas bellas dieron a la humanidad... eran, sin embargo, simples instrumentos de la historia. ... no eran capaces todavía de dirigir la historia, de construir su propia historia conscientemente. Después de la Revolución de Octubre se ha logrado eso..."⁴⁷

Es decir que, en oposición a las grandes transformaciones sociales del pasado, "el comunismo es una meta de la humanidad que se alcanza conscientemente".⁴⁸ Este tema constituye una de las contribuciones más ricas y más significativas del Che al desarrollo del humanismo marxista. Parte de una frase de Marx en los *Manuscritos de 1844*: "El comunismo es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución."

46 Karl Marx, *Das Kapital*, en *Werke*, Dietz, BerHn, vol. 23, P. 393.

47 Casa, vol. 2, pp. 245-6.

48 *Ibid.*, vol. 2, p. 259.

Frase bastante ambigua por lo demás, pero que el Che interpreta en el sentido de su propio concepto del comunismo: "Marx pensaba en la liberación del hombre y veía al comunismo como la solución de las contradicciones que produjeron su enajenación, pero como un acto consciente... el hombre es el actor consciente de la historia. Sin esta *conciencia*, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo."⁴⁹

La expresión político-económica concreta de este principio en una sociedad de transición es *el plan*, instrumento por el cual la conciencia de los hombres dirige el desarrollo económico y social hacia el comunismo. El pensamiento económico del Che es, pues, rigurosamente coherente con su teoría general de la génesis del comunismo. Volveremos sobre ello. (Es también un tema que se encuentra en el libro de Aníbal Ponce ya mencionado, y que el Che leyó muy probablemente hacia 1962-63: "El hombre como factor consciente de la evolución; el hombre transformando a la naturaleza y a la sociedad de acuerdo con un plan minuciosamente elaborado; el hombre que ha dejado de ser el esclavo sumiso o desesperanzado para convertirse en el dueño completo de sus fuerzas: ése es el hombre soviético que introduce su voluntad en lo que parecía inaccesible... Al socializar, en cambio, los instrumentos de producción, y al derribar para siempre las barreras que se oponían al libre desarrollo de las fuerzas sociales, el proletariado, por vez primera en el mundo, comienza a trazar la historia del hombre con plena conciencia de lo que quiere y de lo que hace.")⁵⁰

No se trata, ya se entiende, del acto consciente de un dirigente, o de una sola vanguardia: la sociedad comunista del

49 *Ibid.*, vol. 2, p. 253. Cf. también "La banca, el crédito y el socialismo", *op. cit.*, pp. 299-300: "Nosotros no concebimos el comunismo como la suma mecánica de bienes de consumo en una sociedad, sino como el resultado de un acto consciente."

50 A. Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, pp. 163, 169.

futuro no es un regalo de Navidad de un padre de los pueblos omnisciente y previsor o de una élite de ciudadanos sabios y virtuosos. Es el propio pueblo el que debe llegar realmente a ser "el creador de su historia y el dirigente de su historia, donde llegue a construir la felicidad con sus propias manos". El pensamiento político del Che, como el de Marx y de Lenin, gira en torno de este eje fundamental de toda teoría auténticamente revolucionaria: *la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos*. A esto se debe que el Che (sin dejar de reconocer la imperfección de las instituciones revolucionarias cubanas) insista en la importancia capital del hecho de que en Cuba son "ahora las masas [las que] hacen la historia como el conjunto consciente de individuos que luchan por una misma causa"; de que el pueblo cubano está compuesto por "individuos que han alcanzado la conciencia de lo que es necesario hacer; hombres que luchan por salir del reino de la necesidad y entrar al de la libertad".⁵¹ Tal era también el pensamiento de Lenin, que escribía en abril de 1918: "Una revolución de esta naturaleza sólo puede verse coronada por el éxito cuando la mayoría de la población y, ante todo, la mayoría de los trabajadores, demuestre una iniciativa creadora histórica independiente. La victoria de la revolución socialista quedará asegurada únicamente cuando el proletariado y los campesinos pobres logren el grado suficiente de conciencia, firmeza ideológica, abnegación y tenacidad."⁵²

51 Casa, vol. 2, pp. 249, 375, 383. Existe una semejanza asombrosa entre estas tesis del Che y los escritos deslumbrantes del joven Lukács, redactados en los años heroicos de la revolución bolchevique. En un artículo titulado "El papel de la moral en la producción comunista" (¡título guevarista por excelencia!), subraya Lukács que el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad "no puede ser el producto de una ley automática de fuerzas sociales ciegas, sino la consecuencia de la decisión libre de la clase obrera... La dirección que tomará el desarrollo de la sociedad depende de la conciencia, de la integridad espiritual y moral, de la capacidad de juicio y de la capacidad de sacrificio del proletariado". En G. Lukács. ('Geschichte und Klassenbewusstsein, Luchterhand, Berlín, 1968, pp. 92-4.

52 Lenin, "Las tareas inmediatas del poder soviético", Obras escogidas, Moscú, 1966, tomo 2, pp. 688-91.

3

EL HOMBRE NUEVO

El sueño de todos los grandes revolucionarios, de Rousseau a Lenin, ha sido cambiar no sólo "el mundo", sino también "al hombre". La revolución, para ellos, no era únicamente una transformación de las estructuras sociales, de las instituciones, del régimen; era además una profunda, radical y "turbadora" (*umwälzende*) transformación de los *hombres*, de su conciencia, de sus costumbres, valores y hábitos, de sus relaciones sociales. Una revolución sólo es auténtica cuando es capaz de crear este "hombre nuevo". Para Rousseau, se trata de constituir el *verdadero ciudadano*, cuyo estrecho particularismo de las pasiones egoístas se halla dominado por la voluntad general, racional (evidentemente el pensamiento de Rousseau, por su contenido social y su determinación histórica, no puede traspasar ciertos límites, particularmente en lo que concierne a las condiciones sociales concretas que podrían permitir a los hombres llegar a ser "ciudadanos"). En los *Manuscritos de 1884*, habla Marx con admiración de los obreros comunistas, portadores del futuro, en quienes "la fraternidad humana no es una frase vacía" y para quienes la sociedad se ha convertido ya en *un fin en sí misma*.⁵³ Esto es precisamente la negación determinada del "burgués" descrito en *La cuestión judía* (1844), mónada aislada, átomo egoísta, movido exclusivamente por su mezquino interés privado.

En fin, para Lenin, el comunismo creará una *nueva generación* de hombres libres que observen las reglas de la vida

53 Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1884, Grijalbo, México, 1962.

social sin que haya necesidad de violencia, de sumisión o de coerción.⁵⁴

El pensamiento de Guevara se inscribe en esta stirpe intelectual. Para él también, la tarea suprema y última de la revolución era crear un hombre nuevo, un hombre *comunista*, negación dialéctica del individuo de la sociedad capitalista, transformado en hombre-mercancía enajenado o capaz de convertirse, gracias a la maquinaria imperialista, en un animal carnívoro, en un "hombre-lobo" en una "sociedad de lobos". Porque la sociedad burguesa está fundada en último análisis sobre la ley de la selva, sólo el fracaso de los demás permite el éxito; es una sociedad en la que, objetiva, necesaria, inevitablemente, cualesquiera que sean las "buenas voluntades" cristianas o de otro género, *el hombre es el enemigo del hombre?*⁵⁵

La transformación radical de la sociedad exige, al mismo tiempo, una transformación profunda de las estructuras mentales de los individuos. ¿Cómo, una vez realizada la toma del poder, abatida la burguesía y cambiada la estructura económica, eliminar las tareas de la antigua sociedad que se perpetúan en la conciencia individual? Por la educación directa o indirecta, la elevación del nivel cultural, la propaganda, el trabajo ideológico: "La sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela." Pero esta educación no es ni puede ser un aprendizaje puramente pasivo: debe ser también, y sobre todo, una *autoeducación*: en la marcha hacia el comunismo, es preciso que el pueblo se eduque a sí mismo.⁵⁶ Esta liquidación de las secuelas morales e ideológicas de la sociedad burguesa no es un producto automático y directo de las transformaciones socio-económicas. Estas

transformaciones son una condición necesaria, pero no suficiente, de dicha liquidación, la cual exige una intervención *consciente y específica* al nivel de las superestructuras. Por otra parte, está seriamente amenazada si los métodos económicos de construcción del socialismo llevan el sello de la sociedad antigua: el proceso de producción debe contribuir, él también, a la educación política de las masas y al advenimiento del hombre nuevo.

¿Cuáles son los rasgos característicos de este hombre nuevo, el hombre comunista o "el hombre del siglo xxi"? Rechazando la utopía, el Che se atrincheró en algunas hipótesis generales, necesariamente abstractas, hipótesis fundadas, por lo demás, sobre la propia realidad cubana, en la que se encuentran ya las primeras anticipaciones de ese futuro: los revolucionarios, los guerrilleros, que se disputaban las tareas más peligrosas sin otra satisfacción que la del deber cumplido ("en la actitud de nuestros combatientes se vislumbraba al hombre del futuro"); las masas del pueblo mismo, por su valor y su sacrificio, en los momentos críticos de la revolución, la invasión de Playa Girón, la crisis de los cohetes de octubre de 1962; la juventud comunista, ejemplo vivo de fervor revolucionario y de espíritu internacionalista.⁵⁷

El hombre comunista debe ser necesariamente un hombre interiormente más rico y más responsable, vinculado a los otros hombres por una relación de solidaridad real, de fraternidad universal concreta; un hombre que se reconoce en su obra y que, una vez rotas las cadenas de la enajenación, "alcanza su plena condición humana".⁵⁸ Un hombre cuya condición de posibilidad es lo que Marx llamaba en las *Tesis sobre Feuerbach* "la

54 Lenin, El Estado y la Revolución, en op. cit., pp. 377-8. 3 Casa, vol. 2, pp. 373, 686, 694

55 Casa, vol 2., pp 373, 686, 694.

56 Ibid, vol 2., pp 372-4.

57 Ibid., vol. 2, pp. 368, 173, 373.

58 Ibid., vol. 2, pp. 267-84 passim. 7 Ibid., vol. 2, p. 191.

humanidad socializada"; es decir el rebasamiento de la escisión operada por la sociedad burguesa entre lo "privado" y lo "público", el interés "particular" y el interés "general", el "hombre" y el "ciudadano", el individuo y la comunidad.

¿Pertenece la problemática del hombre comunista en Guevara al universo ideológico del utopismo romántico? No lo creemos. El utopismo no consiste en considerar la posibilidad de un "hombre nuevo", sino más bien en la creencia en una "naturaleza humana" eterna e inalterable. . . El comunismo no es en absoluto para el Che "un régimen utópico, basado en la bondad del hombre como hombre",⁵⁹ sino una posibilidad objetiva que entrevé a partir de la experiencia concreta de la revolución cubana.

El tema del hombre nuevo como fin último, como estrella polar de la revolución socialista, es la piedra de toque, la idea-fuerza central del humanismo revolucionario del Che, *a la luz de la cual hay que comprender todo su pensamiento político.*⁶⁰

59 Ibid, vol. 2, p 191.

60 "Si el Che discute sobre la ley del valor, sobre el peligro del burocratismo, sobre el cuadro revolucionario, sobre las condiciones del joven comunista, sobre la construcción del partido, ese hilo 'el del hombre nuevo' recorre sus preocupaciones." R. Fernández Retamar, "Prólogo" a Era, p. 18.

4

LOS VALORES HUMANISTAS

El problema del estatuto teórico de los valores morales en el interior del marxismo ha sido siempre el caballo de batalla de un debate filosófico cuyas irriplaciones son políticas. La posición clásica de la cuestión ha sido la de las corrientes de la socialdemocracia alemana de antes de 1914: de una parte, el moralismo idealista abstracto, eterno, "por encima de las clases", de filiación neo-kantiana (Bernstein); de otra, "el anti-moralismo" cientificista (Kautsky) de resonancias positivistas. Un ejemplo reciente de esta última posición se encuentra en los escritos polémicos de Charles Bettelheim contra el Che. Rechazando la problemática humanista y moral (en particular el tema de la enajenación como no marxista), Bettelheim se funda en un texto del viejo Engels, donde éste escribe a su discípulo Lafargüe: "Cuando se es 'hombre de ciencia', no se tiene ideal: se elaboran resultados científicos, y cuando se es hombre de partido, se combate para ponerlos en práctica. Pero cuando se tiene un ideal, no se puede ser hombre de ciencia, pues se ha adoptado una decisión de antemano."⁶¹ Ahora bien, este pasaje —que no nos parece representativo del pensamiento marxista— deriva de una visión completamente científico-naturalista y positivista, que no puede en modo alguno resolver el problema: es bien evidente que el hombre de partido no combate "para poner en práctica resultados científicos", si no considera esos resultados como un *ideal*. Por otra parte, la problemática de la *enajenación* no es ajena en absoluto a las obras de madurez de Marx. En *El capital*, Marx escribe, por ejemplo: "El capital se revela cada vez más. . .

