

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

En la selva

(Los estudios desconocidos del Che Guevara.
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*)

Néstor Kohan

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

Dedico esta investigación:

A Mario Roberto Santucho.

A nuestros 30.000 compañeros desaparecidos.

A quienes en pleno siglo XXI no se entregan ni se rinden,
manteniendo con dignidad, en las montañas,
selvas y ciudades de Nuestra América,
el fusil insurgente y el ejemplo comunista del Che.

Índice del volumen

* **En la selva**

(Los estudios desconocidos del Che Guevara.
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*)

El Che, antítesis del hombre unidimensional

- Guevara y el debate cultural posterior al muro de Berlín
- La palabra escrita en la racionalidad política de la tradición marxista
- Pensar y actuar desde las periferias (o el eurocentrismo, enfermedad senil de la teoría marxista)

Los Cuadernos de lectura de Bolivia como “botín de guerra”

- Las lecturas de Bolivia y el laboratorio mental del Che
- Sus apuntes de Bolivia y la concepción materialista de la historia

Los autores leídos y analizados por el Che en Bolivia

Wright Mills, el marxismo y la sociología crítica en Estados Unidos

- La Revolución Cubana, Wright Mills y la nueva izquierda norteamericana
- La interpretación de Wright Mills en la lectura del Che Guevara

El Che y su pasión por la dialéctica

- La dialéctica en el marxismo de Lukács y la herencia de Hegel
- La difusión de la obra de Lukács en tiempos del Che Guevara
- *El joven Hegel* de Lukács y la filosofía marxista en la época de Stalin
- Guevara lector de Lukács en Bolivia

Los escritos póstumos de Engels

- El Che Guevara como biógrafo de Marx y Engels
- Guevara ante la obra tardía de Engels

El Che y su lectura crítica de los profesores soviéticos

León Trotsky, el profeta como historiador

- *La Historia de la revolución rusa* de León Trotsky
- León Trotsky, más allá de mitos, insultos, sectas y capillas
- Guevara y Trotsky, afinidades electivas, convergencias y divergencias
- El Che Guevara lector de Trotsky en Bolivia

Fidel y el marxismo culturalista en su lucha por la conciencia

El enigma de Bolivia y la cuestión nacional inconclusa de Nuestra América

Che Guevara: ¿Mártir suicida o militante revolucionario?

- Guevarismo, un marxismo bolivariano
- El Che y la revolución, asignaturas pendientes

*** La crítica del Che a la economía política**

(Un comentario a los *Apuntes críticos a la economía política*)

*** El Che y la filosofía de la praxis**

*** La concepción política de la revolución en el Che Guevara y en el guevarismo**

(Aproximaciones al debate sobre el socialismo del siglo XXI)

Apéndice

*** Los Cuadernos de lectura de Bolivia**

- Cuaderno verde
- Cuaderno rojo
- Cuaderno rosado

***Reproducción facsimilar**

(de algunas páginas)

En la selva

(Los estudios desconocidos del Che Guevara.
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*)

*No sólo no soy moderado sino que trataré de no serlo nunca,
y cuando reconozca en mí que la llama sagrada
ha dejado lugar a una tímida lucecita votiva,
lo menos que pudiera hacer es ponerme a vomitar
sobre mi propia mierda*

*Carta de Ernesto Guevara a su madre
México, 15 de julio de 1956*

*Queridos viejos:
Otra vez siento bajo mis talones el costillar de Rocinante,
Vuelvo al camino con mi adarga al brazo.
Hace de esto casi diez años, les escribí otra carta de despedida.
Según recuerdo, me lamentaba de no ser mejor soldado y mejor médico;
lo segundo ya no me interesa, soldado no soy tan malo.
Nada ha cambiado en esencia, salvo que soy mucho más consciente,
mi marxismo está enraizado y depurado.*

*Carta de Ernesto Guevara a sus padres
La Habana, marzo de 1965*

El Che, antítesis del hombre unidimensional

Pensar al Che para pensarnos a nosotros mismos y tomar partido en nuestro tiempo histórico. Impregnarnos del espíritu radical de Guevara, indagando en su mundo cultural, político e ideológico para interpelarlo y traerlo hacia nosotros. Ese es el desafío.

No se trata de hacer arqueología. Hay que rescatar al Che del museo, el monumento y el póster inofensivo donde lo han querido encerrar. Nada más lejano de Guevara que las momias embalsamadas del panteón de muertos sagrados.

El objetivo consiste en conocer y pensar nuestro presente. Porque el Che es un revolucionario del siglo XXI, ¿qué duda cabe? Su concepción de la lucha anticapitalista a escala global, su defensa de la insurgencia popular, su oposición radical a la prepotencia del imperialismo norteamericano, sus esperanzas depositadas en la nueva subjetividad y la cultura socialista o su crítica de toda burocracia, ¿no son temas, preocupaciones y problemas de nuestro tiempo? Estudiar seriamente, discutir y repensar al Che resulta imprescindible si pretendemos tener un pensamiento contemporáneo, a la altura de nuestra época. Para ello se torna impostergable explorar las múltiples dimensiones de su personalidad y las diversas aristas del mito que sobre él se creó.

En la imagen que se construyó del Che predominó durante los primeros años inmediatamente posteriores a su asesinato, la dimensión militante, activista y comprometida de su agitada biografía. No fue una casualidad. El Che Guevara, máxima expresión de la Revolución Cubana junto a Fidel Castro y símbolo mundial de la rebeldía anticapitalista, representó a fines de la década del '60 todo lo que la vieja izquierda ya no podía ofrecer. Coherencia entre el decir y el hacer, rechazo intransigente del doble discurso y la doble moral, cuestionamiento radical de toda "razón de Estado" y toda burocratización del socialismo, entre muchas otras cosas.

El Che murió joven. Sus ideales y proyectos revolucionarios eran asuntos de jóvenes. La década del '60 fue una década de jóvenes. El neoliberalismo de Margaret Thatcher y la "revolución conservadora" de Ronald Reagan, que los sucedieron a nivel mundial, fueron cosas de viejos. Representaban el regreso de todo lo vetusto, lo añejo, lo tradicional: el autoritarismo, la explotación, la guerra, el patriarcalismo y el antiquísimo culto al fetiche del dinero y el mercado. Si Guevara y los '60 fueron acusados de "infantilismo izquierdista", el neoliberalismo no fue más que la venganza senil del *ancien regime* capitalista que no se decidía a morir.

Tuvieron que pasar más de dos décadas desde el asesinato del Che Guevara para que comenzaran a aflorar, tímidamente, otras facetas de su vida. El Che como estudioso del capitalismo, analista de las dificultades de la transición al socialismo, teórico de los problemas de la revolución mundial y polemista al interior del marxismo¹.

¹ Hemos intentado estudiar esas dimensiones en el libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder* (Buenos Aires, Nuestra América, 2005), reeditado en Venezuela con el título *Che Guevara, un marxismo para el siglo XXI* (Caracas, Nuevo Socialismo, 2009). También en el artículo "El Che desconocido", publicado en *Casa de las Américas*, La Haine y Rebelión, el 16 de junio de 2008. La presente investigación es continuación y prolongación de aquellos libros y textos y de varios años de militancia y trabajo voluntario (es decir, no rentado) en las Cátedras Che Guevara.

Recién hoy, a más de cuatro décadas de su asesinato, se comienza a explorar y discutir una nueva dimensión de su rica personalidad. El Che como estudioso sistemático del marxismo, lector de los clásicos del pensamiento social y apasionado explorador de la literatura revolucionaria. En suma, el Che no sólo como combatiente armado por el socialismo, que sin ninguna duda lo fue y a mucha honra, o como “guerrillero heroico” (como se lo homenajea cotidianamente en su querida Cuba y en todo el continente), sino también como pensador radical.

No resulta casual que esta otra dimensión, escasamente conocida, recién aflore en los últimos años. A ello ha contribuido no sólo el alumbramiento público de papeles, escritos y materiales de Guevara que permanecían en la oscuridad, inéditos o sólo accesibles a escasos investigadores, sino también la profunda crisis de teoría en el campo cultural del socialismo y la revolución.

Guevara y el debate cultural posterior al muro de Berlín

Cada generación se aproxima al Che desde un ángulo distinto. Es inevitable. Las ideas no flotan en el aire, están enmarcadas en un contexto histórico y se encuentran socialmente condicionadas por un “clima cultural”.

Derrumbada la Unión Soviética y toda la galaxia ideológica que —infructuosamente— intentaba legitimarla, el pensamiento socialista mundial sufrió un cimbronazo hasta la raíz. No sólo en las filas de las corrientes prosoviéticas más tradicionales y arcaicas, también en la de aquellos que siempre habían sido críticos de las experiencias políticas del Este europeo.

En varios casos la caída del llamado “socialismo real” (que podría ser muy “real” pero tenía bastante poco de socialismo...) derivó en una retirada ideológica en toda la línea. Si no hubiera sido trágico, hubiese generado risa. Ese descalabro asumió por momentos ribetes de una comicidad grotesca y bizarra.

Antiguos stalinistas recalcitrantes, ayer furiosos dogmáticos e impiadosos inquisidores de cuanta “herejía” encontraban a su paso, se refugiaron rápidamente bajo el regazo protector de la socialdemocracia (cada vez más neoliberal y menos socialista). Ellos, que en sus momentos de éxtasis y euforia habían jurado una y mil veces fidelidad eterna al “gran teórico” del socialismo en un solo país, de pronto, como buenos conversos, comenzaban a tirar todo lo que tenían a mano contra Lenin y la mejor herencia de los bolcheviques. “*La revolución de Octubre fue autoritaria y jacobina*”, sentenciaban ahora estos demócratas de último minuto que hasta ayer nomás enaltecían los juicios de Moscú y otras joyas similares de la época stalinista. Al mismo tiempo, agregaban: “*La URSS se derrumba porque la revolución bolchevique no respetó el desarrollo normal y evolutivo de las fuerzas productivas... ¡No se pueden saltar etapas!... ¡No se puede violentar la historia!*”. Un curioso balance retrospectivo que seguía repitiendo de manera mecánica los antiguos dogmas productivistas, etapistas y evolucionistas, con su habitual fetichismo de la tecnología.

Otros, en cambio, más sutiles pero no menos cínicos, abrazaron sin ningún beneficio de inventario los relatos posmodernos sobre “*el fin de los grandes relatos*” o la tierna mansedumbre posestructuralista que decretaba, desde el púlpito académico y con becas millonarias, nada menos que “*la muerte de la dialéctica*”. Siguiendo al pie de la letra las fórmulas arrogantes, las frases presuntuosas y las sentencias taxativas de Toni Negri (quien a su vez las

adopta del último Louis Althusser, el de los años '70 y el eurocomunismo) algunos izquierdistas arrepentidos —en Argentina se los denomina “quebrados”— empezaron a escupir sobre el pensamiento dialéctico sin tomarse el trabajo de leer aunque sea un par de páginas de Hegel. Desde los posgrados de las universidades privadas hasta los suplementos literarios de los grandes multimédias, tratar a la dialéctica como a un perro muerto —según la indignada expresión de Marx en *El Capital*— era visto como algo de tono elegante y buena educación. Si se quería pasar por alguien informado y “al día” en el terreno de las ideas, había que balbucear un par de frases contra Hegel o contra la dialéctica, aunque no se comprendiera muy bien de qué demonios se trataba. Constituía algo así como un santo y seña, un guiño frívolo y superficial para mostrar “en sociedad” que la ideología de la militancia revolucionaria era tan sólo un pecado juvenil de otras épocas, ya por suerte fenecidas. Un ignorante signo de distinción intelectual para poder ser admitido en los cócteles y ágapes de la industria cultural.