61 En Bettelheim, La transition vers l'economie socialiste, Maspero, Paris, 1968, p. 170.

como un poder social enajenado [*entfremdete*], sustantivado, que se enfrenta con la sociedad como una cosa y como el poder del capitalista adquirido por medio de esta cosa." ⁶²El concepto, que tiene un carácter "antropológico" abstracto en los *Manuscritos de 1844*, adquiere un carácter más histórico y más concreto en los *Grundrisse* y en *El capital*.⁶³ La superación (*Aufhebung*) dialéctica de esta contradicción se encuentra esbozada por Rosa Luxemburgo quien, por una parte, reconoce que el marxismo implica una moral humanista; pero, por otra parte, subraya que [mientras el comunismo no se halle establecido] toda moral y todo humanismo tienen necesariamente un carácter de *clase*. Es probable, ya que no seguro, que el Che no conociera las polémicas de la social-democracia de la preguerra ni las obras de Rosa Luxemburgo. En cambio, es posible que hubiera leído los escritos de José Carlos Mariátegui, el fundador del Partido Comunista peruano y el "gran antepasado" del marxismo latinoamericano, cuyas obras estaban siendo precisamente en aquel momento "redescubiertas" y publicadas de nuevo en Cuba. En un capítulo de su libro *Defensa del marxismo*, titulado "Ética y socialismo" (que por lo demás ha sido publicado en el primer número de la revista *Tricontinental*), Mariátegui refuta la tesis de la antieticidad del marxismo, y sugiere que una verdadera moral proletaria "no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada".⁶⁴ A la luz de esta idea es como hay que comprender el humanismo revolucionario del Che.

62 Marx, Das Kapital, III, en Werke, tomo 25. Dietz Verlag, Berlín, 1968. p. 274; trad. esp., fce, México, tomo III, p. 260.

63 Cf. E. Mandel, La formación del pensamiento económico de Marx, Siglo xxi, México, 1968, cap. x.

64 Revista Tricontinental, núm. 3, La Habana, 1967, pp.20-55.

¿Cuáles son los valores éticos que Guevara invoca explícitamente y que inspiran su lucha revolucionaria y su ideal del hombre nuevo?

El valor supremo de todo humanismo real no puede ser otra cosa que la misma *humanidad*: "La vida humana no tiene significación sino durante el tiempo y en la medida en que está al servicio de algo infinito. Para nosotros, la humanidad es ese infinito." Estas palabras, escritas en 1929 por un dirigente bolchevique (la carta de despedida de Adolf Ioffé a León Trotsky), dibujan con precisión el horizonte ético del revolucionario marxista, para el cual la humanidad es el valor unívoco, la totalidad concreta que integra y sobrepasa el individuo y la nación como momentos parciales y que se identifica, en último análisis, con el proletariado mundial. En este sentido es en el que el Che habla del amor de los pueblos, del amor de la humanidad, de los sentimientos de generosidad sin los cuales "es imposible pensar en un revolucionario auténtico", y cuya esencia está luminosamente expresada por esta exigencia que formulaba frente a los jóvenes comunistas: *plantearse siempre los grandes problemas de la humanidad como si fueran problemas propios*.⁶⁵

Esta experiencia no deriva de una "filantropía" abstracta y vaga, sino que encuentra su expresión concreta y política en la solidaridad internacional de los pueblos, en el *internacionalismo proletario*, que es, mientras existan clases, la única figura real del "amor de la humanidad". (Agreguemos que este "amor" no es en absoluto el del cristianismo tradicional; porque puede muy bien ir acompañado de su contrario, el odio, el odio intransigente al enemigo: "un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal".)⁶⁶

65 Casa, vol. 2, pp. 382, 174.

66 Ibid., p. 596.

La humanidad como valor implica necesariamente la valorización de la *vida humana* misma. En efecto, el Che, teórico de la guerra revolucionaria, de la violencia liberadora y de la lucha armada, que anuncia "la muerte sin compasión para el opresor", que cree necesario para el revolucionario convertirse en una máquina de matar efectiva y selectiva,⁶⁷ ese mismo comandante Guevara ha manifestado siempre un profundo y auténtico respeto a la vida humana. Porque considera la vida como un valor, es por lo que critica el terrorismo ciego que hace víctimas inocentes; por lo que exige que los guerrilleros traten con benevolencia a los vencidos indefensos; por lo que recomienda la clemencia respecto de los soldados enemigos hechos prisioneros y proclama categóricamente que un herido enemigo "debe ser sagrado [y] curársele lo mejor posible".⁶⁸

Después de la prisión y el asesinato del Che en Bolivia, una revista norteamericana cometió la infamia de escribir que el Che, "que había predicado siempre no hacer prisioneros", mal podía quejarse. Es una mentira desvergonzada. He aquí lo que escribía el Che a tal respecto en *La guerra de guerrillas*: "Una clemencia lo más absoluta posible con los soldados que van a combatir cumpliendo, o creyendo cumplir, su deber militar. Es buena norma, mientras no haya bases considerables de operaciones y lugares inexpugnables, no hacer prisioneros. Los sobrevivientes deben ser dejados en libertad. Los heridos deben ser cuidados con todos los recursos posibles."⁶⁹ Varias páginas de sus *Pasajes de la guerra revolucionaria*, así como testimonios de camaradas de lucha, dan fe de que su conducta se hallaba

67 Ibid., vol. 2, p. 596.

68 Ibid., vol. 1, pp. 43, 46, 64.

69 Ibid., vol. 1, p. 46.

escrupulosamente de acuerdo con esta norma de ética revolucionaria.⁷⁰

Respetar profundamente la vida y estar dispuesto a tomar las armas y, si es preciso, a dar la muerte, no es contradictorio más que a los ojos del humanismo cristiano o pacifista. Para el humanismo revolucionario, para el Che, la guerra del pueblo es la respuesta necesaria, la única posible, de los explotados y de los oprimidos a los crímenes y a la violencia institucionalizada de los opresores: "Nos empujan a esa lucha; no hay más remedio que prepararla..."⁷¹

Por otra parte, el respeto verdadero de la vida humana no puede limitarse a la sola supervivencia física. Tanto, ya que no más, como la vida del cuerpo, se trata de respetar la del espíritu: la *dignidad*.

Este término, que se repite constantemente bajo la pluma del Che Guevara, de Fidel y de los revolucionarios cubanos, comporta varias significaciones, pero se refiere particularmente a la noción de *justicia*. Hay una frase de Martí que al Che le gustaba mucho, que citaba con frecuencia en sus discursos y en la cual veía "la bandera de la dignidad humana": "Todo hombre verdadero debe sentir en la mejilla el golpe dado a cualquier mejilla de hombre." El tema de la dignidad tiene sin duda raíces profundas en la cultura hispanoamericana ("La *dignidad*, en América Latina, no encuentra sentido alguno en la realidad de una vida en extremo miserable, y éste es el motivo de que la palabra se halle hasta tal punto cargada de esperanza, que desencadene insurrecciones populares y dé la señal de las revoluciones")⁷² Y esta frase de Martí hace pensar

70 Ibid., vol. 1, p. 271 y Carlos Franqui, *El libro de los doce*, México, 1966.

71 Ibid., vol. t, p. 595.

72 Claude Julien, prefacio a Fidel Castro parle, Maspero, 1961. p. 12.

inmediatamente en el *Quijote*, obra que el Che leía en la Sierra Maestra, en los "cursos de literatura" que daba a los reclutas campesinos de la guerrilla, y héroe con el que se identificaba, irónicamente, en la última carta a sus padres (se sabe además que el *Quijote* ha sido el primer libro que los revolucionarios cubanos hicieron imprimir "en masa" por el Instituto Nacional del Libro, después de la toma del poder en 1959). Dicho esto, sería falso considerar este tema como ajeno al marxismo. ¿No ha escrito el propio Marx: "El proletariado necesita de su dignidad más todavía que de su pan"?⁷³ La problemática de la dignidad implica también este otro valor que invoca el Che: la *libertad*, que tiene evidentemente para él, como marxista, un sentido totalmente distinto del que le atribuye el humanismo individualista burgués. Para Marx, la libertad no es el "libre juego" de los individuos que se enfrentan en el mercado, sino el *control racional de la naturaleza y de la vida social por los hombres*. Lo cual implica precisamente la abolición del "mercado libre" y de toda forma de enajenación, es decir de la dominación de los hombres por sus obras y, en particular, por el proceso de producción. Este concepto de la libertad es también el del Che, para el cual la liberación del hombre supone, concretamente, "la solución de las contradicciones que produjeron su enajenación". A causa de esto no vacila en proclamar que *la ambición revolucionaria más importante es ver al hombre liberado de su enajenación*, es decir, ante todo, de la dominación por las leyes ciegas del capitalismo, emancipación que constituye el primer paso de los hombres hacia el reinado de la libertad. Para el Che la liberación del hombre no es un acto único, sino un proceso: hay que *construir* la libertad. En Cuba "el esqueleto de nuestra libertad completa está

formado"; pero su realización total no se producirá sino con el advenimiento de la sociedad comunista universal.⁷⁴

Humanidad, justicia, dignidad, libertad; estos valores "clásicos" adquieren en el interior del humanismo revolucionario del Che un *sentido nuevo*, porque están considerados desde el *punto de vista del proletariado*, de la lucha de clases, de la revolución socialista.

73 Marx, "Der Kommunismus des Rheinischen Beobarhlers". artículo publicado en la Deutsche Brüsseler Zeitung el 2 de septiembre de 1847. Marx-Engels, Werke, Dietz, Berlin, vol. 4, p. 200.

74 Casa, vol. 2, pp. 253, 375, 384.

La izquierda sin sujeto

León Rozitchner

"En tanto que nosotros les decimos a los obreros: 'Vosotros tendréis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y guerras nacionales, no meramente para cambiar vuestras condiciones, sino *con el fin de cambiaros vosotros mismos y volveros aptos para el poder político*'".

Marx, 15 de setiembre de 1850

La rigidez no es un atributo sólo de la derecha, así como el realismo no es una virtud que convenga siempre a la izquierda. Es fácil verificarlo: los que están a la izquierda —muchos de ellos— se complacen en hablar de las "leyes de la dialéctica", de las "leyes del desarrollo económico", de las "leyes de la lucha de clases" y de la "necesidad histórica de la Revolución", todo lo cual encuentra su término en una certeza final: el necesario tránsito del capitalismo al socialismo. La lógica es aquí de hierro: cada revolución que triunfa confirma el determinismo de la historia. Pero ¿esta certeza es para nosotros suficiente? Porque, cabe preguntarse: cada revolución que no llega a realizarse, cada revolución que fracasa, ¿qué determinismo niega? ¿A cuenta de qué irracionalidad debe ser colocada? ¿Quiere decir, en resumidas cuentas, que no era entonces necesaria?

No es que querramos convertirnos en una excepción a la ley histórica. Sucede solamente que por ahora nuestra propia realidad nacional, así ordenada y regulada por esa necesidad irónica a la que también estaríamos sometidos, se niega tenazmente a seguirla sin más, para certificar lo cual basta una mera inspección de lo que a nuestro alrededor aparece dado. Pero lo dado, a pesar de que su rostro no sea el que promete la esperanza que racionalmente depositarnos en él, para el optimismo obcecado de

cierta izquierda tiene necesariamente que dejarse regular por estas leyes y esta necesidad exterior la cual, sin embargo, no alcanzamos a ver ni cómo ni cuando orientarán y dirigirán un proceso que nada por ahora anuncia. ¿Deberán ellos, los optimistas, quedarse empecinadamente con la racionalidad, para permanecer nosotros, que señalamos la carencia, atados a lo irreductible, a lo irracional? El punto común de partida es el siguiente: el "deber-ser" está, por definición, en este ser actual. Hasta aquí se justifica la confianza en la razón. Pero confesemos lo que ellos no se atreven, lo que nos falta para dar término al proceso: que no sabemos cómo ponerla en marcha, cómo hacer para hacemos cargo y cumplir esta obligación de cuya realización estamos, unos a otros, todos pendientes.