Estos mismos izquierdistas arrepentidos, conversos o quebrados, acompañados oportunamente por antiguos derechistas orgullosos de continuar siéndolo, empezaron a repetir, con Negri, que el imperialismo era cosa del pasado. Incluso se dijo por allí, siguiendo a *Imperio*, que “*Los Estados Unidos no constituyen —e, incluso, ningún Estado— nación puede hoy constituir— el centro de un proyecto imperialista*”. Justo cuando el *american way of life* se imponía agresivamente a todo el orbe (incluida la vieja Europa) y Estados Unidos invadía varios países y continentes al mismo tiempo, generalizando la tortura sistemática y las cárceles clandestinas sin juicios ni abogados!

En la misma onda, los más burdos terminaron adoptando la triste ideología del supuesto “*fin de las ideologías*”. Aunque esa mutación resultaba absolutamente grosera, el hecho de haber sido formulada desde París le otorgaba una pátina de “seriedad” que a decir verdad jamás tuvo. Los llamados, inexplicablemente, “*nuevos filósofos*” —posteriores a 1968— fueron una clara muestra de esta variante parisina de arrepentimiento y conversión, súbitamente metamorfoseada en nueva derecha intelectual que pretendía aplacar con perfume francés el olor ácido de la comida vieja recalentada.

El carácter mutante de la ideología de esos años no culminó aquí. La crisis moral y la pérdida de toda brújula teórica que la acompañó eran de tal magnitud que algunos sostuvieron (como Heinz Dieterich), sin ruborizarse ni detenerse a meditar un segundo, que “*La URSS cayó por falta de conocimientos matemáticos*”. Luego de afirmaciones tan disparatadas, no quedaba más remedio que abalanzarse a la recreación de los antiguos dogmas positivistas del “socialismo científico” (que de ciencia tenía bastante poco y de socialismo mucho menos aún). Las revoluciones sociales del futuro, nos dicen algunos nostálgicos de las Academias de Ciencias de la URSS, tienen una base sólida en el descubrimiento del... genoma. Por allí siguen...

Siempre dentro de la misma órbita del cientificismo, en el mundo académico anglosajón emergió durante el último cuarto de siglo una corriente que se autobautizó como “marxismo analítico”. El carácter “analítico” que se atribuyeron sus impulsores no derivaba de ninguna aguda capacidad reflexiva. Provenía, más bien, de una concesión metodológica al neopositivismo en su variante de filosofía analítica del lenguaje. Mezclando de manera ecléctica numerosos axiomas tradicionales del liberalismo clásico, algunos postulados del individualismo metodológico —aquel mismo que Marx estigmatizara a fuego con el término de “robinsonadas”— y una buena dosis de tecnologicismo, este “marxismo analítico” convirtió la teoría crítica de Marx en una vulgar y determinista teoría de los factores económicos, principalmente productivistas. El “marxismo analítico” cumplió en la órbita anglosajona el mismo papel que jugó el estructuralismo en la filosofía francesa y europea continental frente al movimiento radical del '68. Ambos fueron atajos teóricos para que antiguos marxistas pudieran ingresar institucionalmente y sin culpas a las Academias de las grandes metrópolis, limando de

los saberes marxistas toda arista revulsiva que oliera a *contestation*, rebeldía radical y revolución. Lejos de la incomodidad de la cárcel, la barricada y la calle, estos marxismos edulcorados se volvían un chicle pasible de ser masticado por cualquier intelectual burgués “lúcido” y bienpensante.

Tras la caída del muro de Berlín y de su ideología, las “ofertas” del mercado de las ideas no se agotaron en el cientificismo analítico, el posmodernismo y el posestructuralismo. También apareció el multiculturalismo.

Como el resurgimiento de los conflictos nacionales y étnicos fracturó en mil pedazos la retórica soviética que ilusoriamente pretendía haber resuelto aquellas demandas, los centros universitarios y las fundaciones de Estados Unidos ofrecieron rápidamente un producto teórico que bien podía reemplazar aquello que ya no servía. (Para ello se implementaron becas, subsidios y dinero a todo vapor...). Se trataba del multiculturalismo, es decir, el particular modo en que la Academia norteamericana incorporó la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y las reflexiones gramscianas sobre la hegemonía cultural dentro del molde inofensivo, aséptico, moderado y políticamente correcto de “los estudios culturales”.

Frente a estos estudios “parciales” y “micro” que durante los ’80 y ’90 limitaron la crítica y la rebeldía a un problema “especial” y supuestamente inconmensurable (el sometimiento de las minorías sexuales, de los pueblos originarios, de las culturas religiosas, de las sociedades coloniales, de diferentes etnias, etc.), el marxismo encarnado y representado por el Che Guevara expresa un punto de vista que no se detiene en las fronteras de ningún Estado-nación ni tampoco en el estrecho límite de ninguna etnia, ninguna comunidad “químicamente pura” ni en ninguna religión particular. Para el marxismo dialéctico del Che, la diversidad no equivale a fragmentación ni a dispersión.

El proyecto de revolución mundial, antimperialista y socialista al mismo tiempo, por el cual el Che Guevara dio su vida se asienta en una concepción humanista del socialismo entendido como una rebelión permanente contra todas las formas de opresión y una revolución ininterrumpida de las relaciones sociales, las instituciones políticas y las subjetividades históricas. El Che Guevara, en tanto símbolo máximo del marxismo revolucionario, representa la aspiración totalizante (no totalitaria) de la filosofía de la praxis a universalizar las rebeliones contra la explotación y contra todas las dominaciones, sin dejarse encasillar por ningún ghetto particular y ninguna “exclusividad” social (sea nacional, sexista, racista, etc.).

Ante tamaña incertidumbre y desconcierto en el terreno de las ideologías del fin de siglo XX, la búsqueda interrogadora y reflexiva del Che Guevara aparece, a comienzos del siglo XXI, como una señal. No como un túnel con estaciones perfectamente trazadas desde el inicio, con todas las respuestas clausuradas y las preguntas resueltas de antemano, sino como un camino abierto y una invitación a transitarlo. Como una actitud teórica que intenta formular interrogantes y analizar las dificultades de la revolución y el socialismo desde el marxismo revolucionario y no a pesar suyo.

¿Por qué la figura del Che sigue entonces en pie cuando tantas otras personalidades del socialismo histórico se han derrumbado o petrificado en el pasado? Porque sus planteos y, fundamentalmente, sus búsquedas teóricas nos permiten pensar una parte importante de nuestros problemas contemporáneos, particularmente los de América latina y el Tercer Mundo, pero no sólo éstos.

Por eso, aunque el Che escribió hace casi cuatro décadas estos papeles que ahora presentamos y analizamos (de igual modo que sus borradores críticos de la economía política o sus planes para estudiar filosofía), recién hoy aparecen los ojos para verlos. Estaban allí, pero

no se podían observar. Y si se veían, no se les daba la importancia teórica que realmente poseían.

Lo que sucede es que las teorías no giran en el supuesto vacío de una “comunicación libre de obstáculos”. Tampoco afloran de modo azaroso en cualquier momento de la historia. Y si emergen, sólo en determinadas coordenadas histórico-culturales se las atiende y se las registra socialmente. Las ideas del marxismo revolucionario del Che no constituyen una excepción.

Recién con la crisis de los antiguos dogmas —de factura stalinista— y ante la evidente insuficiencia de las respuestas que pretendieron reemplazarlos —posmodernismo, posestructuralismo, neopositivismo *aggiornado*, multiculturalismo, etc.— se abre ante el horizonte cultural y filosófico de nuestra época una oportunidad como para comenzar a registrar socialmente las sugerencias, las búsquedas teóricas y los interrogantes políticos del Che. Interrogantes que bien podría ayudar a indagar y precisar el significado del denominado “socialismo del siglo XXI”, cuyo contenido preciso todavía está por elaborarse.

La palabra escrita en la racionalidad política de la tradición marxista

Guevara forma parte de una generación política que creció acompañada por una creencia: la teoría constituye una dimensión fundamental de la práctica de transformación. “*Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario*”, había advertido Lenin. ¿No tenía acaso razón? El Che es plenamente consciente de ese problema. Por eso en sus escritos intenta dar cuenta del modo en que la Revolución Cubana encabezó una rebelión sumamente radical y fue buscando su teoría sobre la marcha, sin contar con un recetario dogmático de antemano o, incluso, eludiendo los recetarios por entonces al uso que —al igual que hoy— rechazaban la lucha armada y el carácter socialista de la revolución latinoamericana.

Sin duda, el Che pertenece a una tradición clásica de revolucionarios en el seno de la cual se otorga a la cultura, a la teoría y a la ideología un lugar privilegiado en el conflicto de clases. Para esa tradición cada decisión política, cada acción, cada iniciativa, cada ruptura o cada alianza suele fundamentarse y legitimarse mediante una apelación a la reflexión teórica. Aunque el carisma, la mística, la confianza y la autoridad moral (ganados en la lucha) de los dirigentes revolucionarios no dejan de estar presentes en todos esos casos, lo que prima es un tipo de argumentación política asentada en fundamentaciones que pretenden estructurarse sobre una base racional.

Desde los manifiestos de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) de Marx y Engels hasta las declaraciones de La Habana y los llamados de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS); desde las proclamas y medidas de la revolución mexicana de Villa y Zapata, pasando por la revolución de octubre de Lenin y Trotsky, hasta la revolución cultural china de Mao Tse-Tung; desde el 68 europeo hasta el programa agrario de los guerrilleros colombianos y otros documentos fundacionales de la insurgencia latinoamericana y caribeña; desde los documentos zapatistas hasta los manifiestos contra el neoliberalismo. Etc., etc., etc. A todo lo largo de esa prolongada secuencia histórica de rebeldías, insurgencias y rebeliones organizadas, la palabra, principalmente escrita, adquiere un papel central. Junto a la indignación ética que conduce a la acción militante, y al lado del mito convocante (analizado en su época por José Carlos Mariátegui como una idea-fuerza que

aglutina a las masas y unifica sus voluntades dispersas), la palabra razonada adquiere en la tradición revolucionaria del marxismo un protagonismo inocultable.

Es verdad que no hay acción política ni existe decisión de arriesgar la vida en pos de un proyecto colectivo de largo aliento si no es a partir de un rechazo moral del orden existente, que se conforma desde el amor a los oprimidos y explotados y sobre la base del odio a todos los dominadores de la historia. No se hace política revolucionaria sólo con argumentos escritos o con teorías. Eso es innegable. También juegan los afectos, las sensaciones, la imaginación, las fantasías, la confianza personal en los compañeros y compañeras, los compromisos y valores vividos en carne y hueso y la estructura de sentimientos construida hasta en el rincón más íntimo de cada subjetividad por la hegemonía de la revolución. Mal que le pese a la caricatura racionalista y brutalmente economicista del marxismo vulgar, la presencia de la subjetividad en la política constituye un dato difícilmente soslayable.

No obstante, junto con todas esas dimensiones de la política (que durante demasiado tiempo fueron “olvidadas” por la ortodoxia del marxismo oficial de los países del Este europeo), lo cierto es que el despliegue de argumentos escritos ha sido prioritario en esta tradición política.

Lejos de todo pragmatismo inmediatista y de todo desprecio posmoderno por “los grandes relatos”, el marxismo ha intentado desde su nacimiento comprender cada acontecimiento y cada estrategia política a partir de una visión social del mundo, de signos totalizantes, holistas y omniabarcadores. Al interior de esta tradición, hasta las polémicas más coyunturales suelen ser acompañadas por detalladas argumentaciones teóricas, atentas lecturas de textos y meditadas reflexiones sobre los clásicos del pensamiento social. Muchas veces el lector o la lectora contemporáneos se sorprenden —nos sorprendemos— al descubrir que, para resolver un conflicto puntual entre dos fracciones de un mismo partido o para dirimir una polémica entre dos movimientos políticos, Lukács, Gramsci, Mariátegui o cualquier otro integrante de esta tradición escriben un ensayo entero sobre la transición de la esclavitud al feudalismo europeo, sobre la crítica de la sociología positivista o sobre la conquista y la colonización de América Latina.

¿Cómo explicar esa sorprendente e íntima vinculación entre los problemas más cotidianos y coyunturales y los grandes temas teóricos?

Lo que sucede es que el pensamiento marxista se niega a separar “los hechos” más inmediatos de las grandes teorías que los explican y comprenden; la táctica coyuntural de la estrategia a largo plazo; la más pequeña o tímida lucha reivindicativa del ambicioso proyecto de revolución mundial. En suma: nada más lejos de este pensamiento que el culto oportunista del “aquí y ahora” y la celebración acrítica y mediocre de “lo posible al alcance de la mano”.

Solamente se podrían relegar los grandes problemas de la teoría para un lejano “día del mañana” o recluir la lucha ideológica —concebida como vacía decoración ornamental— en el circuito inofensivo e inoperante de los *papers* académicos, a condición de reducir el marxismo a una triste caricatura. Vale decir, a costa de abandonar toda pretensión rebelde y revolucionaria, momificando al marxismo y depositándolo en el museo arqueológico de las ideas petrificadas y fenecidas. Esas ideas que no molestan a nadie y por las cuales nadie se enoja ni se incomoda.

¿Qué hay por detrás de esos intentos que, aun fallidos, no han dejado de ser recurrentes durante las últimas dos décadas? Una concepción tremendamente mezquina de la política que la convierte en vulgar politiquería. El neoliberalismo —parcialmente hegemónico durante los '80 y '90— resulta un hijo predilecto de esa concepción.

Pues bien, nada más lejos de la vida, la obra y el pensamiento marxista del Che Guevara que este aplastamiento de la reflexión crítica y ese intento de domesticación de toda rebeldía

humana. Guevara no es una mosca blanca ni un trébol de cuatro hojas en la historia del marxismo.

Aunque brillante con luz propia como pocas veces sucedió, su trayectoria política entera pertenece a esta tradición de pensamiento que encuentra el sentido de cada acción (desde la lucha guerrillera más heroica y legendaria hasta la más sencilla y simple militancia cotidiana) a partir de una concepción filosófica totalizante del mundo y de la vida. Una concepción que otorga a la lucha colectiva de los pueblos la última palabra en la sociedad y en la historia.

Sólo se puede llegar a comprender la increíble obsesión de lectura y estudio que manifiesta el Che en estos *Cuadernos* de la selva boliviana —como antes la había manifestado en otras selvas del mundo y en otras experiencias previas— si se la inscribe dentro de esta tradición de pensamiento donde la palabra escrita y la argumentación reflexiva se convierten en componentes fundamentales de la propia identidad política.

Para dar un solo ejemplo de esta actitud —confirmado por todos los combatientes que sobrevivieron a su asesinato de 1967 y lograron escapar de las persecuciones de los rangers y la CIA— basta citar un pequeño fragmento del *Diario del Che en Bolivia* (su diario de campaña). Allí, en sus anotaciones correspondientes al 6 de enero de 1967, el Che sostiene: “**Después de clase lancé una descarguita sobre las cualidades de la guerrilla y la necesidad de una mayor disciplina y expliqué que nuestra misión, por sobre todas las cosas, era formar el núcleo ejemplo, que sea de acero, y por esa vía expliqué la importancia del estudio, imprescindible para el futuro**”². En el mismo *Diario* de campaña, luego de varios encuentros militares y diversas peripecias, el 25 de marzo de 1967, el Che anota lacónicamente: “**anuncié la reiniciación del estudio**”.

Detallar los rasgos biográficos y los hábitos intelectuales recurrentes en Ernesto Guevara no alcanza a la hora de explicar porqué, internado en la selva congoleña o boliviana, en medio de la clandestinidad, los disparos y las persecuciones, del hambre y del peligro inminente de muerte, el Che continuaba leyendo apasionadamente a los clásicos del pensamiento marxista y a otros marxistas no tan clásicos. Y no sólo perseveraba en su tozudez sino que además interpelaba a sus compañeros de militancia para que siguieran el mismo camino del estudio³.

² Véase Ernesto Che Guevara: *Diario en Bolivia* (diario de campaña militar). En *Obras escogidas*. La Habana, Casa de las Américas, 1992. Tomo I, pp.480-481. En esta cita y en todas las de este ensayo, el subrayado me pertenece, excepto cuando se indique lo contrario. N.K.

³ Interrogado sobre qué libros leía y estudiaba el Che en Bolivia, su compañero Pombo (Harry Villegas Tamayo, combatiente sobreviviente de la guerrilla) responde: “**Hicimos una biblioteca bastante amplia. Teníamos muchos materiales de carácter económico, de carácter histórico. El tiempo que estuvimos en Bolivia haciendo vida clandestina nos permitió ir adquiriendo unos 500 ó 600 libros. Nos dedicábamos a leer y a hacer trabajo organizativo. Cuando el Che llega le informamos y nos dijo «Vamos a recogerlo todo». El iba haciendo análisis de carácter filosófico... Parece que él tenía la intención de escribir acerca de la nueva sociedad de manera un poco más sólida. Leía a los clásicos, a Marx, a Engels, también a Lenin e iba subrayando y tomando notas, y después lo pasaba a cuadernos y sobre estos cuadernos él iba elaborando sus ideas, sobre cada uno de los aspectos y estudios que él iba desarrollando. Sus anotaciones las tiene hoy en día el ejército boliviano. Nosotros hemos insistido mucho ante el gobierno boliviano para ver si se pueden recuperar todas estas libretas que son muy valiosas. Además de estas cosas, leía colectivamente con todos nosotros novelas costumbristas de forma tal que entenderíamos al hombre sudamericano**”. Entrevista incorporada a nuestro libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

Hay hábitos de lectura y escritura que son propios y específicos de su personalidad. Es claro. Ya en su adolescencia —cuando apenas tenía 17 años— el joven Guevara comienza a elaborar un *Diccionario de filosofía*. Esa problemática siempre lo cautivó. Empezó a cultivarla y a indagar en ella incluso antes de estudiar medicina y le siguió siendo fiel hasta los últimos días de lucha en Bolivia.

Pero no todo se agota en su pasión personal. Además, hay elementos comunes que están presentes en todos los exponentes de la tradición revolucionaria del marxismo, cuyos integrantes entienden la política como una actividad que debe estar fundamentada —al menos, ése es el ideal compartido— por una meditada concepción social acerca de la historia y del papel que los sujetos juegan en ella.

La obsesión por el estudio y la perseverancia de escritura que el Che expresa en estos *Cuadernos de lectura de Bolivia* tiene entonces que ver con un tipo de racionalidad histórica y política. Para ese tipo de racionalidad —que el neoliberalismo y el posmodernismo pretendieron, infructuosamente, borrar del mapa durante el último cuarto de siglo XX— la palabra escrita, la argumentación conceptual, el estudio de las categorías teóricas y la elaboración de una explicación filosófica del mundo son irremplazables.

No constituyen simples “pasatiempos” o formas más o menos complejas de ocupar los espacios vacíos que deja la lucha clandestina irregular, sea en la selva o la ciudad. Por el contrario, en esas atentas lecturas del Che y en esas prolijas anotaciones se sintetiza toda una racionalidad política que concibe a la lucha popular como algo trascendente en el terreno ideológico colectivo y otorgador de sentido pleno a la propia vida individual. Es decir, como algo completamente ajeno a la búsqueda del provecho personal, a las transacciones motivadas por el ascenso social, las prebendas familiares o cualquier otra forma desideologizada de corrupción, típica de la politiquería burguesa de nuestros días y el discurso pragmático que, despreciando todo estudio, toda teoría y toda filosofía, inevitablemente la acompaña.

Pensar y actuar desde las periferias (o el eurocentrismo, enfermedad senil de la teoría marxista)

La publicación de estos materiales de Ernesto Guevara apunta a rescatar la reflexión teórica que aportaron al marxismo —en tanto método y concepción del mundo universal— los revolucionarios latinoamericanos. Aún hoy, en no pocos círculos intelectuales, se presupone que los trabajos teóricos que realmente vale la pena conocer están circunscriptos a los idiomas inglés, francés y alemán.

¿Y el resto del mundo? “*El resto del mundo aporta interesantes y «exóticas» experiencias prácticas de lucha... pero la cuestión teórica decisiva es nuestra*”. Ese pretendido axioma habitualmente no se dice ni se confiesa, pero de hecho se piensa. Es un secreto a voces. Semejante provincianismo intelectual no es propio ni exclusivo de la izquierda, ni siquiera de la marxista. Sin embargo, al adoptarlo como criterio propio, muchas veces esta última termina siendo cómplice de las formas predominantes en que se reproduce en nuestra época la ideología dominante.

El Che Guevara reflexiona en castellano. No en cualquier lado. En el Tercer Mundo. No en cualquier ámbito. En el seno de la dirección política de la Revolución Cubana y a lo largo de distintas experiencias guerrilleras e insurgentes, antimperialistas y anticapitalistas (desde el Congo hasta Bolivia). Por eso incomoda tanto. Porque descentra y desconoce las

normas habituales de producción, circulación y consumo de los saberes teóricos, incluido el marxismo.

Aunque durante los años '60, gracias a la Revolución Cubana y a otras insurgencias, logró resquebrajarse parcialmente semejante eurocentrismo, durante las décadas subsiguientes “el orden volvió a reinar” en el terreno de las ideologías y sus formas de distribución y consumo. Nuevamente, como había sucedido hasta los años '50, desde fines de los '70 hasta mediados de los '90, América Latina y el Tercer Mundo desaparecieron de “la escena intelectual” donde se decide lo que realmente vale la pena conocer y saber.

No es de ningún modo secundario que ese orden eurocéntrico de reproducción de los discursos teóricos y las ideologías —incluidas las ideologías de izquierda— recién haya vuelto a resquebrajarse a partir de la rebelión zapatista de 1994. Desde ese momento, pasando por todos los Foros Sociales Mundiales, la aparición de la revolución bolivariana en Venezuela y la persistencia de la insurgencia colombiana hasta hoy, el eco del pensamiento de las periferias ha vuelto a escucharse en los púlpitos “autorizados” y consagrados del pontificio teórico-intelectual de nuestra época.

Como parte de ese “redescubrimiento” del pensamiento teórico de los pueblos y la militancia política de quienes no habitamos las grandes metrópolis del imperialismo, los escritos del Che Guevara —los ya conocidos y estos nuevos que estamos presentando— bien pueden ayudar a barrer los velos del eurocentrismo. Nadie más internacionalista que el Che. Nadie más ajeno al provincianismo y al localismo que él. Pero, al mismo tiempo, nadie más compenetrado con la explotación de las periferias del sistema mundial capitalista.