Para salvar el escollo parecería que esta izquierda optimista también está teóricamente a cubierto y tiene a las "leyes de la dialéctica" de su lado: ¿acaso no hay —se dice— *salto* cualitativo del capitalismo al socialismo? Pera ni tanto ni tan poco: ese salto no es un brinco que con la imaginación vayamos a pegar sobre el vacío. Ése salto imaginado es un tránsito real que, de no ser enfrentado, encubre con su vacío el trabajo y la reflexión que todavía no fuimos capaces de crear. Constituye, digámoslo, el núcleo de irracionalidad vivida que nuestra izquierda es todavía incapaz de reducir, de convertir en racional.

Para no perturbar la certidumbre racional en la que se apoya la ineficacia de izquierda, y que de alguna manera nos alcanza su propio consuelo, ¿deberemos acaso ocultar el abismo que separa nuestras esperanzas de una realidad que no se deja guiar, lo comprobamos a diario, por el modelo con el que la pensamos? Porque el fracaso y los zig-zag de la izquierda, los pseudopodios que emite hacia afuera para reconocer sus posibilidades de acción, la heroicidad individual o de grupo que segrega e intenta iniciar el proceso por su cuenta, vuelven a señalar la carencia de una

elaboración común, de un sentido pensado en función de sus fuerzas y de su realidad: sacrificio estéril que puede ser grato al auto-aprecio que tenemos para con nosotros mismos, pero no ante la objetividad precisa de los hombres.

El hecho al cual llegamos, por demás decepcionante, es éste: par más que juntemos todas las racionalizaciones parciales de la izquierda, con todas ellas no hacemos una única racionalidad valedera. ¿No será esta inadecuación la que impide que la realidad vaya a la cita que nuestra racionalidad quiso darle?

Debería ser evidente que las interpretaciones teóricas reducidas a lo político-socio-económico no bastan para justificar el hecho de que la revolución, tan esperada entre nosotros, no haya acudido a las innumerables citas que la izquierda le dio. Todas éstas son explicaciones con exterioridad, donde la distancia que media entre el contenido "objetivo" —datos económicos, políticos, históricos, etc.— hasta llegar a la densidad de nuestra realidad vivida, deja abierto un abismo de incompreensión que no sabemos cómo llenar. ¿Qué agregar a la necesidad ya descubierta a nivel teórico en la experiencia histórica del marxismo para que sea *efectivamente* necesaria? ¿Cómo llenar ese déficit de realidad por donde las fuerzas represivas y la inercia de la burguesía desbaratan, entre nosotros, toda teoría revolucionaria? ¿Cómo producir esa síntesis que nos lleve al éxito, cuya fórmula racional, el apriorismo revolucionario parecería habernos dado, pero que no nos llega con los detalles precisos que permitan encaminarla en la sensibilidad de nuestro propio proceso social? El problema sería éste: el marco "formal", teórico, de la revolución socialista, que juega para nosotros como un *a priori* — puesto que no surgió de nuestra experiencia sino de una ajena— está ya dado, para todos, en su generalidad. Pero su necesidad efectiva sólo aparecerá para nosotros *aposteriort*, cuando nuestra experiencia lo certifique: cuando realmente la revolución se haya realizado.

Pero si vamos viendo que la racionalidad ya dada, tal cual la recibimos, no nos sirve para hacer el pasaje a la revolución ¿para qué confiar en ella, podría preguntarse, puesto que sólo se la descubriría como necesaria sólo una vez que la revolución fuese hecha, pero mientras tanto no? Entre lo pensado y lo real estamos nosotros, absortos en el pasaje. Así sucede con la "novedad" que nos sorprende en cada revolución inesperada: estalla allí donde la necesidad racional en la forma general con que la utilizamos, no establecía la imperiosidad de su surgimiento. ¿Cómo, entonces, fue posible? ¿Fue la suya una irrupción contra la razón? Y si no, ¿quién creó la nueva racionalidad de ese proceso innovador? ¿Cómo fue posible que nuestra racionalidad no la contuviera? Se entiende que con esto no queremos negar la racionalidad marxista; sólo queremos mostrar que una racionalidad a medias es a veces más nefasta que la falta completa de racionalidad. Y por eso nos preguntamos: ¿no será que pensamos la revolución con una racionalidad inadecuada? ¿No será que vivimos la racionalidad aprendida del proceso revolucionario fuera del contexto humano en el que la racionalidad marxista desarrolla su pleno sentido? ¿No será que estamos pensando la razón sin meter el cuerpo en ella?

La pregunta que me planteo, necesariamente teórica, es entonces ésta: ¿de qué modo comenzar a comprender esta realidad, de qué modo modificamos para hacer surgir en su seno ese futuro revolucionario que, preciso será reconocerlo, somos por ahora tan incapaces de promover como de despertar en los demás? ¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros asimila de esta realidad cultural nos hable, nos forme, nos prepare como hombres incompatibles con esta realidad misma que sin embargo nos constituye? El problema es temible: ¿cómo poder producir nosotros lo contrario de lo que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce? Dicho de otro modo: ¿cómo

remontar la corriente de la disolución, esta degradación de lo humano que parece estar inscrita en la necesidad de su desarrollo? ¿Cómo introducimos nosotros en ese breve margen que, entre sístole y diástole, se abre en cada hombre como para que la revolución sea sentida como su *propia* necesidad?

I

Tratemos, a partir de este planteo, de comprender sintéticamente el problema que enfrenta toda "cultura revolucionaria". Si el objetivo que se persigue es la formación de hombres adecuados al *trabajo* de realizar la revolución, sabemos entonces proponer algunos supuestos básicos que no se detengan sólo en el plano político sino que deben alcanzar también al sujeto que interviene en él.

1) *La cultura capitalista es desintegradora, a nivel del individuo, del proceso de integración que, en niveles parciales, promueve.* Esta distancia que media entre lo que el sistema de producción hace, y lo que el individuo conoce, le introduce este carácter disolvente de su propio sentido. A nivel individual significa que el proceso social, que se realiza merced a la contribución de todos los hombres que forman parte del sistema de producción, no puede ser aprehendido ni pensado en su unidad por ninguno de ellos: sería revelar el secreto de su desequilibrio y de su aprovechamiento. Pero esta unidad real que se oculta y] se deforma exige, para desarrollar sus contradicciones y objetivarse para los hombres, la toma de conciencia de quienes la integran. Más sucede que el sistema también formó al sujeto mismo que debe pensarlo-

La tarea no es simple: para lograrlo es preciso vencer el determinismo de clase que lo abstraigo al hombre de su relación

con la totalidad del proceso: devolverle lo que el sistema le sustrajo. La eficacia que buscamos para actuar dentro del sistema capitalista requiere tornar evidente la estructura del campo total en el cual cada acto se inscribe.

2) *Las "soluciones" capitalistas mantienen la persistencia en el desequilibrio y la desintegración.*

Esta necesidad de superar la contradicción en la que los individuos de una clase se encuentran respecto de otra, se halla sometida a formas de solución oficiales, respecto de las cuales las verdaderas soluciones aparecen como clandestinas y fuera de la ley. Las soluciones ratificadas por la cultura burguesa, adecuadas a sus categorías de ordenamiento y de acción; son las que mantienen, en vez de resolver, estos desequilibrios. El individuo sometido al sistema de producción capitalista — producción de objetos tanto como producción de ideas— encuentra preformados en la cultura que recibe —en sí mismo— aquellos modelos de solución que vuelven nuevamente a sumirlo en el conflicto y a condenarlo a la frustración y a la falta de salida.

3) *La desintegración producida por el sistema capitalista forma sistema con el hombre desintegrado en el cual el capitalismo se objetiva.*

Desintegrar al hombre significa introducir en él, como vimos, la imposibilidad de referirse coherentemente al mundo humano que lo produjo.

Es, por otra parte; impedirle tomar conciencia de su propia unidad como centro integrador de toda referencia al sistema que sin embargo pasa por él. El hombre escindido de la cultura capitalista —en cuerpo y espíritu, en naturaleza y cultura, en oposición a los otros, y todo dentro de sí mismo— sólo puede adaptarse y establecer escindidamente su coherencia con la estructura del

mundo burgués al cual refleja. Esta falsa coherencia, la única ofrecida como posible, deja fuera de sí, como ilícita, la única esencialmente humana: la que se basa en el reconocimiento del hombre por el hombre.

Algunos niveles de este proceso de sometimiento están ya sujetos a la crítica —por ejemplo, en la estructura económica, política, pero aquí mantienen su sentido sólo dentro de la abstracción científica capitalista, sin sintetizarla a nivel humano. Por el contrario, en otros niveles este trabajo crítico todavía no fue hecho: aquél, por ejemplo, que analice la correspondencia y la homogeneidad que existe entre *a)* el individuo producido por la cultura burguesa y *b)* las formas justificatorias del proceso de explotación que esa cultura adopta a nivel de las formas de la afectividad, de las categorías de la acción y del pensar, etc. La dificultad de este análisis es evidente: significa la puesta en duda radical de uno mismo y reconocer hasta qué punto, profundamente, hemos sido constituidos por ellas.

4) La salida de la contradicción en la que estamos viviendo no puede ser pensada con la racionalidad burguesa; debemos descubrir una racionalidad más profunda que englobe en una sola estructura, partiendo desde la experiencia sensible de nuestro propio cuerpo, nuestra conexión perdida con los otros.

La única salida —pensada a nivel teórico y más general— consiste en suplantarse el ordenamiento humano burgués (contradictorio no solamente a nivel lógico, sino destructor del hombre a nivel humano) por una racionalidad y organización revolucionaria (coherente en ambos niveles) que le permita al individuo concebir ese comienzo de coherencia que dé sentido revolucionario a su actividad en todos los niveles de la realidad social. Este proceso no abarca sólo el sistema económico de

producción, sino también el orden que aparece en las categorías de pensar y de sentir que genera a nivel individual.

Cuando hablamos de racionalidad no nos referimos entonces a la racionalidad abstracta, puro esquema ideal que ningún cuerpo anima; sino a una teoría que, en tanto esquema de conciencia, englobe lo sensible del individuo, su forma humana material, hasta alcanzar desde ella un enlace no contradictorio con la materialidad sensible de los otros. Esto requiere, como objetivo, el tránsito hacia un sistema humano de producción que *le dé término*.

5) Es preciso que el individuo revolucionario se descubra como fuerza productora, pero no sólo en el nivel político-económico, para incorporarse materialmente a la crisis del sistema.

Marx no habla sólo de las condiciones materiales de producción en el sentido "economicista" de los términos: toda sociedad humana no es productora básicamente de cosas, sino productora de hombres. Todo sistema de producción entra en crisis porque su producción de hombres, que involucra la producción de las cosas y las técnicas y las relaciones adecuadas (hombres divididos, hombres sin satisfacción, hombres sin objeto) producen la crisis. Fuerzas productivas y formas de producción son formas humanas. Es verdad que el sentido de la producción de hombres se revela en el modo como los hombres se objetivan en las cosas: en cómo las producen y son, indirectamente, producidos por ellas. Aquí nos volvemos a preguntar: ¿hemos desarrollado, nosotros, los que militamos en la izquierda, nuestra propia fuerza productiva? ¿O estamos, privilegiadamente, al margen del sistema de producción?

6) *El descubrimiento de la racionalidad revolucionaria requiere descubrir la contradicción instaurada por la burguesía en el seno del hombre revolucionario.*

La cultura burguesa, se va viendo, abre en el hombre un ámbito privado, íntimo —unido a lo sensible— separándolo del ámbito social —el orden racional, lo externo— que sin embargo lo constituyó. Mantener esta separación en el militante de izquierda, dejar librado a la derecha lo que se piensa que es efectivamente el nido de víboras del sujeto, significa introducir y sostener un componente irracional en el seno de una racionalidad que engloba sin comprender, tanto lo objetivo como lo subjetivo. Y esto a pesar de que esta racionalidad pretenda pasar por revolucionaria. Semejante separación, en el centro mismo del hombre, lo desconecta del proceso histórico que lo produjo. Esta racionalidad al garete, excéntrica, que nunca encontrará entonces la tierra firme de una subjetividad, queda a merced de toda autoridad y sirve de ingenuo apoyo a toda política oportunista en el seno de la izquierda. Escisión que nos condena a buscar la coherencia racional en el orden social — proceso de producción económica, científica, etc.— sin poner la propia significación personal en el proceso, nos lleva a la búsqueda de una comunidad humana posible pero abstracta, sin contenido, que desaloja el índice subjetivo que aparece en lo sensible —a la persona misma en lo que tiene de más propio— como punto de apoyo para alcanzar los fines proclamados. Sólo le queda una racionalidad aprendida, coagulada, para alcanzarlo. Lo subjetivo, lo contenido, lo aparentemente irreductible a los otros porque se transforma en el lugar de la desconfianza, se convierte así, aún dentro de la izquierda, en un ámbito clandestino donde se elabora la dialéctica cómplice del compromiso, de lo no con-fesable ni transformable: aquello que persiste igual a sí mismo pese a todo proyecto político y a todo cambio social. Aquí se yerguen, indomables, las

categorías burguesas que perseveran en el revolucionario de izquierda. Y son estas mismas categorías, que se pretendía haber radiado, las que siguen determinando la ineficacia de izquierda: porque nos dejan como único campo modificable lo que la burguesía estableció como objetivo, como visible, como externo: ese campo social sin subjetividad, sin humanidad, donde el hombre —a medias, incomprensible para sí mismo, inconsciente de sus propias significaciones y relaciones— mira y actúa sin comprender muy bien quién es ese otro con el que debe hacer el trabajo de la revolución. Así podremos darnos la presunción de actuar, hasta de jugar nos la vida, pero en realidad mantenemos tajante, burguesía mediante, la oposición creada entre el sujeto y la cultura, que es el fundamento de la alienación burguesa. La forma cultural burguesa nos separa, contra nosotros mismos, desde dentro de nosotros mismos.