El marxismo del Che Guevara, internacionalista hasta la médula (en obra y en vida, en teoría y en práctica), constituye una mirada crítica global construida pacientemente desde los márgenes y las orillas —los “eslabones más débiles de la cadena”, diría Lenin— de la opresión del imperialismo⁴. Por eso la puesta en práctica del pensamiento del Che somete a juicio todo intento por reducir la teoría marxista a un saber inodoro, incoloro e insípido a gusto del buen consumo académico de las “grandes capitales” de la cultura.

⁴ Por ejemplo, en sus *Apuntes críticos a la economía política*, donde critica el *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS, el Che escribe: “*La clase obrera de los países imperialistas ha aumentado en cohesión y organización, pero no en conciencia, a menos que se le dé esa denominación a la conciencia de formar parte de los explotadores mundiales. Precisamente, el desarrollo de la explotación de los pueblos por parte del imperialismo ha provocado una dicotomía en la actitud de los obreros de los países imperialistas: organización y conciencia de clase explotada en lo interior, prescindencia del internacionalismo proletario en lo externo, con lo que se anula, transitoriamente al menos, como vanguardia revolucionaria*”. Más adelante Guevara agrega: “*los obreros de los países imperialistas reciben las migajas de la explotación colonial y se vuelven cómplices de los monopolistas*”. Al momento de suscribir este análisis (1965) el llamado “Estado de bienestar” reinaba en Europa Occidental y se vivía eufóricamente como la panacea y la utopía capitalista realizada, seduciendo y cooptando a grandes segmentos de la clase obrera metropolitana que recibían a cambio de su pasividad política y de su silencio frente a la explotación neocolonial del Tercer Mundo un estándar de vida relativamente “cómodo”. Pocos años después, a partir de la crisis del petróleo, dicha “utopía” neocapitalista comenzaría a naufragar ostensiblemente por todos sus poros. Acompañando revoluciones prácticas como las de Vietnam y Argelia y alimentando la insurgencia en toda América Latina y en África (donde fue a combatir personalmente antes de marchar a Bolivia), el Che Guevara defendía ya en esos años de euforia capitalista la centralidad de la lucha anticapitalista y antiimperialista del Tercer Mundo.

Los *Cuadernos de lectura de Bolivia* como “botín de guerra”

Los *Cuadernos de lectura de Bolivia*⁵ del Che Guevara no constituyen un texto teórico más. No son un libro, como cualquier otro. Ni siquiera como muchos de los textos que escribió el Che. Forman parte de una rara especie de “botín de guerra” a la que ya nos tienen acostumbrados algunos militares latinoamericanos (y sus maestros yanquis de la Escuela de las Américas).

Estos verdugos locales, de espaldas a Bolívar, San Martín y José Martí, siempre serviles al mandato imperial de sus amos del norte, se sintieron durante décadas con el derecho a asesinar a los militantes populares. Se creían “dueños de la vida y la muerte” —como les gustaba amenazar en sus habituales sesiones de tortura— de miles y miles de latinoamericanos. Desde esa lógica del terror, impuesta a sangre y fuego, dispusieron a placer de los hijos e hijas de las militantes nacidos en cautiverio.

Pero su perversión tampoco se detuvo allí, en la vida de padres, hermanos e hijos. Por si ello no alcanzara, también se apropiaron de las creaciones de las revolucionarias y revolucionarios capturados. Entre muchas otras cosas, los represores tomaron violentamente

⁵ Estos *Cuadernos de Bolivia* se han publicado en Italia, en una edición que deja muchísimo que desear. En ella se reproducen los libros estudiados por el Che a partir de ediciones italianas sin siquiera hacer una sola referencia a las ediciones de origen... (¡como si el Che hubiera leído todo en un viaje a Italia de vacaciones!) en lugar de reproducir los datos y fragmentos de las ediciones originales —cada una con su historia política— utilizadas por Guevara en Bolivia. Véase *Ernesto Che Guevara, prima de morire. Appunti e note di lettura* [Che Guevara antes de morir. Apuntes y notas de lectura]. Milan, Feltrinelli, mayo de 1998. Este volumen apareció en la colección “Universale Economica Feltrinelli”. Esa edición tiene la virtud de hacer conocer el pensamiento del Che al público europeo, lo cual es más que encomiable. Saludamos toda iniciativa que contribuya a difundir el pensamiento guevarista, tarea esencial para la lucha ideológica de nuestros días. Sin embargo, el material se presenta allí “en bruto”, más como “primicia periodística” que como aporte histórico riguroso al pensamiento crítico. Los apuntes aparecen sin una contextualización previa, descolgados y deshistorizados, sin incluir al menos una mínima cronología o un estudio bibliográfico que acompañe e informe al lector. Además contiene graves errores de transcripción, como aquel donde, inexplicablemente, los editores confunden el nombre de un historiador boliviano discutido por el Che. La edición italiana lo menciona como “Loye Ovendo” [¿?], un autor simplemente inexistente... El historiador boliviano (militante del Partido Comunista de Bolivia), leído y analizado por Guevara, se llama Jorge Ovando. Un simple control bibliográfico hubiera alcanzado para enmendar la dificultad de interpretación de la caligrafía del manuscrito original de Guevara. Dado que el Che entabló una polémica política con la dirección del PC de Bolivia, esos “errores” de transcripción no son simples “detalles”, si de lo que se trata es de reconstruir seriamente el material dejando de lado todo sensacionalismo comercial.

Agradecemos a Tristán Bauer, Carolina Scaglione y Agustín Prina por habernos acercado el texto. Tristán Bauer se ha valido de ese y de varios otros materiales inéditos (no sólo escritos sino también imágenes y cintas grabadas) en su excelente film *Che Guevara, un hombre nuevo* (2010). A partir de este film los jóvenes de hoy en día pueden aproximarse a un Guevara bien distinto al del poster y el mercado.

posesión de los materiales escritos por algunos dirigentes e intelectuales asesinados. El escandaloso e ilegítimo robo de los *Cuadernos de lectura de Bolivia* del Che Guevara no fue algo único e irrepetible.

Con ellos sucedió lo mismo que con los “papeles perdidos” que la Marina argentina robó impunemente al escritor y militante revolucionario Rodolfo Walsh, cuando acabaron con su cuerpo (porque con su ejemplo todavía no pudieron y nunca van a poder). Los militares bolivianos hicieron exactamente lo mismo que los policías y militares argentinos, cuando estos últimos le robaron los papeles, sus manuscritos inéditos y su archivo personal al sociólogo marxista y militante revolucionario Silvio Frondizi, a quien fusilaron por la espalda y tiraron su cuerpo en un basural de Buenos Aires.

De este modo perverso, los militares bolivianos asesorados por la CIA pretendieron desaparecer no sólo el cuerpo del Che Guevara —ya asesinado a sangre fría, mutilado en sus manos y enterrado sin identificación—. Además, se esforzaron por hacer desaparecer su pensamiento. Por eso, durante ya demasiado tiempo, mantuvieron cuidadosamente en un oscuro cajón de archivo militar —como si se tratara de un vulgar expediente burocrático de oficina— sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*, redactados por el Che en forma paralela a su famoso diario de campaña, conocido mundialmente con el título *Diario del Che en Bolivia* o *Diario en Bolivia* a secas (publicado rápidamente por Fidel en aquella época para impedir que la CIA lo manipulara contra la Revolución Cubana).

Las lecturas de Bolivia y el laboratorio mental del Che

Estos *Cuadernos de lectura de Bolivia* constituyen un indicio importante para continuar explorando el laboratorio mental del Che Guevara. Tomar conocimiento de ellos nos permite penetrar en ese ámbito privado donde se comienzan a elaborar nuevas ideas a partir de la lectura atenta y la reflexión crítica sobre las producciones anteriores.

En la historia del marxismo son varios los textos —siempre publicados en forma póstuma— que han cumplido este papel, imprescindible a la hora de reconstruir la génesis y el desarrollo de determinada concepción teórica y política.

Para mencionar sólo algunos pocos ejemplos (incluyendo únicamente los más importantes), podríamos recordar las *Notas de lectura de 1844* de Marx, donde el revolucionario exiliado en París extractaba y anotaba fragmentos enteros de los economistas clásicos (estas notas de lectura, publicadas en castellano por Adolfo Sánchez Vázquez con el título *Cuadernos de París*, fueron la base documental que Marx utilizó para elaborar inmediatamente después los famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*).

En este mismo género también se deberían incluir las célebres anotaciones que Lenin [1870-1924] hacía en los márgenes cuando leía y extractaba largos fragmentos de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel durante su exilio suizo, en medio de la primera guerra mundial y la crisis terminal de la II Internacional (publicadas posteriormente bajo el título de *Cuadernos filosóficos*). Lo mismo vale para las anotaciones manuscritas de Trotsky sobre Lenin, la dialéctica y el evolucionismo, reunidas en sus *Cuadernos de notas de 1933-1935* (aparecidos en inglés en 1986 y recientemente publicados en nuestro idioma). Seguramente no pocas lecturas y reseñas bibliográficas de Antonio Gramsci, incluidas en sus *Cuadernos de la cárcel*, conforman uno más de los innumerables ejemplos similares.

Los apuntes, reflexiones y materiales teóricos del Che Guevara, incluidos en los *Cuadernos de lectura de Bolivia*, se inscriben en esta larga tradición de textos clásicos que, desde el

formato manuscrito, han ido acompañando, dentro de esta vertiente política, a las obras más conocidas y agudas del pensamiento marxista.

Sus apuntes de Bolivia y la concepción materialista de la historia

Aunque durante mucho tiempo fue secreto (y materia de múltiples especulaciones), hoy se sabe. Es público. Antes de emprender la lucha en Bolivia, el Che participa en una experiencia internacionalista en el Congo. Del Congo se traslada a Tanzania. Luego pasa una temporada clandestino en Praga (Checoslovaquia), vuelve a Cuba y de allí a Bolivia.

A lo largo de todo ese periplo, en la más estricta clandestinidad y anonimato, Guevara continúa con sus lecturas, estudios, apuntes y reflexiones teóricas comenzadas mucho antes.

Si bien es cierto que había empezado a redactar un *Diccionario de Filosofía* a los 17 años, que leyó numerosos clásicos del marxismo antes de conocer a Fidel y que continuó invariablemente con ese aprendizaje durante toda la década del '50 —como testimonia la correspondencia con su familia—, el estudio sistemático y semanal de Marx se inicia con el triunfo de la Revolución Cubana. A partir de ese momento, y en medio de las más variadas tareas revolucionarias, el Che se aboca de lleno a estudiar y discutir colectivamente *El Capital*. Con ese objetivo, participa de dos seminarios anuales de lectura (en uno de ellos, junto a Fidel, en el otro —posterior— junto a los miembros de la dirección del Ministerio de Industrias). Prolongando esos círculos de estudio y debate, Guevara organiza bimestralmente reuniones de discusión en el Ministerio de Industrias, donde se analizan problemas prácticos y cotidianos junto con discusiones teóricas vinculadas al pensamiento marxista⁶.

Más tarde, ya fuera de Cuba y después de haber luchado en el Congo, el Che le envía desde Tanzania una carta a Armando Hart Dávalos (uno de los fundadores del Movimiento 26 de julio y primer ministro de educación de la Revolución Cubana). En ella incluye indicaciones precisas y sugerencias puntuales sobre un futuro plan para estudiar colectivamente filosofía, economía y elaborar en base al marxismo un proyecto de ediciones teóricas⁷.