7) *La incorporación del sujeto de la dialéctica revolucionaria es un momento necesario en el descubrimiento de la verdad del proceso.*

Toda cultura revolucionaria debe, entonces, volver a anudar esa relación fundamental quebrada en el sistema escindente y dualista de la burguesía para que el individuo pueda convertirse él mismo en índice cierto, en creador y verificador de la realidad.

El descubrimiento de esta relación que yace oculta en nuestra cultura no se da inmediatamente: es, como sabemos, producto del análisis, de una experiencia reflexiva que enlaza lo visible a lo invisible —quiero decir, a lo que por no verse tampoco se sabe. Pero es preciso agregar que no es producto de cualquier análisis, sino de aquél que liga al sujeto con la actividad transformadora de la realidad, cosa que sólo se logra en función de una organización racional revolucionaria. Porque esta organización es el único ámbito de conocimiento que, desbaratando los falsos límites

racionales de la burguesía; comienza a elaborar una racionalidad adecuada a la - solución de sus contradicciones, puesto que es el único que contiene la necesaria modificación de todo el sistema para darles término.

8) *No hay tránsito de la racionalidad abstracta de la burguesía hacia la racionalidad concreta revolucionaria si el sujeto mismo no es el mediador en quien este nuevo ordenamiento comienza a surgir como posible.*

La organización revolucionaria que, concebida como organización política, gana paulatinamente todos los campos de la realidad social y los engloba en una actividad única — económicos, gremiales, científicos, familiares, etc.— no hace sino extender y prolongar esta racionalidad incipiente que tiene, en tanto proceso de verificación, la forma de hombre. Es precisamente en esta *forma humana* donde la necesidad sensible, pero acordada a los otros, verifica su entronque con las formas racionales de producción.

Sintetizando: toda cultura revolucionaria supone el descubrimiento de la escisión, de la incoherencia y del conflicto individual a nivel del sistema productor de hombres de la burguesía. Pero queremos acentuar aquí sobre todo otro aspecto: también supone descubrir la tenaz persistencia de las categorías burguesas en el sujeto revolucionario —y que no se corrigen por la sola participación en un proyecto político de mortificación del mundo. Este peligro caracteriza a nuestras formaciones de izquierda: como no hemos podido pasar a la realidad, nos encontramos aún realizando la tarea de tornar concreta nuestra decisión, eme se mantiene todavía a nivel imaginario: pasar de nuestra pertenencia a la burguesía hacia el ámbito de la revolución. Pero puesto que todavía no hemos encontrado cómo hacerlo y, por lo tanto, *necesariamente* formamos sistema con el

sistema de burguesía, no hemos podido verificar la certidumbre de este pasaje. Lo que planteamos viene a querer decir lo siguiente: ¿cómo darnos un índice objetivo para leer nuestra inserción efectiva en el proceso revolucionario? Muchos, por el mero hecho de la militancia, ya lo tienen resuelto. Pero participar en las diversas organizaciones de izquierda no es una garantía para afirmar que estamos en la verdad del camino. Y podríamos agregar: la lectura "científica" de la realidad objetiva aunque sea "Marxista", tampoco es un signo suficiente, si bien es necesario, pues siempre será una lectura en perspectiva —para mí, para varios, para un partido— respecto de aquéllos en quienes esos índices adquieren relevancia y significación.

En este trabajo acentuaremos los caracteres que definen la actividad del sujeto. Este acentuamiento tal vez nos lleve a pecar por exceso, puesto que pondremos como fondo, sin destacarlos, las procesos colectivos ya suficientemente subrayados por la actividad crítica de la izquierda.

II

Por qué se necesita la radicalización de lo subjetivo en el proceso revolucionario.

Si creyéramos en la cultura revolucionaria a la manera como la burguesía cree y ejerce su poder de formación de hombres, la cosa sería fácil: bastaría con darle al sujeto aquello que, proviniendo de la cultura, sirve para ubicarlo en el proceso de la división del trabajo social, precisando su tarea y colocándolo en su sitio.

Pero no es ese el objetivo de la izquierda. Mediante este procedimiento los fines burgueses se logran, pero los fines marxistas se pierden: no se lo convierte al sujeto en activo reorganizador de la cultura que asimila. Por el contrario, se lo pasiviza. No hay

misterio en este resultado: la ideología burguesa que atraviesa toda nuestra cultura es la contraparte necesariamente adaptada a un sistema de producción que requiere del sujeto una adhesión plena y limitada a los objetivos del sistema. Esta ideología se hace sustancia en el sujeto, se encarna como modo de ver en él: no le permite hacerse cargo de su propio proceso de formación. La ideología burguesa remacha la adhesión del sujeto al mundo que lo produjo, haciendo que su conciencia prosiga, inmutable, el camino de su "naturalidad": su vida es directamente histórica, no toma conciencia de su llegar a ser consciente; refleja meramente el mundo que la produjo. Esta vida que se asienta en la ingenuidad de su cultura considerada como absoluta es la conciencia inmediata, sin reflexión, que no introdujo en su propia actividad consciente aquello que le permitiría su pleno ejercicio: el saber de la formación de sí misma. Queremos decir: no deshizo la trampa de la cultura que la formó. El sujeto no se convierte aquí en el lugar en el cual se elabora la verificación de la cultura. ¿Cómo podría hacerlo si la adecuación aparece para él invertida? Su persona no está adecuada al mundo, piensa porque el mundo la introdujo —lo cual le permitiría modificarla modificando al mundo— sino porque coincide, *milagrosamente*, desde el punto de vista del sujeto, con la estructura social. Tal para cual: la propia subjetividad es confirmación de la ancha y común objetividad. Este aparente milagro de la adecuación del individuo a la burguesía, que inmoviliza la subjetividad, encuentra su plácida confirmación en la afirmación de sí mismo como absoluto, certeza de ser que se confunde con la permanencia acorde del mundo objetivo capitalista.

Pero las cosas no varían solamente porque se haya cambiado la coincidencia "milagrosa" del sujeto con el mundo capitalista por la coincidencia "milagrosa" con el mundo de la revolución. Primero, porque el hombre que quiere hacer la revolución viene

de la burguesía, y si hubiera coincidencia inmediata, sin proceso, entre lo subjetivo de la persona burguesa y lo objetivo de sus ideales revolucionarios, señal sería de que estamos en un equívoco: no podemos con el ser burgueses darnos sin más una estructura racional revolucionaria verdadera a nivel político: con el contenido sensible burgués no podemos encontrar la forma revolucionaria adecuada. Este tránsito es un trabajo, pero no delegable: para realizarlo debemos participar en una dialéctica que elabore el pasaje y, movilizándolo las significaciones vividas en nuestra propia formación burguesa, las debemos hacer participar en un proceso paulatino de modificación. No hay una fórmula para todos; el tránsito es necesariamente único porque cada uno tiene, por sí mismo, que deshacer el sentido que aparece dado en un orden, e inscribirlo en otro. Aquí se abre el ancho mundo de las complicidades y renunciamentos, que no siempre nos atrevemos a enfrentar. Porque este proceso significa, al mismo tiempo, modificación de todo el contenido subjetivo, de las estructuras racionales y afectivas de toda la persona de izquierda, ¿cómo podríamos decir que hay una racionalidad que desde el individuo se prolonga para continuarse, coherente, con la revolución, si la razón no deshace las trampas de nuestra clandestinidad y nos ordena de otro modo? Esta clandestinidad que la burguesía abrió en nosotros no es solamente el lugar de la complicidad: es la morada del deslinde histórico, de una temporalidad que sentimos infinita, radicalmente opuesta a la histórica, porque es el lugar de la ensoñación donde yacen todos los anhelos incumplidos, todas las frustraciones abandonadas (hacia afuera) pero conservadas (hacia adentro). Pasar de lo infinito a lo finito, de lo imaginario a lo real: esta tarea antes asignada a los dioses, esta conversión del cielo propio en la tierra común es, ni más ni menos, la cura que la revolución trae al hombre. Sí, es cierto que parece exagerado: pero ¿cómo el

hombre enfrentaría por la revolución la muerte si en ello no le fuera la vida?

Volvamos nuevamente a la formulación más general: para ir con nuestra conducta incidiendo en el mundo de la burguesía para arrastrarlo hacia la revolución no hay otra salida: tenemos que convertirnos, a partir de las formulaciones más amplias que la teoría y la actividad revolucionaria nos adelanta, en el lugar activo de la verificación de las estructuras burguesas sobre las cuales nos toca incidir. Y esa primera encarnación de la estructura burguesa que enfrentamos, ¿no lo somos acaso, nosotros mismos? ¿No somos, al mismo tiempo, obstáculo y remoción? ¿No hemos sido, de punta a punta, de pelos a uñas, hechos por ella? Pero no decimos que haya que modificarse *primero* uno, para pasar luego a lo otro. Decimos que en la modificación que perseguimos en el mundo debemos jugar nuestra propia transformación: debemos objetivarnos hasta tal punto en lo que hacemos como para enardecer las cosas del mundo, porque habremos pasado nosotros mismos a las cosas. Lo contrario sería condenarnos a la ineficacia, o creer que basta con el esquemita racional de la teoría marxista para actuar en la actividad política, mientras se posterga esa otra modificación sensible para tiempos de menor urgencia. Justamente lo mismo que hace la burguesía con los principios ideales siempre transgredidos: el ser del hombre podría esperar hasta que termine el proceso revolucionario y todo, entonces sí, esté preparado para recibirlo. Hasta que nos sorprenda la muerte. Sospechamos que sin esta transformación el proceso no es efectivamente revolucionario. Sostengo que sin modificación subjetiva, sin elaboración de la verdad de la situación total en la que participa el hombre, no hay revolución objetiva. En todo caso: no hay revolución en el sentido marxista.

Para resumirlo en pocas palabras: pasar de la cultura burguesa a la cultura revolucionaria significa enfrentar la siguiente dificultad básica:

- 1) describir la contradicción del sistema burgués en todos los niveles de la producción social (económico, político, moral, etc.);
- 2) descubrir la permanencia de la contradicción, la permanencia de la estructura burguesa, *en el individuo mismo que adhiere al proceso revolucionario.*

Podríamos pensar que la primera dificultad; aunque parcialmente, se ha ido resolviendo. Pero el sentido con que fue resuelta depende, es forzoso, de cómo se haya enfrentado la segunda dificultad. Pensamos que si tampoco se realizó entonces bien la primera tarea, esto sucede porque de todo el proceso de tránsito de la burguesía a la revolución falta realizar el segundo movimiento: *ver cómo la burguesía está en nosotros como un obstáculo para comprender y realizar el proceso revolucionario.* Afirmo, en una crítica que también me incluye personalmente, que no hemos tornado a la propia transformación en campo de experiencia de la teoría y de la práctica revolucionaria. Que hemos permanecido, aceptémoslo o no, en la escisión.

III

La racionalidad teórica revolucionaria no establece la adecuación precisa del individuo a la historia; nos da sólo el esquema de una adecuación posible.

No se diga que esta necesidad —que el sujeto y lo subjetivo esté presente— es una complicación burguesa. Seamos coherentes. Si creemos que hay ya una racionalidad teórica revolucionaria que no requiere encontrar su término creador en el sujeto, ¿qué concepción del hombre aceptamos? Volvemos lisa y llanamente

al dualismo que divide al hombre en sensibilidad propia y racionalidad externa, que abre un abismo entre lo subjetivo y lo objetivo. ¿Como enlazarlos luego, como hombres plenos, en el sistema de producción, en la creación del proceso histórico? Porque tanto en el burgués como en nuestro revolucionario el verdadero mundo no está *todavía* constituido: por más que el primero compense el déficit de una régimen humano siempre en defecto por medio de la exaltación de los principios, o por más que el segundo proyecte sobre esa misma realidad una modificación radical que la haga visible. Pero ambos nos asentamos, por ahora, sobre una *misma* realidad. La distancia que media entre el principismo burgués y la imaginación revolucionaria consiste en que el primero no se proyecta modifica-doramente sobre el mundo hasta encontrar las condiciones de su transformación, mientras que el revolucionario sí ¿Siempre sí? No; el hombre de izquierda sólo lo alcanza si en función de la racionalidad revolucionaria sujeta y extiende su imaginación hasta tornarla en cuasi-real, solamente si descubre el contenido de su imaginación en lo posible que la realidad sugiere, y que sería precisamente lo que le falta para transformarla en realidad plena. Se hace pasar lo interior a lo exterior si conecta lo imaginario con lo real. Pero esto sería válido si es la suya una imaginación que no retorna al infinito del intimismo burgués, si no recuesta sus anhelos uno a uno en los nichos de la intimidad donde yacen las ilusiones perdidas: si es la suya una imaginación que da la cara, la propia y se atreve a enfrentar afuera la carencia que antes se reservaba para adentro. En otras palabras: se adecúa al tiempo y espacio histórico preciso de la necesidad humana, aquello que desde los años y los días de los hombres desciende para insertarse en el latido del propio tiempo sensible. Por eso decíamos que había que poner el cuerpo: porque este tiempo y este espacio no es el de las "categorías *a priori* de la sensibili-

dad". Es el tiempo y el espacio con el cual la corporeidad, la experiencia sensible vivida en el medio de los otros, llena a la racionalidad abstracta con la sustancia de su propia vida: le da su propia forma y la hace descender entre los hombres.

Es lo que pasa, por ejemplo, con el estudio de la lógica formal cientificista y la lógica dialéctica. La primera puede ser estudiada con el fondo de neutralidad y objetividad científica de las ciencias exactas que analizan objetos naturales, pero la segunda sólo puede ser comprendida si el fondo implícito sobre el que se apoya su estudio es el sujeto mismo que analiza. El tronco del sujeto histórico se prolonga en las nervaduras que, desde él, sostienen la hoja menuda de su pensar. A la lógica formal podemos estudiarla teniendo presente sólo la forma de la cosa; el sujeto, personalmente, estorba. A la segunda sólo si partimos de la forma humana: básicamente, de aquél que la hace suya y la ejerce como prolongación de su propia eficacia. La primera se apoya en la escisión cuerpo-espíritu; la segunda requiere la solución del dualismo y la tensión hacia la unidad en el hombre que la piensa. Pensar es ya una praxis. Con la dialéctica del proceso histórico pasa lo mismo, podemos analizar un proceso con el cuento de cómo fue, y la teoría que me dictan de cómo hacerlo. Pero el tránsito hacia el entronque con la historia sólo se descubre desde el sujeto mismo que asume el proceso histórico, que enlaza el sentido de su conflicto individual con la experiencia social que los produce. Volvemos entonces a preguntarnos: ¿es acaso necesario este sujeto que vuelve por sus fueros? ¿Podemos prescindir de él en el proceso político, conformándonos con que sólo se adecuó a la racionalidad externa que sabemos, se le dice, es "científicamente verdadera", aunque sea marxista? Porque toda verdad humana es aproxima-- da, pero en este sentido: que requiere que el hombre que la comprende *se aproxime* al fenómeno. Y la aproximación al fenómeno, la adecuación que

cierra el momento de la comprensión, consiste en que en el sujeto *se une lo racional y lo sensible*, él es en quien se complementa la universalidad de la teoría con la particularidad del acontecimiento. Esa "ciencia" que no requiere la forma del hombre histórico para encontrar su versificación es lo que se llama metafísica: mensaje que el hombre emite pero no crea. Por eso el marxismo necesita, en cada momento de la acción, la actualización de la teoría y la práctica, de adecuadores de la forma teórica a la materia histórica. ¿Y si no, quién? ¿Ud., tal vez, que me está leyendo, y que por una extraña prerrogativa que nadie le concede, conforma en su cabeza la forma de mi destino?

Recordemos cómo comienza Marx su crítica a la economía política: "Nosotros, dice, partimos de un hecho económico contemporáneo". Partimos de lo contemporáneo ¿se entiende? De allí donde estamos, tanto Ud. como yo, reunidos, habitando con los otros un mundo común. ¿Para qué esta contemporaneidad, esta reivindicación de lo perceptivo que nos enlaza en un común tiempo y espacio, a no ser que sea aquella que nos permite verificar, con nuestro propio enlace sensible, que nos enlaza a los otros, la máxima *densidad* de mundo frente un pasado que sólo la imaginación retiene y a un futuro que no existe todavía? Esta preeminencia de lo actual, que da sentido a todo proceso, señala la preeminencia del enlace material del sujeto con el mundo humano material, el *lugar de* la verificación común. Volvemos otra vez: quiero señalar este mismo sitio donde está Ud. y donde estoy yo junto con los demás. ¿Se entiende que Ud., tanto como yo de la suya, necesita de mi perspectiva para dar término a su conocimiento? ¿Que todos estamos en la historia por derecho propio?

¿Qué debe hacer aquél que pretende modificar la realidad? Básicamente lo siguiente: no guiarse simplemente por las

prácticas ratificadas por la burguesía, puesto que éstas contienen sólo los caminos trillados: modos de acción definidos culturalmente en cuanto a los objetivos a obtener y a los medios que se deben emplear. Una especie, por lo tanto, de "instinto social". Negando este modo canónico de ser, debemos recuperar un contacto, una pregnancia con la realidad que no es la que se requiere para efectuar un acto a nivel de la práctica convencional. Diferenciamos entre práctica y praxis. La práctica se realiza mediante la lectura de índices de adecuación al objeto que presupone, como punto de partida/una concordancia básica con la cultura. Estos índices son saliencias indicadoras que, sin transformar nuestra propia realidad individual, nos permiten repetir conductas que hasta ahora han sido eficaces dentro del orden de mundo burgués. Pero si necesitamos modificarnos para poder emprender conductas que apunten a modificar *toda* la realidad, necesitamos entonces quebrar el *marco* que para las modificaciones meramente prácticas (congruentes con la estructura burguesa) nos impone su cultura. Ese marco, en el cual inscribimos nuestra eficacia, somos nosotros, individual o colectivamente, quienes lo proyectamos sobre la realidad, que en tanto tal da para todo: para continuar la forma de ellos, para construir tal vez la nuestra. Para quebrar ese camino debemos aprender a ver y a enseñar a ver: debemos romper sus índices de realidad, que son congruentes con el mantenimiento de su orden; debemos comprender, a la luz de la teoría y de la organización revolucionaria, la manera de hacernos converger a la realidad y ordenarla de otro modo. De allí la tarea tanto política como cultural que se requiere: hay que ir deshaciendo las significaciones coaguladas por la burguesía y con las cuales los hombres deforman su propia realidad y se perciben falsamente a sí mismos dentro de ella. Hay que ir detectando paso a paso los núcleos de obstrucción racional sobre los cuales la burguesía se

asienta, sobre los que todos reposamos, porque viven irreductiblemente tanto en ella como en nosotros. Hay que ir deshaciendo la "forma" burguesa, desmigajando su armadura hasta hacerla sensible e intolerante. Hay que volver a hacer sentir lo que se debe pensar, pero hay que volver a pensar profundamente para recomenzar a sentir y salir del entumecimiento.

Desde una perspectiva revolucionaria debemos crear entonces una nueva racionalidad que se adose a la materialidad de nuestra situación, abrace su forma y haga brotar de ella, como posible ya contenido, su futuro. Entonces los índices con que la percibimos ya no serán los mismos; ni el tiempo de la realización revolucionaria ni el espacio de su actividad serán aquellos que amojonaban el contorno vital de la burguesía. Ni siquiera entonces la percepción de nuestros propios límites serán idénticos: se abre aquí una experiencia que expande la contención que la burguesía anudó en nosotros para hacer acceder la posibilidad de un nuevo enlace. Con las categorías burguesas que ordenan nuestro modelo de ser personal no resulta posible pasar de la práctica burguesa a la praxis revolucionaria, aunque sólo sea porque en la segunda se abre un riesgo, un peligro, un fracaso posible que linda con la muerte y que la primera no contiene. En la burguesía la muerte es un accidente que sobreviene; en la revolución una posibilidad que vamos reparando.¹

Pero a veces es también posible hacer como si hubiéramos pasado de la una a la otra: basta con ingresar a una comunidad revolucionaria institucionalizada donde la elaboración de las praxis, que viene dada

desde afuera, desde lo internacional, se confunde con la mera práctica: una adhesión más riesgosa pero que siempre, en última instancia, ocultará el riesgo de tener que destruir en sí mismo lo

que más profundamente da miedo: los límites de la burguesía, que se confunden con nuestro propio ser.

Resumamos. En nuestra situación actual que pretende preparar el advenimiento de la revolución, ¿quiénes son los encargados de establecer la congruencia entre los índices de realidad y los objetivos revolucionarios que se persiguen?

Precisamente nosotros mismos que *generalmente tenemos una estructura adecuada sólo a la realización burguesa de esos objetivos*. No nos engañemos que la cosa no es tan fácil. La teoría revolucionaria requiere, para darse el campo de una actividad que persiga objetivos que no están inscriptos a nivel de los objetivos burgueses, *modificar la propia estructura individual para buscar esa nueva adecuación*. El individuo debe hacerse el *mediador* entre la racionalidad teórica y la realidad sensible: la hace acordar, penetrar, conformarse al acontecimiento, la va llenando con su propia sustancia personal hasta hacer que adquiera realidad, hasta que se encarne en el proceso histórico. Porque en su generalidad, en su abstracción, la teoría revolucionaria no es sino un esquema formal cuya amplitud, de prolongarse sin esta adecuación, se adosaría a la realidad sin modificarla. ¿Es el resultado a que nos lleva? Muy semejante al que persigue la burguesía: una buena conciencia de izquierda más.

IV

Cada militante, en la organización, debería vivir la racionalidad revolucionaria asumiéndola como una actividad que él mismo contribuye a revelar. Esta racionalidad vivida carecería de la conciencia de sus propios objetivos si el sujeto, hemos dicho, no se hiciera cargo de su función activa y creadora. Pero consideremos lo que comúnmente ocurre en nuestra izquierda. Bien puede darse, y se da de hecho, que las organizaciones de

izquierda le propongan al militante actuar de modo tal que lo lleven a interiorizar la racionalidad revolucionaria *en un solo nivel*, en el aspecto político-social, ocultando así que la acción lo abraza en *todos* aquellos niveles personales que lo impulsaron a ella. Pero esta parcialización es ya entonces una modalidad específicamente burguesa: corresponde a una de las facetas de su división del trabajo alienada.

¿Cómo no ver que yo, tanto como Ud., nos movemos como un todo, una unidad en la cual la distinción inconsciente de un nivel es ya escisión, postergación de lo más propio? ¿Qué se logra con esto? Que la actividad subjetiva, relegada a lo "privado", no se incorpore activamente al proceso, no se vea arrastrada también ella en la actividad modificadora revolucionaria: se condena a la subjetividad a no aprehender su sentido en lo objetivo, a despojar a lo objetivo de su densidad. A lo sumo se socializa el ámbito privado, se le hace comprender su determinación política en el modo del renunciamento, del sacrificio, pero con ello no se introduce la actividad subjetiva, privada, en la actividad política. Se permanece, como siempre, inscripto en un sistema que no resuelve la contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo; sólo se cambia una objetividad por otra, una forma social por otra, pero ambas, tanto la burguesa como ésta, que presume de revolucionaria, deja a lo más propio condenado el azar: se permuta un determinismo por otro en el "interior" del sujeto mismo. Y aunque esta intimidad esté ahora al servicio de la buena causa, aunque trate de sentir buenos sentimientos socialistas que se confunden, no es de extrañar, con los buenos sentimientos burgueses, sigue siendo un reducto marginado que no participa en la dialéctica de lo real. A esta conciencia que se asienta en las sombras de la cual no termina por surgir sólo se la determinó en función de otros "valores": se le solidificó en otro nivel. Porque no nos engañemos a nosotros mismos: es tener una forma

racional, tener el concepto teórico de un hombre, no es tener al hombre mismo: es tener una promesa de hombre. Así con el nombre de izquierda: se lo hizo "bueno" como antes se lo hizo "malo": siempre desde afuera, sin tener la clave de la transformación, el secreto del trabajo que lleva al camino. Por eso., este tránsito de la burguesía hacia la actividad revolucionaria que debemos realizar, no alcanza a convertirse en una verdadera transformación: de allí los renunciamentos, las decepciones, las actitudes que quedan luego como un cosquilleo primaveral. En tanto actividad personal la experiencia del militante —lo vemos continuamente—, queda tan muda como antes: no puede alcanzar su propia palabra porque seguirá hablando con la voz ajena, la de su máximo dirigente, o la del conductor de turno. Pero no habremos construido una perspectiva humana verificadora, correctora, creadora de significación a lo que todavía carece de ella.