Posteriormente, desde Praga, Guevara le envía a Orlando Borrego una serie de apuntes cuyo eje central está focalizado en torno a la crítica del *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética⁸.

Pues bien, los apuntes que el Che elabora en Bolivia se insertan en esa secuencia de textos y estudios que giran sobre los clásicos del marxismo, la historia de la filosofía, la crítica de la economía política, la reflexión sobre la concepción materialista de la historia y la filosofía de la praxis. Aunque dejan muchas puertas abiertas y debates inconclusos, los *Cuadernos de*

⁶ Sobre estos círculos de estudio y estas reuniones véase “Che Guevara lector de *El Capital*”, entrevista a Orlando Borrego, su colaborador y compañero, en nuestro libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

⁷ Véase la reproducción y el análisis de esta carta en nuestro libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

⁸ Véase el análisis de esta crítica y sus fuentes bibliográficas en *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada. Para la edición completa de estas notas, véase Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la Economía Política*. La Habana-Melbourne, Ocean Press, 2006 (también publicado en Cuba en La Habana, Ciencias Sociales, 2006).

lectura de Bolivia constituyen el punto de llegada —y, si se quiere, de madurez— de largos años de estudio y reflexión. No son un “arranque súbito” de interés por la teoría. Por el contrario, están marcados por una clara y notoria continuidad con momentos inmediatamente anteriores en la vida intelectual del Che.

¿Cuáles son los elementos y las dimensiones que caracterizan esa continuidad? Fundamentalmente cuatro.

(1) En primer lugar, la preocupación central por **la filosofía y el método dialéctico**. La “obsesión” del Che Guevara por la dialéctica, que aparece tan contundente en las lecturas de Bolivia, también la encontramos en la carta a Armando Hart —donde le informa que intentó penetrar en el frondoso e intrincado bosque de la escritura de Hegel— y en los apuntes críticos a la economía política —fundamentalmente en sus análisis del desarrollo desigual del capitalismo y en la teoría del fetichismo de la mercancía—.

(2) En segundo lugar, en todos estos materiales (incluyendo los elaborados en Cuba, los de Tanzania, los de Praga y los de Bolivia), el Che recurre siempre a una misma analogía comparativa. Existe en ellos **una matriz argumentativa que se repite**. Ante cada problema a analizar —sea la ley del valor, el mercado y la planificación, el debate sobre la transición, la historia de la filosofía, la crítica de la economía política, la concepción marxista de la historia o los autores seleccionados en Bolivia—, las argumentaciones de Guevara reconstruyen invariablemente tres posiciones: **(a)** la opinión de los clásicos del marxismo, **(b)** la visión oficial soviética, **(c)** el punto de vista de los “herejes”. Por diversas vías, el Che retorna una y otra vez a esa triple clasificación.

¿Qué flanco elige para inscribir su posición? ¿En qué lugar ideológico sitúa su propia reflexión, sus lecturas, sus críticas y sus apuntes? Pues siempre se ubica en la posición **(c)**. Así lo manifiesta, explícitamente, cada vez que describe su propia búsqueda utilizando la expresión “nuestra herejía”.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿“herejía” con respecto a **(a)** o a **(b)**? Creemos no equivocarnos al identificar en **(b)** el objeto de sus críticas y cuestionamiento. Guevara intenta recuperar a los clásicos del marxismo para cuestionar lo que por aquel tiempo se tenía como “ortodoxia del marxismo”, ya sea en su debate sobre las categorías mercantiles en la transición o la noción de “trabajo abstracto”, en su plan para estudiar filosofía, en su crítica del *Manual* soviético, en su interpretación de la historia mundial o en sus apuntes de Bolivia. Tanto en el terreno de las ideologías, como en el de la política y la economía, Guevara retomaba a los clásicos contra la cristalización del marxismo oficial de la URSS.

(3) La tercera dimensión que consolida una continuidad al atravesar los diversos momentos de su itinerario intelectual —desde Tanzania hasta Praga, pasando nuevamente por Cuba y de allí a Bolivia— se encuentra en el eje que el Che elige para articular sus críticas y cuestionamientos. **Ese eje es la historia** (de la filosofía, de la economía política, de los modos de producción, de las revoluciones sociales, del socialismo, etc.). Guevara no discute un Sistema de pensamiento —el DIAMAT y el HISMAT soviético— desde otro Sistema. Ese no es su ángulo. Para cuestionar se apoya tanto en la historia social y política como en la historia de las disciplinas teóricas en debate. Su elección metodológica a favor de la historia como núcleo articulador de las distintas temáticas no es de ningún modo accidental.

Recordemos como antecedente que, a principios de 1965, el Che comienza a confeccionar en una serie de libretas una extensísima lista de libros que pensaba leer en el futuro. Dichas libretas abarcan desde marzo de 1965 hasta septiembre de 1967⁹. Las libretas

⁹ Véase Ernesto Che Guevara: *América Latina. Despertar de un continente*. Melbourne, Ocean Press, 2003.

están reproducidas en pp.512-520). Si se recorren todos esos títulos, se puede advertir fácilmente que una parte importantísima de los volúmenes allí consignados giran en torno a la historia. Entre otros, su lista-plan de lecturas futuras incluye los siguientes: Jack Woodis: *África, el león despierta* (marzo de 1965); Mishulin: *Historia de la Antigüedad*; Kosminsky: *Historia de la Edad Media* y M.Efímov: *Historia de los tiempos modernos* (julio de 1965); J.Vostov y Zukov: *Historia de la época contemporánea* (septiembre de 1965); Homero: *La Ilíada* y *La odisea*; Luis Suárez Fernández: *Manual de Historia Universal*. Tomo II y John Bernal: *La ciencia de la historia* (octubre 1966); *Edad Antigua-Edad Media* (s/datos de autor); Benedetto Croce: *La historia como hazaña de la libertad*; Paul Ribet: *Los orígenes del hombre americano* y J. Arnault: *Historia del colonialismo* (octubre 1966); Lewis H.Morgan: *La sociedad primitiva* y Jesús Silva Hertzog: *Breve historia de la revolución mexicana*. Tomos I y II (febrero de 1967); Jesús Lara: *La cultura de los Inkas* y Boleslao Lewin: *La insurrección de Tupac Amaru* (marzo de 1967).

Como prolongación de ese interés marxista volcado prioritariamente en la historia — que aquí hemos enumerado como (3)—, común a las libretas, las cartas y los cuadernos de Tanzania, Praga, Cuba y Bolivia, surge (4).

(4) Este cuarto núcleo de continuidad consiste en la elaboración de un plan general sobre la historia que es, al mismo tiempo, el índice de un futuro libro de crítica de la economía política (así lo piensa inicialmente el Che) y un programa de investigación historiográfico sobre el marxismo, el capitalismo, el socialismo y la transición de uno a otro sistema mundial.

Entonces, la continuidad entre los papeles de Tanzania, Praga, Cuba y Bolivia no queda reducida únicamente a (1) la filosofía y el método dialéctico, a (2) la matriz argumentativa que, defendiendo las “herejías”, recupera a los clásicos para cuestionar la visión oficial soviética, o a (3) el eje volcado en la historia.

Como una extensión de (3), el cuarto elemento es el que unifica el campo de reflexión del Che Guevara durante esos agitados años. Ese elemento es el mencionado plan-índice-programa de investigación.

A tal punto llega esa continuidad entre los escritos previos y los *Cuadernos de lectura de Bolivia* que (4), ese plan-índice-programa, incluido en el *Cuaderno verde*¹⁰ de Bolivia, también

¹⁰ En el año 2007 la editorial Planeta-Seix Barral publicó un libro de 69 poesías de César Vallejo, Pablo Neruda, Nicolás Guillén y León Felipe, prologado por Paco Ignacio Taibo II, titulado *El Cuaderno verde del Che*. En la presentación de dicha obra Paco Ignacio Taibo escribe: “Los tres oficiales con uniforme de rangers y el agente de la CIA revisaron la mochila minuciosamente. Al final solo pudieron extraer un magro botín: 12 rollos de película, una veintena de mapas corregidos con lápices de colores, una radio portátil que hacía tiempo que no funcionaba, un par de agendas y un cuaderno verde”. Buenos Aires, Planeta-Seix Barral-Emecé, 2007. p. 9. Según Taibo II, el cuaderno verde contenía 150 páginas con 69 poesías. Mientras que las agendas corresponderían al *Diario del Che en Bolivia*. Sin embargo, en el *Cuaderno verde* de Bolivia el Che escribió un plan para estudiar y desarrollar la concepción materialista de la historia que inexplicablemente no aparece en la edición de Planeta. Hasta donde tenemos noticias, donde Guevara sí transcribió poesías en Bolivia fue en un cuaderno rosado, en el cual aparecen reproducidas tres poesías de Rubén Darío (no incluidas en el libro prologado por Paco Ignacio Taibo II). El general boliviano Diego Martínez Estévez, autor del libro *Ñancabuaquí. Apuntes para la historia militar de Bolivia*, (La Paz, sin editor, 1989. 302 p.), afirma haber tenido acceso al archivo militar donde el Ejército de Bolivia se apropió de ese “botín de guerra” y también corrobora la existencia de las tres poesías de Rubén Darío, pero las atribuye al *Cuaderno verde* y no al *Cuaderno rosado*. Véase Diego Martínez Estévez: “El cuaderno de tapa verde del Che Guevara”. En *Los tiempos.com*, 4/10/2009. Una posible explicación para esta evidente y notoria discordancia podría consistir

aparece en los manuscritos de Praga enviados a Borrego (compárese el contenido del *Cuaderno verde* con la reconstrucción de aquel índice realizada por Orlando Borrego¹¹. Según Borrego, la versión que figura en el *Cuaderno verde* de Bolivia es un poco más compleja y está más completa y desarrollada que la que Guevara le envió desde Praga, lo cual indicaría que el Che siguió reelaborando ese escrito.

Si la clave de (1) la filosofía y el método y (2) la crítica al marxismo del Este europeo está en (3) la historia, el Che precisa ubicar la aproximación a cada problema dentro de un horizonte totalizante que le otorgue sentido o, como gustan escribir los posmodernos, dentro de un “gran relato” o una “gran narrativa histórica”. Para ello, Guevara elabora (4) una síntesis general desde la cual encarar la historia conjunta de cada disciplina teórica y de cada aporte revolucionario práctico, como momentos integrantes de un análisis histórico de toda la sociedad.

En sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*, esa síntesis histórica —ese esqueleto de “gran relato”— constituye (4) un esquema general explicativo de las diversas materias a estudiar y, al mismo tiempo, bosqueja las líneas directrices de **un ambicioso programa de investigación**. Por eso mismo, dicho esquema aparece tanto bajo la forma de “índice” de una futura publicación crítica del *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS, en los escritos de Praga, como bajo la forma de “plan” en los *Cuadernos de lectura de Bolivia*.

Esa doble presencia sugiere que el Che comenzó a pergeñar (4) el índice-plan-programa en Praga, lo envió a Cuba (a Borrego) y luego lo reprodujo —probablemente de memoria— en Bolivia, para seguir trabajándolo y ampliándolo.

Ese plan histórico constituye el hilo rojo que entreteje las reflexiones filosóficas de Tanzania, los materiales críticos de la economía política de Praga y las lecturas y reflexiones teóricas de Bolivia.