Si la racionalidad que se revela en la actividad política de la izquierda es más eficaz que la racionalidad contradictoria de la derecha no es porque cambie de signo: es porque recupera *todo* el fenómeno humano, todas las significaciones convergentes antes separadas por la brutalidad del abstraccionismo economista. Por eso puede decirse que la política burguesa es analítica, separadora, abstracta mientras que la de la izquierda sintética, concreta. Esta incorporación de significaciones antes insignificantes (prácticamente toda la vida del sujeto marginalizada así del ámbito social, toda su efectividad desconocida) es la que le permite adherir plenamente al fenómeno humano destruyendo las categorías que se ceñían estrictamente al contorno del privilegio y del temor capitalista.

Vamos viendo entonces en esta recuperación del sujeto no es un requisito "moral" que la dura lucha y la cruda realidad en su urgencia hagan prescindible. En efecto ¿qué dicen los

Manuscritos de Marx? Entre muchas otras cosas, la siguiente: que la verdad pasa por el sujeto, se elabora en él; que la objetivación, que da forma al mundo humano, es la objetivación del hombre. Dice que la forma humana del otro es la que, a través de la mía, da sentido a todo enlace con el mundo. Dice además que la alienación no es un sello impuesto pasivamente sobre el hombre desde afuera; que la enajenación es, por el contrario, autoenajenación. Quiere decir: nosotros mismos hemos realizado, contribuido, al trabajo social de enajenarnos, y hemos participado por lo tanto activamente en la nuestra propia, sistema de producción mediante, si, es cierto, se nos dirá, que no podíamos hacer otra cosa, que sólo así podíamos llegar a adquirir "realidad social", adecuarnos al sistema de producción, satisfacer nuestras necesidades. Pero eso, adecuarnos al sistema, sí lo hicimos. Pero dice además que el camino para suprimir la autoenajenación pasa por el cambio que nos llevó a la autoenajenación misma. De este trabajo de suprimir la propia autoenajenación el hombre de izquierda no está exento por el sólo hecho de serlo. La supresión de la autoenajenación no es entonces un proceso instantáneo: implica deshacer en nosotros mismos la separación que escindió lo sensible de lo racional; así como una cosa hecha mercancía se escinde en valor de uso y valor de cambio. Significa devolverle el sentido a las cosas adquiriéndolo propiamente, O simultáneamente, nosotros mismos. Decir autoenajenación quiere decir que hemos tenido que hacer, sometiéndonos, lo que el mundo burgués nos solicitaba para habilitar a vivir en él. Lo característico de la cultura burguesa consiste básicamente en esa adecuación que impone a cada recién llegado: hacerse contra sí mismo, lo que los otros ya son. ¿El tránsito hacia la revolución mantendrá necesariamente este "contra sí mismo" como irreductible?

Por eso, hablar de "cultura revolucionaria" significa comprender primeramente cuáles son los caminos que nos permitan desarmar la trampa que la burguesía tendió en nosotros. Y el obstáculo que descubrimos cuando buscamos la actividad eficaz es el siguiente: los *únicos* caminos transitables, *inmediatamente* dados, por los cuales se nos permite conducir la actividad de izquierda, son los caminos amojonados por los modelos burgueses de rebeldía. Modelos que circulan atentos a las luces rojas y verdes, pero que sólo llevan, por último, al fracaso y a la justificación. Aquí, en estos modelos burgueses de rebeldía residen los enlaces sociales tolerados dentro de una congruencia que no fuimos capaces de deshacer: entre nuestra propia individualidad, nuestra sensibilidad así conformada, y el orden del mundo del cual depende. Y si la realidad está ordenada a la derecha desde dentro de nosotros mismos, puestos que fuimos hecha por ella, ¿cómo llenar con un contenido de izquierda a la teoría revolucionaria que recibimos con cargo de hacerla pasar a la realidad? ¿Cómo imbricar a la racionalidad revolucionaria para que anime a esta realidad social si no somos capaces de encarnarla, de situarla en el centro mismo de nuestra individualidad, por ahora ocupada por los modelos y las categorías de derecha? Una cosa es al menos cierta: la modificación no puede ser proyectada sólo a nivel de la objetividad política —que es el plano de la máxima generalidad— sino *también* convertir en política la propia subjetividad. Es decir-, ser uno mismo el índice, el más cercano, de la imposibilidad de alcanzar la unidad de sí mismo dentro de la racionalidad burguesa, y del requerimiento tenaz de construir otro orden que nos contenga.

Nada más evidente, se dirá. ¿Acaso no estamos todos en esto? ¿Acaso no es ésta la experiencia cotidiana del hombre de izquierda? Me temo que no. La racionalidad burguesa, dijimos, tendió su trampa en nosotros, y no es una metáfora: puesto que

aprendimos a pensar sin comprometer nuestro cuerpo en el proceso, parecería que el tránsito de la burguesía a la revolución puede hacerse siguiendo el mismo esquema escindido de la burguesía: adaptarse a una idea sin un cuerpo que resuene, que se ordene con ella. Pero este escamoteo es posible: a nivel de la burguesía porque la sensibilidad, así desdeñada, sigue aferrada a la tierra firme del mundo burgués que la sostiene: no necesita hacer el esfuerzo de sentir al mundo de otro modo porque ya, por su propio surgimiento, está afirmada sólidamente en la realidad. Los burgueses piensan en un nivel, pero sienten afectivamente en otro: están bien instalados en los dos. Tienen para ello la propiedad privada de la palabra, que les permite pensar, y la propiedad privada de las cosas, que les permite sentir, y todo sin mutua contaminación. Pero en el hombre de izquierda este equívoco, que a los otros aprovecha, no puede correr sin riesgo para la racionalidad revolucionaria misma. Vamos viendo por qué. Porque si no asentamos nuestra sensibilidad, nuestro cuerpo, en otro orden material que debemos crear, esta sensibilidad que no puede dejar de sentir como tampoco de ser material, quedará entonces necesariamente asentada en el orden material de la derecha. ¿Qué pasa si desconocemos que el primer cuerpo material sobre el cual se asienta la racionalidad revolucionaria es el "cuerpo propio" del revolucionario que la hace posible? Pasará que esta sensibilidad de derecha será el campo, en tanto que ella se prolonga en nosotros, sobre el cual se asentará la pretendida racionalidad de izquierda ¿Quién podrá, ingenuo, creer en su "verdad"? ¿Qué podría resultar de este dualismo sino una patraña más? Ya lo hemos visto: una racionalidad ascética, pura, incorpórea, inmaculada, que oculta la trampa que la formó y que en mérito a su permanencia pide que nos cerremos aún más. Lo contrario de una racionalidad marxista que adhiere a la "naturaleza" del hombre y la transforma. ¿No encontramos aquí

alguna de las modalidades de la racionalidad vigente en la izquierda?

V

Función del modelo humano revolucionario en el proceso histórico.

Recapitemos nuestro trayecto. Habíamos partido de la escisión que la burguesía introducía en el hombre, por lo tanto de la división que necesariamente formó en cada uno de nosotros. Pero vimos que esta escisión se prolongaba también en el militante de la izquierda. Y que la racionalidad que el sujeto adoptaba para leer el sentido del proceso revolucionario *podía* corresponder a un ejercicio de la capacidad de actuar y de pensar que, viniendo de la derecha como necesariamente venía, se prolongaba también en el hombre de izquierda manteniendo las mismas categorías adecuadas a la burguesía. Basta para ello con vivir apoyándose en un dualismo personal, hecho modo de ser, que a veces tanto el pensar como el hacer trata de encubrir: una razón, un modo de ordenar el mundo y la relación con los otros que no se hace cargo de la significación del propio proceso personal; de su relación con la forma sensible humana que le da sentido, puesto que se aleja del poder de transformación que reside en la experiencia, entre dolorosa y gozosa, del propio cuerpo que encarna las significaciones revolucionarias. Y esta pérdida de sí era posible: porque el hombre de izquierda no había enardecido su experiencia hasta modificar su sensibilidad que quedaba aferrada así al peso muerto de nuestra pasividad de derecha.

El problema quedaba restringido en señalar, para nuestra izquierda, el necesario retorno a un sujeto que colmara ese hiato abierto en él mismo por la burguesía. Y no por mera retórica intelectual. Este sujeto se revelaba como necesario,

imprescindible, para poder darse a la tarea de hacer surgir, entre nosotros, una comprensión que adhiere y abraza la peculiaridad, lo específico, de nuestro propio proceso histórico. Pero esta comprensión no la agotaba la racionalidad pensante del dualismo burgués: no era un acto que residiera en ese pensar a la izquierda que no se hace cargo de la inercia del cuerpo que siente a la derecha. Para aspirar a expresar la forma de lo leal esta comprensión revolucionaria exigía, hemos visto, que el sujeto reflejara el mundo en la medida en que, en su vivir sensible y pensante, se hacía cargo de él. ¿Qué sucedía entonces? Que esta comprensión, al hacerlo, transgrediera los límites de la pura racionalidad y apareciera ya como un obrar en el acto mismo de pensar. O, dicho de otro modo: la posibilidad de pensar radicalmente la situación en que nos encontramos sumergidos sólo podía surgir de la decisión de modificación —de la propia prolongándose hacia el mundo—, pues era la única que podía mostrarnos la racionalidad más aproximada al proceso al vivificar el sujeto su propio "aparato" receptor adecuándolo a la tarea: al reconocer la estructura efectiva de su propio movimiento enlazado al mundo y a los otros.

Porque si queríamos salir de la cabeza y del cuerpo encallecidos del burgués simiente y pensante ¿habría de serlo para penetrar en el encanecimiento y en el endurecimiento de ese "militante" o "pensador" de izquierda que dio término a la dialéctica, que pegó el salto y cree estar ya instalado en el orden del futuro? Entonces, frente a este dogmatismo de su propio pasaje, nos preguntamos: ¿Para qué habría de servir el sujeto que necesitamos recuperar para la revolución si volvemos nuevamente a meternos en el molde del obrar que conformó en nosotros el modelo de hombre proporcionado por la división del trabajo capitalista, por más que esté al servicio, ahora, de la "causa" socialista?

Hablábamos de la modificación del sujeto mismo, y esto no es meramente un esquema ideal: *lo encontramos necesariamente* — y aquí vemos despuntar la necesidad histórica no como una causa externa sino a nivel de la libertad del sujeto— *allí donde todo proceso revolucionario efectivamente se realizó*. Si el tránsito de la burguesía a la revolución aparece como una necesidad surgida desde el régimen capitalista mismo, esa necesidad racional debe ser leída comprendiendo en ella los aspectos humanos sensibles también necesarios que la hicieron posible, y que el dogmatismo y el oportunismo de izquierda abstraen como innecesarios: leen la racionalidad del proceso dejando fuera, como irracional, lo que no son capaces de asumir ni de modificar: el sujeto mismo, a sí mismos. Son, pese a todo, los que conservan en el interior de la izquierda el pesimismo y la desazón y la amargura de la derecha. ¿Cómo confiar entonces en esa racionalidad presuntamente de izquierda que ellos sostienen desde su propia materialidad de derecha? ¿Cómo confiar en sus "tácticas" y en sus "estrategias"? Lo que diferencia la izquierda de la derecha no es meramente la organización del sistema de producción económica: es el sistema productor de hombres. Por eso la organización revolucionaria, su modo de prepararse y obrar, es ya la prolongación que adquiere la racionalización revolucionaria, su modo de prepararse y de obrar, es ya la prolongación que adquiere la racionalidad revolucionaria cuando pasa a la realidad. Y decíamos al comienzo que también la estructura política revolucionaria se verifica a nivel del sujeto, puesto que el "determinismo" del proceso histórico no puede ser leído como necesario, y se convierte en irracional, si no integramos aquello que la racionalidad revolucionaria exige: al hombre revolucionario mismo, al "modelo" humano de pasaje de una forma histórica a otra, sin el cual la nueva forma social no podría anunciarse nunca entre los hombres. Digámoslo de una vez: el proceso revolucionario es *necesario* porque el sujeto

mismo lo requiere para dar término a sus propios conflictos, para realizar al proceso que la lleve a su coherencia y su unificación. Se va viendo hacia dónde pretendemos ir: cuando hablamos de la "racionalidad revolucionaria" no queremos decir que el obrero se convierta en un intelectual, ni el intelectual en un obrero: con ser sólo lo que son, ninguno de ellos tiene el privilegio de la verdad. Nos referimos en cambio a lo que da término a la mera racionalidad del intelectual, o a la sensibilidad del obrero: al modelo humano en el cual el conflicto que ambos expresan halla su superación. Nos referimos al modelo humano de racionalidad hecha cuerpo, al nuevo ordenamiento hecho proyecto de solución, de esa organización de la realidad que aparece, como prototipo, en los conductores y dirigentes de los movimientos revolucionarios. ¿Conductores?, se me dirá. ¿Acaso Perón no fue uno de ellos? ¿Acaso no tenía él también su esquema revolucionario, su propia racionalidad? Pero entendámonos: no me refiero a la validez separada ni de la teoría ni de la actividad práctica. La doctrina "justicialista", en tanto abstracción, no tiene validez en sí misma, como tampoco en sí misma la tiene la teoría marxista. El justicialismo no solamente es una falsa racionalización desde el ángulo de las ideas revolucionarias; no, aquí no reside la *verificación* de su verdad. Es falso, sobre todo, por el modelo de hombres que necesariamente lo encarnaron en tanto "modelos" que lo hicieron comprensible y en los cuales se encarnó como verdad histórica. La falsedad de esta teoría aparece ligada necesariamente a la "forma humana" condenada al fracaso que la produjo y cuyo sentido, en tanto actividad, con ser lo que fue, no se inscribió en la dirección de un proceso de modificación revolucionaria. Desde algunos ángulos el proceso peronista tuvo su positividad: no lo vamos a discutir aquí. Pero a nivel de nuestro análisis y de su fracaso es un buen ejemplo, sin embargo,

en tanto forma humana propuesta, de eficacia negativa, que linda con la contrarrevolución.

Modelo de contención burguesa ese, siguiendo el ejemplo, que les acercó Perón. Modelo de racionalidad adecuada al capitalismo; que al mismo tiempo que les proporcionaba el sentimiento de su propio poder los sujetaba a las formas de dominio y de dependencia de los intereses globales contrarios a su clase. Este ordenamiento hecho sensibilidad en cada peronista, este modelo de humanidad que se les impuso y que significó el abandono de la propia autonomía, fue el más tenaz de los dominios. Ya sabemos por qué. Porque surgió de una forma humana sensible que al ser aceptada, los llevó a encontrar su término lógico en las estructuras del poder burgués fomentadas y enaltecidas por el modelo. Aquí se ve bien cómo la forma humana es la expresión adecuada a las formas de las instituciones y de las categorías racionales de una clase determinada. Trampolín que desde el modelo, a través de su modo de pensar y obrar, lleva a enlazarnos con las estructuras de producción y dominio, como vemos, el modelo individual que el obrero sintió como propio en Perón, como adecuado a la salida para su propio problema, era una trampa que la misma burguesía decantó en ellos mismos: adherir desde lo propio, desde lo más personal, a lo que sintió como homogéneo consigo mismo. Perón "estaba en el corazón del pueblo": cada uno lo llevaba latiendo en sí como su propia forma. Sin darse cuenta sin embargo que esa homogeneidad *sentida* entre Perón y ellos, ese margen que la reflexión no delataba, era lo que tenían, en tanto obreros, en común con la burguesía misma: un sentido modo de adherir a una forma de vida que mantenía, como inamovible, la estructura global en la que cada cosa y cada acto cobraba su definitivo sentido. Así la conquista "material", efectiva con ser tan modesta, no revelaba un sentido humano: se inscribía con ligeras variantes en un mismo modelo de vida cuyos

valores culminantes eran, exaltados para sí mismos ahora, los valores culminantes de la burguesía. La materialidad peronista era la misma materialidad abstracta del materialismo individualista burgués. Por eso el obrero no pudo sentir la diferencia de clase que Perón, como mediador, borraba. ¿Por qué? Porque esa diferencia era para ser *sabida*, racionalizada, no para ser sólo *sentida*. Aquí el orden afectivo del "sentir" permanece sin cobrar conciencia de la racionalidad muda que lo mueve, sin abrirse a un nuevo y distinto orden, aferrado a las categorías y al modelo de ser que la burguesía necesariamente conforma en todos sus hombres. El obrero sentía con todo lo mejor de sí mismo, tal vez, pero ese "mejor" sentido estaba modelado también por la contabilidad valorativa burguesa. De allí que esa complacencia que vivían a través de una imagen de sí mismos devuelta aduladoramente por Perón desde el poder fue una de las facetas del proceso que más daño le hicieron a la clase trabajadora: remachar la alienación condenándolos a perseguir la supresión del dominio capitalista siguiendo el camino que los llevaba de nuevo a su punto de partida. Dicho de otro modo: no poder hacer el tránsito de la sensibilidad burguesa a la racionalidad revolucionaria. Con la imagen de Perón adentro no es muy ancho el camino de osadía y de reflexión que se podía seguir: un militar burgués que sigue latiendo adentro de cada uno señalando con su sístole y su diástole los límites de su irresponsabilidad: un "pobre de ellos" que se transformó en un "pobre de mí": el despertar de un sueño ilusorio del que todavía no se salió.

Pero este recurso a Perón no es más que un ejemplo en el camino que nos lleva a tratar de comprender que la racionalidad revolucionaria, la comprensión intelectual del proceso, debe encarnarse en la sensibilidad del hombre modelándola frente a estos nuevos objetivos que el descubrimiento intelectual le señalaba: que no hay cuerpo burgués, sensibilidad, sentir burgués

que pueda proponerse, sin paralela modificación, la racionalidad que buscamos para una transformación radical. Esta síntesis propia delegada en otro, este modelo de salida que fue Perón, que los llevaba a no desanudar el lazo de opresión sino a soslayarlo, fue una forma de tránsito aparente que contenía el fracaso como su límite, y es lo que nos muestra más claramente lo que queremos subrayar: la necesidad ineludible de la racionalidad también para la clase trabajadora, la ruptura para el oportunismo. Téngase presente que esta concepción que aquí desarrollamos no excluye la creación colectiva: sólo analiza uno de sus momentos. Por el contrario: si hay síntesis colectivas racionales éstas surgen como convergencia de síntesis parciales individuales que nacen de una acción común. Pero siempre hay *alguien* que las impulsa, *algunos* que la mueven, que las encarnan con mayor decisión. Esta síntesis vivida por todos debe verificarse como posible al menos en uno para alcanzar su dimensión de posibilidad humana: es la figura del héroe, del prototipo, que une en sí mismo lo racional con lo sensible y lo hace acceder, por su coraje, vividamente para los otros.

Hay *uno* que emerge haciendo visible, como forma humana de un tránsito real de la burguesía a la revolución, el camino hacia la transformación que todos podrán recorrer. Así adquiere forma humana sintética lo que hasta entonces era disgregación colectiva, anuncio vago, existencia virtual. El conocimiento, a nivel de la praxis social, siempre tiene "forma hombre" para poder ser vehículo de transformación: siempre requiere tomar cuerpo en alguien para unificarse.

Sólo así se convierte en acceso a lo real la coherencia racional meramente pensada o sentida. Adquirir forma humana quiere decir que aquél que pensó y sintió necesariamente obró: que abrió el camino hacia la realidad al menos en su propia persona. Esta garantía mínima es una garantía revolucionaria: aquí no hay

privilegios de extraterritorialidad para nadie. Entiéndase: el pensar y el sentir que se hacen obra, trabajo. Por lo tanto, que en cuanto pensar está ligado al de todos aquellos que piensan para abrir esta nueva racionalidad. Que en cuanto sentir está ligado a la carne de todos los que sufren el desequilibrio y fueron producidos por una estructura de dominio semejante. Y que en cuanto obrar trata de hacerlos acceder a esta dimensión de mundo que por su propia síntesis vivida prolonga. Así el modelo de hombre, ese esfuerzo de unificación de lo sensible y lo racional, significa el intento de abarcar concretamente al mundo: en lo que tiene de materia con sentido, de cuerpo con razón.

Esto es lo que determinará para los otros el camino humano de una modificación *efectivamente* posible, porque ya está ciertamente hecha *al menos en uno*. La realidad tiene ahora su límite preciso; la ensoñación vaga pierde su desborde y adquiere el contorno que la promoción realizada por el héroe, por el militante creador, le señala. Y esto se consigue porque en la figura del hombre que *osó* la racionalidad revolucionaria se hizo humana, corpórea, porque emergió desde *ellos*, desde el sostén de la fuerza en la que el modelo se apoyó para vencer la fuerza represora de la burguesía y concebir una posibilidad distinta. Para vencer *hacia afuera* una represión efectiva, hecha prisión o fusil, es preciso sentir en el proletariado o en otros hombres esa fuerza que, disponible y orientada ya desde su propia necesidad, *podrá* reconocerse en quien la encarna y la dirige. Un riesgo, ciertamente, que sólo la fuerza individual que comunica con esa fuerza contenida logra correr, pero que nunca surge de la sola teoría. Y así se produce este proceso de "masas" que la burguesía no quiso nunca explicar, pero que siempre utilizó: la síntesis que les alcanza a todos, por identificación, de forma ajena a forma propia, de cuerpo a cuerpo, desde adentro, como adecuada a cada uno.

De allí la dificultad del tema que desarrollamos. Tratar el problema de la cultura revolucionaria encubre una osadía que sin embargo debemos enfrentar, y es ésta: ¿cómo ayudarle al hombre argentino a constituir las condiciones de objetividad destruidas, coartadas, abstraídas en el proceso de producción de hombres de la burguesía? ¿Cómo devolverles, a través de otra forma humana, la capacidad de desalienar la suya propia?

El énfasis puesto en la idea de alienación, que tantos ahora citan de Marx, significa poner en el centro del análisis algo mucho más grave: ni más ni menos que la primacía de la forma humana revolucionaria, la destrucción necesaria del dualismo personal para acceder a la comprensión del proceso histórico. La incoherencia en las ideas, a nivel intelectual, no es sino otra modalidad del escamoteo, a nivel personal. Quiere decir: debemos poner en el centro del análisis la necesaria modificación del individuo para poder *percibir revolucionariamente* el acontecimiento que se quiere modificar. Pero esto que se produce a nivel personal tiene mucha importancia a nivel político, porque dependerá de cómo el militante o el dirigente se perciba a sí mismo para que, a su vez, la percepción de los otros, de aquellos con quienes pretende trabajar para efectuar la revolución, se modifique. La imagen de esta época de "masas" con la que algunos revolucionarios de izquierda trabajan no difiere mucho, en los hechos, de la imagen de la "masa" que la burguesía se formó: se la "trabaja" a nivel de lo que se cree son sus "intereses" porque no se tiene el coraje de proyectar sobre ella una posibilidad distinta. Se la percibe a nivel de las reivindicaciones burguesas, pero como si ese ser dependiente fuese para ellos una modalidad "natural": como si no hubieran tenido que realizar el proceso de la autoalienación, de la penetración individual en el ser alienado de la burguesía. Por eso se es incapaz de proponerles, desde allí, una alternativa coherente que enlace ese proceso con una actividad

efectivamente revolucionaria que les permite desandar el camino de la propia alienación. Así se piensa el resultado —los obreros— sin el proceso: la enajenación que llevó a ese resultado. De allí la falsa imagen que se dan: la masa, que no entiende; la masa, que tiene el líder que se merece; la masa, halagable y sensiblera: la masa, que persigue sólo lo útil, etcétera. Pero esta reducción empirista no es el fruto de una percepción objetiva de la realidad: es fruto de la propia proyección individual, de la propia pobreza y falta de confianza en los principios que, sólo racionalmente, se dice sostener. El desafío personal que lleva implícito pensar a los hombres de otro modo es el que impera allí donde el proceso revolucionario, ya en camino, ha permanecido fiel a la forma del hombre. Pienso, por ejemplo —y bastaría uno solo— en la revolución cubana. Sin excesiva idealización podemos afirmar que allí sus miembros son considerados como "personas", no son "meloneados" "ni manejados" por alguien que, más vivo, poseyera la clave de la inteligibilidad de los demás y, por lo tanto, conociera el "mecanismo" para hacerlos marchar. Pero no porque deje de haberseles, en grandes concentraciones, en común; tampoco porque no se los organice colectivamente; ni siquiera porque no se hagan mitines o reuniones donde, según supone, la burguesía, el individuo "espiritual" pierde sus condiciones específicas para adquirir caracteres cercanos a la animalidad: el momento propicio en el cual sus bajas pasiones contenidas habrían de desatarse. La fuerza de la multitud, en efecto, puede ser una fuerza revolucionaria o una fuerza burguesa: puede aullar retornando a la "animalidad" que la burguesía le adjudica como su objetivo, porque permanecen, en tanto salen de ella, dentro de los valores específicos de la burguesía. Entonces la multitud no hace sino querer universalizar de golpe lo que cotidianamente, en la clandestinidad del privilegio, los miembros de la burguesía quieren. Pero la fuerza