Según el mismo Borrego, el plan que el Che le envía era un “índice” temático para un futuro libro. Al leerlo, la primera impresión que surge es que semejante enumeración de problemas no puede ser un simple índice, tiene que ser algo más. Sin embargo, si se lo recorre detenidamente y con atención, el lector advierte que realmente es un índice. Por ejemplo, Guevara hace allí referencias a futuros “capítulos” y “apéndices”. Si no se tratara del proyecto de un libro, no tendrían sentido esas expresiones indicativas.

¿Cómo entender entonces un índice tan ambicioso, tan sobrecargado, tan abrumadoramente repleto de problemas y discusiones? Para comprenderlo mejor se torna pertinente realizar una comparación histórica al interior de la tradición marxista.

En ese sentido resulta oportuno recordar aquel famoso y apretado índice elaborado por Marx en la Introducción de los *Grundrisse* (los primeros borradores de *El Capital* redactados en 1857-1858, diez años antes de que su principal obra viera la luz). Ese plan-índice de Marx

en que Guevara cargaba en su mochila de Bolivia más de un cuaderno verde... uno con el plan para estudiar y desarrollar la concepción materialista de la historia y otro con las 69 poesías prologadas por Paco Ignacio Taibo II (según este escritor el *Cuaderno verde* contenía poesías copiadas a lo largo de dos años, probablemente desde la partida de Tanzania. Obra citada. p.12). Si no hubiera dos cuadernos verdes habría algo que evidentemente no concuerda... Por lo tanto, lo que el agente de la CIA y los rangers encontraron en la mochila del Che era algo más que dos agendas y un cuaderno de poesías...

¹¹ Véase su libro: *Che, el camino del fuego*. Buenos Aires, Edit.Hombre Nuevo, 2001. pp.384. Este trabajo de Borrego también se puede consultar en internet en el sitio de la Cátedra Ernesto Che Guevara: http://www.rebellion.org/libros/borrego_che.pdf

también aparece formulado en una carta suya a Lasalle de la misma época de los *Grundrisse* (más precisamente, del 22 de febrero de 1858).

Como sucede igualmente con el Che, Marx nunca pudo completar toda la gama de problemas y discusiones que allí se proponía abordar. En su caso no fue porque lo asesinaran tempranamente, como a Guevara. Marx falleció viejo y en su casa. La razón es de otra índole. Tanto en aquel plan-índice de los *Grundrisse* y de la carta a Lasalle como en el que figura en el *Cuaderno verde* de Bolivia, de lo que se trata es de bosquejar programas y lineamientos de investigación. Bajo el formato de “índices” Marx, en el siglo XIX, y el Che, en el XX, plantearon determinadas perspectivas de investigación, imposibles de resolver o de abordar en un solo libro (¡ni siquiera en un libro tan completo, extenso —con varios tomos— y genial como *El Capital!*).

Por lo tanto, el plan que el Che elaboró en Praga y vuelve a copiar en sus *Cuadernos* de Bolivia es mucho más que el esquema de un futuro libro (aunque así se lo haya imaginado él inicialmente). Constituye un programa de largo aliento para repensar la totalidad de la concepción materialista de la historia. Su horizonte abarcador iría desde lo que el Che allí denomina “la infancia de la humanidad” hasta el comunismo, pasando por toda la historia humana, los modos de producción, el método dialéctico, el historicismo, el humanismo, la síntesis de *El Capital*, la epistemología de leyes y categorías científicas, las revoluciones sociales (burguesas y socialistas), las discusiones sobre la transformación del capitalismo en su fase imperialista y monopolista, la teoría marxista de las crisis, las discusiones sobre la transición socialista, etc, etc, etc.

Ningún libro —ni siquiera escrito por un genio como Marx— podría abarcar en forma exhaustiva y completa semejante índice de materias y problemas. De allí que este plan, más que indicarnos un proyectado e inconcluso libro del Che, lo que nos muestra es el mapa de sus preocupaciones y el camino por el cual habría llevado a cabo sus próximas indagaciones, si no lo hubieran asesinado. (Dicho sea de paso, al leer el plan queda sumamente claro que si el Che se propone y proyecta allí desplegar futuras investigaciones, entonces... no “se fue a suicidar” a Bolivia, como sugieren biógrafos malintencionados, que teclean sus dedos de escritores al ritmo de los billetes de los grandes monopolios editoriales que los financian).

Articulado en cinco partes, el plan del Che Guevara vuelto a redactar y enriquecido en Bolivia, recorre y reconstruye los ejes clásicos de la concepción materialista de la historia enfocados, según el propio lenguaje de su autor, “desde el subdesarrollo”. Ese ángulo de abordaje es el que motiva al Che a repensar algunos lugares comunes considerados habitualmente “ortodoxos” en la tradición marxista. Por ejemplo, la sucesión histórica de modos de producción que, según la interpretación de Stalin, recorren sucesiva y evolutivamente cinco escalones de una escalera mecánica y lineal (comunismo primitivo → esclavitud → feudalismo → capitalismo → socialismo).

El Che comparte la idea de que la historia no es un azar puro (como plantearon, años después, los posmodernos) ni tampoco una sucesión caótica de capas geológicas discontinuas y desconectadas entre sí (según los textos del posestructuralismo). A diferencia de estos relatos académicos que, durante los '80 y '90, pretendieron convertir a la historiografía en un discurso vacío, sin ninguna lógica interna, el Che Guevara hace suyo el núcleo central de la concepción marxista de la historia. Esto es: existen grandes épocas históricas, signadas por el predominio social de determinados modos de producción. Pero su cambio no es evolutivo ni automático. Tampoco siguen una sucesión lineal, mecánica y “en escalera” (según el esquema de Stalin y los rudimentarios manuales soviéticos o según el determinismo tecnológico de Gerald Cohen y otros marxistas analíticos más refinados y rigurosos).

Por eso, Guevara considera en su plan de investigación que el esclavismo no es una etapa fenecida y clausurada en la antigüedad. La esclavitud también convive largo tiempo con la modernidad (por ejemplo, en un país como los Estados Unidos de Norteamérica, símbolo de la modernidad occidental y catedral del liberalismo). El feudalismo, según el plan del *Cuaderno verde* de Bolivia, tampoco constituye una etapa pretérita y clausurada en la Edad Media. De igual forma que sucede con la esclavitud, muchas de las relaciones “típicas” de la feudalidad, conviven —subordinadas a la lógica del capital— con la modernidad occidental capitalista. Sobre todo en las sociedades subdesarrolladas y periféricas (las que el Che Guevara adopta como criterio privilegiado para repensar a Marx y su herencia).

Al describir distintas modalidades de esclavitud y diversas formas de feudalismo el Che diferencia y anota tres tipos distintos: primitivo, avanzado y moderno. De este modo, está poniendo implícitamente en discusión todo esquema evolucionista lineal que reduzca la concepción marxista de la historia a un simple evolucionismo mecánico. Desde los cánones habituales del evolucionismo no tendría ningún sentido la expresión “esclavismo moderno”, pues según el criterio de estos esquemas evolucionistas se supone que el esclavismo constituye una forma social perteneciente exclusivamente a la antigüedad.

Además, según su óptica expresada en el *Cuaderno verde* de Bolivia y en sus apuntes de Praga, la historia no constituye un suceder automático y evolutivo de formas sociales, independientemente de lo que hagan los sujetos colectivos. No resulta casual que el Che incorpore a su plan tentativo de la concepción materialista de la historia tanto la remisión a Espartaco (líder histórico de la principal rebelión contra la esclavitud) como la mención de las insurrecciones populares (durante la época de la crisis del feudalismo).

¿Por qué el Che los incluye en su esquema? ¿Qué idea está operando allí? Pues que en las transiciones de un modo de producción a otro, no hay evolución automática. Por el contrario, existen elementos políticos —como las rebeliones de esclavos en la Antigüedad y las insurrecciones campesinas durante la baja Edad Media europea— que están presentes en la crisis de las relaciones sociales hasta ese momento predominantes. El esclavismo no se cae solo, por motivos única y exclusivamente económicos, sin las rebeliones de los esclavos. El feudalismo no deja paso al capitalismo a raíz de una “evolución” puramente económica, sin las insurrecciones campesinas. No era precisamente éste el criterio central con que se explicaba la visión marxista de la historia en los manuales soviéticos...

En sus apuntes, el Che define la línea metodológica desde la cual aborda el marxismo en total coherencia con la dimensión principal que le otorga a la historia. Anota, sencillamente y sin gestos grandilocuentes, lo siguiente: “**Historicismo** de las ciencias sociales”. Al sentar de esta forma posición en el debate epistemológico de aquellos años (que enfrentó a los estructuralistas —con Louis Althusser, y toda su escuela francesa, a la cabeza— frente a los historicistas —incluyendo en esta corriente a los partidarios de Antonio Gramsci, del joven Lukács, de Henri Lefebvre y muchos otros—), Guevara vuelve explícito lo que siempre se sospechó.

En ese sentido, los apuntes de Bolivia resultan sumamente útiles para confirmar que su concepción del marxismo no sólo era distinta sino también opuesta a la corriente althusseriana, por aquella época en pleno apogeo. (Pero no únicamente en “aquella época”, no sólo en el pasado de los ’60. Hoy en día, en el siglo XXI, gran parte de los fanáticos seguidores de Toni Negri y de su difundida obra *Imperio* —furiosamente antidualéctica, antihumanista, antihistoricista y antihegeliana— no han advertido la enorme deuda intelectual que Negri

mantiene con Althusser. ¡Sin las críticas de Althusser al marxismo dialéctico poco se comprendería de la metafísica antihegeliana de Negri y Hardt!¹²).

Si a partir de “El socialismo y el hombre en Cuba”, texto capital de Guevara, se podía sospechar que su lectura del marxismo era historicista, los *Cuadernos de lectura de Bolivia* ya no dejan lugar a dudas. ¡No se había equivocado Althusser cuando, en su obra *Para leer «El Capital»* ubicó a Ernesto Guevara y a la ideología de la Revolución Cubana en la corriente historicista e “izquierdista” del marxismo, junto con Rosa Luxemburg, Franz Mehring, Antonio Gramsci, György Lukács, León Trotsky, Bogdanov y muchos otros!¹³.

Y si el Che reconoce abiertamente en Bolivia su adscripción al historicismo metodológico que el marxismo aporta a las ciencias sociales, lo mismo puede decirse acerca de su humanismo, aunque esta otra dimensión de su pensamiento ya fuera mundialmente conocida desde antes de su partida de Cuba. No resulta aleatorio que en su plan del *Cuaderno verde* de Bolivia Guevara incluya como un ítem a desarrollar el problema de “**El hombre** en el feudalismo, en el capitalismo y en el socialismo”. Aquí nos encontramos de nuevo con el humanismo pero, a diferencia de otras interpretaciones humanistas que afloraron durante los ’60, Guevara remite este problema a un horizonte inevitablemente histórico. Nada de “esencias humanas” flotando en el aire, ajenas a toda sociedad e independientes del tiempo y el reloj. Siempre la clave está en las coordenadas del historicismo. Como en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci —que lamentablemente nunca llegó a leer—, para el Che no hay humanismo revolucionario posible independientemente del historicismo.

Al formular los grandes períodos históricos de la humanidad el Che hace una pausa entre el feudalismo y el capitalismo. Entre medio de ambos coloca el problema del método dialéctico. En su plan, el **método dialéctico** constituye el nexo entre la historia precapitalista y la historia del modo de producción capitalista. De este modo, el método es analizado por el Che en función de la especificidad histórica del modo de producción capitalista. Si esto no fuera así, hubiera ubicado el tema del método dialéctico al comienzo de todo el plan, no entre el feudalismo y el capitalismo, no al interior de la propia historia, sino al inicio de todo, como un esquema previo a la historia.