de la multitud que puede desecharlos y querer objetivos que se le descubran como propios, y encontrar en su fuerza reunida, pero organizada, el descubrimiento de cómo alcanzarlos en la realidad. El problema de la diferencia entre un modelo revolucionario y un modelo burgués está en lo que se solicita de los hombres, en la imagen que se les devuelve de sí mismos a través de los modelos de hombres que los conducen. Esa fuerza que Fidel Castro suscitó, por ejemplo, le permitió a él llegar a unificar en su momento lo disperso y lo posible de la clase trabajadora, que se reconoció en su modelo de modificación, de coraje, de riesgo, de osadía, de pensamiento: de hombría hecho prototipo de la forma humana necesaria para alcanzar la transformación efectiva de una realidad nacional. Él hizo con su vida, como ejemplo saliente de lo que muchos otros hicieron en común, la demostración de que *lo pensado era humanamente posible*. Un loco antes que se convierte, por el trabajo, en el supremamente cuerdo, en el índice de lo que *todos* debemos comprender como real. Y pasemos ahora a lo nuestro: ¿Qué hizo Perón con su vida, qué imagen les devolvió a nuestros trabajadores a través de sí mismo, qué nuevos valores humanos hizo acceder a nuestra realidad, qué nueva síntesis nos expresó con su existencia política y su destierro, qué hizo de la fuerza humana sobre la que se apoyó?

VI

¿Y nosotros?

En función de este acceso vivido a la realidad, de esta síntesis de lo que fue disperso por la incongruencia de la actividad burguesa, el modelo revolucionario procura hacer acceder a la realidad. Una unidad posible que él ya esbozó a partir de sí mismo. Atrevámonos a decirlo: la izquierda, entre nosotros, no supo suscitar ningún modelo de hombres revolucionarios que

contuviera, que constituyera en síntesis personal, ese ideal por ahora abstracto de la izquierda. Ni formó ni ayudó a formar: nuestra izquierda, desconfiada de sí misma, ni siquiera ha sabido enaltecer a sus héroes, hacerlos vivir más allá de sus muertes y de sus sacrificios, aunque los valores que crearan fueran, como necesariamente lo son, parciales. Esta mezquindad de nuestra izquierda, celosa del grupo propio, desconfiada y hostil del ajeno, ¿cómo podría comprender la realidad si no comprende lo que está más próximo a ella, si un primer acto consiste en endurecerse frente a otro hombre de izquierda, como si ese acentuamiento de lo propio significara necesariamente la negación completa de lo ajeno? Es extraño, y significativo, que sigamos reservando el proceso de la síntesis para los juicios, remitiéndolos al plano de lo conceptual, pero no nos preocupemos por hacerla visible a nivel del hombre mismo. Pero esta síntesis no sólo no se realizó en un hombre (señal de que sus dirigentes, o cualquiera de nosotros, carecimos hasta ahora de la fuerza de encarnación, de concreción, como para materializar en una forma humana la creencia en los ideales que sostenemos). Tampoco hemos sido capaces de extraer de nuestra dispersión la exacerbación de esa fuerza que la izquierda podría haber alcanzado —si realmente creyera en lo que hace—. No hablemos ya de la desconfianza en nosotros mismos. Si realmente creyéramos en el proletariado, si realmente contáramos con su fuerza y no fuese la suya sólo una imagen psicológicamente enardecida para complementar nuestra incongruencia vivida a nivel de lo real, esa energía que teóricamente le asignamos al proletariado realmente hubiera pasado a nosotros: se hubiera hecho acto político, se hubiera hecho teoría nacional, se hubiera hecho literatura revolucionaria. En cambio hemos hecho de la actividad política nuestra "obra de arte", quiero decir nuestro complemento imaginario que compensara así una deficiencia real que no asumimos fuera de

este plano simbólico a pesar de que lo vivimos como si fuese real. Nuestra izquierda, en su mayoría, es expresionista, lo cual es una manera de decir que *actuamos*, que representamos nuestro propio drama del imposible tránsito de la burguesía a la revolución, tal vez para no reconocerlo, para no enfrentar las condiciones de la realidad misma como doloroso y cruel punto de partida. Dijimos que la falta de percepción de nuestra propia realidad individual necesariamente deforma, al adaptarla a sus propósitos, la realidad social sobre la que debemos actuar. ¿Vemos, acaso, realmente al proletariado cómo es? ¿Hasta qué punto no hemos deformado su realidad? Porque sucede que la fuerza del proletariado, en la cual apoyarnos, aunque no estuviese con nosotros pero estuviese en lo suya, podríamos haberla sentido como propia: hubiéramos vivido así, desde nuestro marginalismo burgués, la decisión proletaria. Pero es preciso entenderse: si la clase obrera está alienada, y nosotros no hemos podido hacer lo nuestro porque no contamos con su fuerza, más allá de la verdad de esta afirmación queda algo irreductible: tampoco sin embargo hemos sabido extraer esa fuerza *al menos* del ámbito en el cual vivimos nuestros propios conflictos de clase: de nosotros mismos. ¿Somos una fuerza o no? ¿Qué quiere decir entonces este conglomerado de izquierda que siempre mira de costado, más allá de sí mismo, hacia la clase trabajadora pidiéndole que ella sí haga la unidad, que ella sí supere su alienación, que ella sí realice los actos de pasar a la realidad, pero que no mira hacia sí mismo para ver nuestra propia dispersión, nuestra propia incapacidad de reunir esta energía desperdiciada e impulsar hasta constituir la en una efectiva fuerza que se juega en actos propios dentro de la realidad? ¿No jugará en unos y otros la misma represión? ¿No será la misma presencia del poder represivo que detiene la eficiencia de nuestros actos, la profundidad de nuestro pensamiento, el reconocimiento de una realidad que no puede ser

asumida revolucionariamente sin poner de relieve lo que el poder oculta: el riesgo de la vida? Pero este riesgo de la vida, ya lo vimos, no es sólo —y especialmente para la izquierda— la presencia del fusil y la picana: son los límites que la burguesía estableció en nosotros, con sus categorías mentales y morales que señalan en cada acto nuestro el desvío sentido como peligroso, la presencia de lo desconocido que debemos afrontar: los límites de realidad que ella nos fijó como propios.

Y si fuéramos incapaces de asumir el riesgo, siquiera éste que tiende a desentrañar el sentido de lo real, entonces ¿para qué simularlo? Y cuando lo asumimos, la gratuidad misma del resultado inscripto en una realidad deformada por el temor, esa gratuidad ¿no nos muestra este drama del hombre de izquierda separado que todos alguna vez hemos sentido: el sacrificio estéril cuyo recuerdo se borrará para siempre de la memoria de los hombres? ¿Y si para no enfrentar aquello de lo que sí realmente somos capaces estuviésemos acentuando una diferencia sólo para sentirla, agrandando su imagen —la imagen de la revolución— pero para no construirla, paso a paso, en la realidad?

Por eso decimos que no se trata de crear voluntariamente al héroe: éste surge, y nunca solo, con su propio sacrificio comprometiendo el nuestro cuando las fuerzas de producción lo citan indirectamente, porque en esas circunstancias alguien gira su propia vida contra el futuro que esa fuerza contiene. Estas fuerzas han creado el lugar humano en el cual logran sintetizarse y aparecer como hombre posible. Por lo tanto, como aquél hombre que va señalando con su actividad propia el modelo de un camino transitable, puesto que se evidencia como humano para todos. Ni la clase trabajadora ni la izquierda supo darse ni reconocerse en un "modelo" nacional revolucionario, y si el éxito aquí se confunde con las más profundas ambiciones burguesas de hacerle trampas a la realidad, de hacer las cosas *como* si se las hiciera

verdaderamente, porque otros adquirieron así el poder, esto señala *la persistencia entre nosotros de un modelo de tránsito, confesémoslo o no, burgués pero no revolucionario*. Así con el modelo de Perón por ejemplo. La permanencia de la figura de Perón como modelo de tránsito hacia la clase trabajadora — eslabón hacia la revolución— que muchos utilizan todavía, es una resultante nuestra que quiferrámoslo o no, hemos necesariamente interiorizado. Esa imagen quedó entre nosotros como una imagen de éxito y de eficacia allí donde toda otra eficacia de tránsito hacia sus trabajadores, inscripta a nivel de una revolución verdadera, aparece con el rostro de una muerte posible que es necesario eludir. Por un motivo u otro el modelo de Perón fue nuestro. ¡Generación de Pepsi! ¡Somos la "generación de Perón"! De allí que su imagen sea la seducción inconfesa que todos, en la izquierda, hemos por un momento sentido: constituye, la suya, una categoría "nacional" que nos tenemos merecida. Si esta realidad lo hizo su héroe, si de su substancia está amasada, como imagen de triunfo y de eficacia, todo tránsito a la realidad, Perón tiene entonces la sacralidad que une lo finito y lo infinito: tiene para la izquierda la clave de un misterio —el tránsito al proletariado— que no pudimos de otro modo hasta ahora resolver. Porque debemos reconocerlo: algo, tiene Perón que no tiene la izquierda. Sí, efectivamente, algo tiene, que es necesario que nos lo saquemos definitivamente de la cabeza para pensar la realidad: la fuerza de la derecha, la no creación de un pasaje revolucionario a la realidad, la permanencia en lo homogéneo de la propia clase. Tiene aquello con lo que nosotros no podemos contar, a no ser que abandonemos el sentido de nuestros objetivos que contienen la destrucción de este modelo humano burgués como su necesidad.

Este esfuerzo de creación no puede sernos ahorrado. Y en última instancia, aunque nada es seguro, sabemos ya anticipadamente

que este camino al menos lleva al fracaso y a la frustración. Consecuentemente, que sólo nos queda una salida. Y esa salida está por ser creada entre nosotros. ¿Seremos capaces de aceptar nuestro destino, de animar la densidad de la historia con la fugacidad de una vida?

* León Rozitchner, Doctor en Filosofía de la Universidad de París y Licenciado en la misma Universidad. Fue profesor en las Universidades: del Litoral, de La Plata, de La Habana y actualmente en la de Buenos Aires.

Autor de los libros *Persona y comunidad* (Eudeba), *Moral burguesa y revolución* (Lautaro), así como de ensayos y artículos sobre temas de filosofía y política. Formó parte de la dirección de la revista *Contorno*. Actualmente prepara un libro sobre Marx y Freud.

El artículo que presentamos formula una temática muy rica y nos obligamos a publicar circunstanciadamente en el próximo número, nuestra visión crítica del mismo.

Entendemos que es útil debatir opiniones en este y otros campos, todavía insuficientemente despejados en nuestro país por la metodología marxista.

1. Esta referencia a la norma "occidental" en la muerte burguesa es la que sirve para ocultar el escándalo cultural de la muerte que llega por la propia mano del hombre. Así como ese infeliz de Guillermo Martínez Márquez, colaborador naturalmente de *La Prensa*, que hace el siguiente cómputo sobre la muerte de los norteamericanos en Vietnam: "A pesar de la intensificación de las operaciones militares en Vietnam, bastaría comparar el caso con otro cualquiera para comprender que lo que está en juego no es tan importante desde el punto de vista material como moral. Por ej., durante el año 1965 los (norte) americanos muertos en accidentes de tránsito fueron 49000, mientras las víctimas de Vietnam ascendieron a 1.724. Los heridos en el tránsito llegaron a tres millones y medio, y en Vietnam a sólo 6.100. Y el costo de los accidentes llegó a cerca de 8 mil millones de dólares". (*Z« Prensa*, 2/II/66).

Naturalmente, este cubano al servicio de sus amos no integra en sus cómputos de "pérdidas" la vida de los otros. Sólo se trata allí de la vida ajena. Véase cómo se ejerce así la destrucción del sentido cultural: la muerte intencional queda aquí reducida al residuo que deja una mera práctica social: lo accidental.