Esta es la principal razón por la cual creemos que para el Che Guevara el método dialéctico marxista constituye el eje de la concepción materialista de la historia y de la crítica del modo de producción capitalista (incluida la crítica de su economía política).

Llegado este punto, debe advertirse que cuando el Che hace referencial al método, utiliza la expresión “materialismo dialéctico”. También los académicos soviéticos de la época de Stalin y sus Academias de Ciencias identificaban al marxismo con el “materialismo dialéctico” (de ahí deriva la expresión soviética DIAMAT). Pero en el caso del saber oficial soviético, el “materialismo dialéctico” era más bien una concepción ontológica del cosmos antes que un método de análisis de la historia. En cambio, según el plan de Guevara, “materialismo dialéctico” remite al método y, en particular, al problema que él anota de la siguiente manera: “cómo funciona la contradicción”.

Debe recordarse que no sólo los soviéticos —o Althusser— utilizaban la expresión “materialismo dialéctico”. En Europa occidental, la misma también era empleada por marxistas historicistas como Henri Lefebvre (quien titula *Materialismo dialéctico* a uno de sus libros más célebres, donde rinde abiertamente tributo a Hegel). En Europa oriental, un pensador

¹² Véase nuestro *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Madrid, Campo de ideas, 2002.

¹³ Véase la discusión de esta tesis de Althusser en “El Che Guevara y la filosofía de la praxis”, incorporado a este mismo libro.

dialéctico como György Lukács, recurre en su madurez a la misma expresión. Por ejemplo en *El joven Hegel*, libro leído por el Che en Bolivia.

En América Latina, tal expresión era igualmente empleada —con un ángulo ideológico sumamente diferente y polémico frente al DIAMAT soviético— por un filósofo como Carlos Astrada (uno de los principales especialistas latinoamericanos en Hegel) o por un sociólogo antistalinista como Silvio Frondizi (quien, además de haberse entrevistado varias veces con el Che en Cuba y de haber escrito en 1960 un volumen titulado *La Revolución Cubana*, mantenía grandes simpatías por el marxismo dialéctico de Henri Lefebvre¹⁴).

Ya en su primera juventud, cuando estaba elaborando un libro —que quedó finalmente inconcluso e inédito— sobre *La función social del médico en América latina*, Ernesto Guevara lee un libro del médico argentino Emilio Troise, discípulo directo de Aníbal Ponce, titulado *Materialismo dialéctico*¹⁵. Troise resumía allí un curso de filosofía que había dictado en el centro de estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Aunque el título del libro remitía al materialismo dialéctico, Troise combina allí la perspectiva soviética tradicional de Bujarin y de Stalin con la de marxistas dialécticos como Antonio Labriola y Henri Lefebvre. Ernesto Guevara leyó este trabajo filosófico entre 1954 y 1956¹⁶.

De modo que aunque en sus escritos el Che apela al término “materialismo dialéctico” para referirse al método marxista, no siempre la mencionada expresión tenía el mismo significado dentro de los pensadores de esta tradición. Ni en Europa —occidental u oriental— ni en América Latina.

Resulta sugerente que en su plan Guevara incluyera una “síntesis de *El Capital*” como parte central de la concepción materialista de la historia. En su época, no era común esta opinión. A la hora de sintetizar la visión marxista de la historia, las voces oficiales del marxismo al uso en los países del Este solían remitirse, principalmente, al prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) o, cuando se intentaba profundizar un poco más, al primer capítulo de *La Ideología Alemana*. En los casos de mayor simplificación, directamente se utilizaba como base algún manual de la Academia de Ciencias de la URSS, basado a su vez en el capítulo “Sobre el materialismo dialéctico e histórico” (redactado por Stalin) de la *Historia del PC (b) de la URSS*.

Es conocida la queja de Guevara, formulada al regresar de un viaje a la URSS. El Che ironiza entonces sobre la dogmatización allí imperante, afirmando que “*por desgracia* [en la URSS] «*La Biblia*» no es «*El Capital*» sino el *Manual*”. Es muy probable que para contrarrestar estas vulgarizaciones el Che haya incorporado en su plan la necesidad de una aproximación directa a *El Capital* a la hora de comprender los núcleos centrales de la crítica marxista del capitalismo, corazón de la concepción materialista de la historia.

En cuanto a *El Capital* y al marxismo, el plan propone abordar a su autor como “científico” y al mismo tiempo, como “revolucionario” (incluso dando cuenta del “apuro”

¹⁴ Puede corroborarse eso último consultando el prólogo que Silvio Frondizi escribió para el libro de Eugenio Werden *El materialismo dialéctico (según Henri Lefebvre)*. Buenos Aires, edit. Praxis, 1952.

¹⁵ Véase Ernesto Che Guevara: *América Latina. Despertar de un continente*. Obra Citada. Selección de la bibliografía consultada para *La función social del médico en América latina*. p.92. Guevara lee la primera edición del texto de Troise, publicado en Buenos Aires en 1938 por la editorial La Facultad. Existe una segunda edición ampliada de 1950.

¹⁶ Sobre el pensamiento filosófico de Emilio Troise y su vínculo con Aníbal Ponce, véase nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Biblos, 2000. Particularmente pp.137-143. Existe una edición cubana posterior de 2008.

político de Marx en la lucha contra el capital). Es decir que el marxismo que concibe Guevara constituye una teoría científica pero al mismo tiempo una praxis revolucionaria, ya desde la época de sus mismos fundadores. Esta observación del Che lo diferencia aún más de la “ortodoxia” de Karl Kautsky (para quien *El Capital* surge de una teoría elaborada únicamente por intelectuales, en forma radicalmente independiente de la lucha de clases), de Louis Althusser (quien eleva ese divorcio kautskiano al infinito y lo convierte en norma epistemológica) y de todo el neopositivismo posterior.

En cuanto a los puntos axiales de la teoría del capitalismo que Guevara resume en su plan (donde se deja oír la influencia de la revista *Monthly Review* y su fundador Paul Sweezy —a quien el Che conocía personalmente— con su teoría del capitalismo monopolista) deben incluirse: (a) la teoría del valor, (b) la teoría de la explotación (plusvalor y fuerza de trabajo), (c) lo que el Che denomina la “lucha contra el fetichismo” y (d) la teoría del papel de la violencia en la historia, como problema general junto al método.

Lo más sugerente y notorio es que el Che Guevara no cierra los debates. Por el contrario, después de señalar la importancia de *El Capital*, incluye un apéndice con “principales aportes” pero también con **problemas “no dilucidados”** por la teoría marxista. Adopta el mismo criterio cuando llega el turno de reflexionar sobre la alternativa al capitalismo. Allí escribe: “Problemas del socialismo”.

Entre otros elementos políticos que el Che incorpora a su reflexión sobre la concepción materialista de la historia merecen destacarse: (a) la crítica del etapismo (presente en el plan cuando su autor aborda la evolución de la renta capitalista como parte de “la alianza de explotadores de distinto tipo”, es decir, cuestionando la falsa oposición etapista que se esfuerza por construir una inexistente dicotomía entre propietarios industriales modernizadores versus propietarios agrarios tradicionalistas). En esta crítica al etapismo, presente en el plan de Guevara, no es improbable que pueda rastrearse la influencia teórica de León Trotsky; (b) La estrategia antimperialista a escala mundial que el Che resume, citando al comandante maoísta Lin-Piao, con la consigna: “La aldea contra la urbe”, extendiendo dicha estrategia a todo el Tercer Mundo. Esta formulación también podría interpretarse como un pensamiento desde la periferia del sistema mundial en lucha contra las metrópolis capitalistas. Esta influencia de Mao Tse-Tung [1893-1976] sobre el planteo del Che también reaparece cuando Guevara escribe sobre la lucha de clases en la transición socialista.

Luego de abordar el período de transición, donde discute desde la planificación hasta el problema de las categorías capitalistas y el mercado en el socialismo, culminando con la historia de la Revolución Cubana y sus grandes transformaciones, el Che se mete de lleno en los problemas y tendencias del socialismo. Allí incorpora el tema del humanismo, el problema de la “educación para el comunismo”, la crítica al CAME por su falta de internacionalismo (ya expresada en el Discurso de Argel), el “cisma ideológico” entre la URSS y China (sobre la que ya había hecho referencia en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”) y las “personalidades del socialismo”.

Entre estas últimas, la enumeración del *Cuaderno Verde* de Bolivia incluye a Lenin, Stalin, Jruschov, Tito y Fidel. En el papel original del cuaderno, debido al margen derecho del doblez de la hoja, no se alcanza a observar bien si entre Stalin y Jruschov aparece o no Mao Tse-Tung (si aparece, sólo hay espacio para que el Che anotara “Mao”, no su nombre completo). La duda surge porque según la reconstrucción de este plan que en su libro realiza Borrego (tomando como base la versión previa, escrita en Praga), entre ambos dirigentes soviéticos también se incluye al dirigente chino. Aquí, en el *Cuaderno verde* de Bolivia, Mao no aparece, pero queda abierta la posibilidad de que en el original esté su nombre aunque no se vea porque justo allí se dobla el margen de la encuadernación. (Exactamente lo mismo sucede

en la misma página del cuaderno, cinco renglones arriba, con la palabra que aparentemente es “estructura” pero que no puede observarse entera por el margen de la encuadernación realizada por el Ejército boliviano que se apropia de este “botín de guerra”).

Lo llamativo de esta enumeración —aparezca o no Mao— es que en ella, entre las personalidades del socialismo, el Che no se incluye a sí mismo. Esa omisión responde, casi seguramente, a su típica modestia. Tampoco aparece enumerado León Trotsky, aunque el Che lo lee ampliamente en Bolivia (expresando sobre sus libros un juicio más que positivo y reconociendo que fue un actor protagónico de primera mano en la Revolución bolchevique). En este punto, lo más probable es que la lista incluya únicamente a dirigentes políticos al frente de Estados. En el caso de Trotsky, es evidente que en 1967 no dirige ningún Estado (había sido asesinado por el stalinismo en su exilio forzado de México, durante 1940). Además, si se lo incluyera, tendría que haber sido por su crítica al régimen soviético, no como dirigente de Estado. Tampoco aparece Rosa Luxemburg (ni Gramsci ni Lukács ni ningún otro pensador marxista), lo cual reafirma el criterio anteriormente señalado para la enumeración.

En su conjunto, el plan de trabajo que el Che Guevara empieza en Praga y continúa en Bolivia nos permite acceder a una mirada de conjunto sobre el grado de maduración de sus reflexiones filosóficas y teóricas. Lejos ya de la timidez de su *Diccionario de Filosofía* adolescente, de las primeras intervenciones teóricas en las polémicas de la revolución y de las más pulidas argumentaciones sobre la ley del valor en la transición, el índice-plan de investigación constituye un punto de llegada, maduro y meditado, a un replanteo de conjunto sobre la concepción marxista de la historia y sus instrumentos metodológicos.

Qué hubiera desarrollado el Che a partir de él si hubiera seguido con vida es materia de pura especulación, imaginación histórica o fantasía. Lo cierto es que sólo alcanzó a bosquejar las grandes líneas. La investigación quedó inconclusa. Pero al menos allí están las principales orientaciones. Ya no son sólo una “sospecha” genérica sino una formulación escrita, explícita, precisa y ordenada, de una reflexión de largo aliento, donde la respuesta del Che frente a cada debate asume un contorno bien definido.

Los autores leídos y analizados por el Che en Bolivia

En Bolivia el Che Guevara lee, analiza, extracta y reproduce fragmentos y anota conclusiones sobre los siguientes libros:

- * C.Wright Mills: *Los marxistas* [Antología]. México, ERA, 1964. (extracta y reproduce 25 fragmentos en total, incluyendo los que pertenecen al compilador y los de diversos autores marxistas incluidos en el volumen).
- * György Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1963. (Extracta y reproduce 14 fragmentos).
- * Friedrich Engels: *Dialéctica de la naturaleza*. México, Grijalbo, 1961 (Extracta y reproduce 26 fragmentos).
- * Fidel Castro: “Discurso en la Plaza de la Revolución de La Habana del 2 de enero de 1967. (Reproduce un fragmento de una intervención oral-radial).
- * León Trotsky: *Historia de la revolución rusa*. Buenos Aires, Tilcara, 1962. Tomo I y Tomo II (Extracta y reproduce en total, de ambos tomos, 16 fragmentos).
- * Mark Moisevich Rosental y G.M. Straks: *Categorías del materialismo dialéctico*. México, Grijalbo, 1962. (Extracta y reproduce 12 fragmentos).
- * Jorge Ovando Sanz: *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*. Cochabamba, Editorial Canelas, 1961. (Extracta y reproduce un fragmento).
- * Mikhaíl Aleksandrovich Dynnik (y otros): *Historia de la filosofía*. México, Grijalbo, 1960. Tomo I. (Extracta y reproduce 2 fragmentos).
- * Rubén Darío: *Cantos de vida y esperanza* [sin datos editoriales] (Extracta y reproduce tres poesías).

Antes de realizar en concreto el análisis de cada uno de estos libros, el Che los había incluido en las mencionadas libretas, donde enumeraba sus futuras lecturas (incluyendo únicamente títulos y autores, sin ningún otro dato).

La lista que figura en las libretas era tan extensa que, por ejemplo, en la sección correspondiente al mes de octubre de 1966 —cuando Guevara se encuentra todavía en el campamento de entrenamiento en Cuba, antes de partir a Bolivia— la misma llegaba a incluir cincuenta y un (51) títulos. ¡Sólo para un mes! Semejante acumulación indica que el Che no los leyó todos. Sólo figuran allí como un plan a futuro, pues resulta imposible para cualquier ser humano —incluido el Che— leer todos esos volúmenes en un mes, aunque se dedicara a esa tarea las veinticuatro horas (que no era precisamente su caso...).

Entre noviembre de 1966 (estando todavía en Cuba) y febrero de 1967 (instalado ya en Bolivia), el Che incluye en la lista —entre muchísimos otros nombres mencionados— los títulos de los libros que están extractados en los *Cuadernos de lectura de Bolivia*.

La antología de Wright Mills figura allí anotada en el mes de noviembre de 1966. Lo mismo sucede con el libro de poesías de Rubén Darío. El volumen de Lukács, el de Engels y el tomo primero de Trotsky aparecen en diciembre de 1966. El de Rosental-Straks y el de Ovando en enero de 1967. El tomo segundo de Trotsky y el tomo primero de Dymnik en febrero de 1967.

Es más que plausible que los libros leídos en Bolivia hayan sido conseguidos allí mismo. No podemos saber si fue el Che quien los adquirió personalmente o si fue alguno de sus compañeros quien se los envió por encargo suyo (puede haber sido Inti Peredo, durante los primeros meses, o también Tania, desde La Paz). Lo que sí es completamente seguro es que Guevara no los llevó personalmente desde Cuba. Por dos razones. En primer lugar, no hay una sola edición cubana en los volúmenes que lee y anota en sus *Cuadernos*. En segundo lugar, al haber viajado clandestinamente a Bolivia, completamente disfrazado y con una identidad falsa, supuestamente alejada de la política revolucionaria, invalida desde el vamos la posibilidad de que haya pasado las fronteras y las aduanas portando semejante cantidad de textos marxistas. Si la mayoría son de ediciones mexicanas, al menos los dos tomos de Trotsky pertenecen a una pequeña editorial argentina que no se conseguía en Cuba. Esos dos volúmenes los debe haber comprado en Bolivia.

También es probable que Guevara contara con una cantidad bien grande de textos, mucho mayor que los que efectivamente alcanza a leer, extractar y analizar. Por ejemplo, al anotar sus reflexiones correspondientes al día 11 de enero de 1967, el Che escribe en su *Diario en Bolivia* (el diario de campaña): “*Alejandro y Pombo se dedicaron a la confección de mapas en la cueva de Arturo y llegaron con la noticia de que mis libros se habían mojado; algunos se habían deshecho y los radio comunicadores estaban mojados y oxidados*”. En esa cueva el Che pierde parte de sus libros, pero no todos, lo cual habla de la cantidad de textos en su haber.

Eso en cuanto a los libros. Ahora bien, en lo que respecta al discurso de Fidel Castro del 2 de enero de 1967 —del cual extrae y anota un fragmento en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*— el Che no registra ningún dato preciso. No hace referencias concretas ni aclara si lo leyó de algún periódico cubano que le hubiera traído desde la isla algunos de sus contactos de inteligencia (algo poco probable). Sin embargo, aunque no contamos con información al respecto, es casi seguro que escuchó la intervención de Fidel por Radio Habana, ya que su *Diario en Bolivia* también hace referencia al discurso en La Habana escuchado en oportunidad del 1 de mayo de 1967 y menciona explícitamente esta emisora en sus anotaciones del día 29 de julio. Además, en ese mismo diario, más precisamente el 10 de agosto, el Che hace referencia al “*Largo discurso de Fidel en que arremete contra los partidos tradicionales*”. Para terminar de confirmar que, desde Bolivia, Guevara escuchaba los discursos de Fidel por radio, y que esa es su fuente, pueden consultarse las notas correspondientes al mismo 2 de enero de 1967. Allí escribe que tres compañeros salían del campamento guerrillero “*cuando acababa el discurso de Fidel*” (el mismo que luego él extracta).

A continuación, intentaremos abordar con paciencia, detalle y rigurosidad la problemática de cada uno de los textos y la biografía intelectual de los autores analizados por el Che en Bolivia. Trataremos de rastrear la historia política de cada autor, los debates y polémicas en los que se enmarcan sus producciones teóricas (y sus respectivas ediciones, nunca ajenas —si se trata de marxistas— a las luchas y avatares políticos). Nos interesa aprender en serio del Che Guevara y reconstruir rigurosamente su pensamiento para que nos sea útil en las nuevas batallas ideológicas. Por eso se torna necesario aproximarnos a los estudios

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

desconocidos del Che en Bolivia con una contextualización previa, política, ideológica, biográfica e histórica, única manera de comprender a fondo sus elecciones bibliográficas, sus reflexiones políticas y sus balances teóricos.

Wright Mills, el marxismo y la sociología crítica en Estados Unidos

En Bolivia el Che Guevara lee detenidamente, transcribe largos párrafos y reflexiona sobre *Los marxistas*, antología del intelectual estadounidense C.Wright Mills [1916-1962]. Éste constituye uno de los principales representantes de la corriente crítica del funcionalismo, ideología oficial en los sociólogos profesionales de EEUU.

Además de la antología leída por Guevara en Bolivia y de su famoso trabajo sobre la Revolución Cubana, al que más adelante haremos referencia, Mills es autor de una obra prolífica. Entre sus principales títulos figuran: *El poder de los sindicatos* [1948]. Buenos Aires, Siglo XX, 1965; *Las clases medias en Norteamérica* [1951]; *Carácter y estructura social* ([1953], en colaboración con H.Gerth). Bs.As., Paidós, 1963; *La elite del poder* [1956]. México, Fondo de Cultura Económica, 1957; *Las clases medias en Norteamérica (White-collar)* [1956]. Madrid, Aguilar, 1957; *From Max Weber: Essays in sociology* [Ensayos sociológicos] ([1958], en colaboración con H.Gerth). New York, Oxford University Press, 1958; *Las causas de la tercera guerra mundial* [1958]. Bs.As., Merayo, 1969; *La imaginación sociológica* [1959]. México, Fondo de Cultura Económica, 1961; *Sociología y pragmatismo. Estudio de la enseñanza superior norteamericana* [1963]. Bs.As., Siglo XX, 1968; *Poder, política, pueblo* [1963]. México, Fondo de Cultura Económica, 1964; *De hombres sociales y movimientos políticos* [título del original: *A collection of papers of C.Wright Mills*]. México, Siglo XXI, 1969, entre otros de su autoría. También editó *Images of man: The classic tradition in sociological thinking* [Imágenes del hombre: La tradición clásica en el pensamiento sociológico]. New York, George Braziller, 1960.

El pensamiento sociológico de Wright Mills posee determinadas características que lo distinguen claramente de toda la tradición funcionalista de la sociología norteamericana. Crítico y contestatario, Mills supo hundir el escalpelo donde duele. Diseccionó a la sociedad estadounidense mostrando las mezquindades de sus elites dominantes. Con ojo impiadoso e inconformista, Mills mostró que “la gran democracia americana” no era nada más que un mito. Pero no sólo enfocó sus cañones contra las clases en el poder. También ejerció una mirada crítica sobre diversos segmentos de las clases populares. A Mills, como a muchos intelectuales progresistas de EEUU, le preocupaba indagar sobre los mecanismos específicos de cooptación utilizados por el sistema capitalista norteamericano para neutralizar ideológicamente e incorporar cualquier oposición radical. Por eso le dedicó análisis detallados a la burocracia sindical y a la segmentación de las clases trabajadoras estadounidenses en diversos “estratos” —diferenciados y hasta enfrentados entre sí— cuya existencia impedía objetivamente tejer alianzas anticapitalistas y alcanzar una imprescindible y siempre postergada conciencia de clase autónoma. Particularmente agudos son sus escritos sobre los trabajadores de “cuello blanco”, explotados por el sistema, pero al mismo tiempo partícipes de la reproducción cotidiana del mismo.

Para realizar tantas investigaciones sobre las clases sociales de los Estados Unidos Wright Mills apeló a los instrumentos analíticos del marxismo clásico. Pero, he aquí su novedad, intentó conjugarlos con la sociología comprensiva de Max Weber (cuando habitualmente se supone que las teorías de Weber y Marx son antagónicas y excluyentes). De Weber adoptaba un estilo de investigación sociológica centrada no tanto en la explicación de las leyes de tendencia del sistema capitalista en su conjunto sino más bien en la comprensión psicológica de la acción humana.

Según Mills, analizar a las clases y grupos sociales atendiendo únicamente a la posesión o no posesión de los medios de producción no alcanzaba para dar cuenta de la estratificación social norteamericana y de la neutralización política que el sistema realizaba con numerosos segmentos trabajadores que psicológicamente no se sentían ni se identificaban a sí mismos como tales. Para explicar su falta de conciencia de clase, Mills pensaba que, junto a ese criterio clasista y objetivo proporcionado por el marxismo clásico, también había que emplear la categoría sociológica de “status” y atender a los diversos tipos de ocupación. Él afirmaba una y otra vez que, sin dar cuenta del status y la ocupación, no se podría comprender la psicología política y la falta de conciencia de clase —por ejemplo de los empleados de cuello blanco, es decir, de los que trabajan en servicios— propia de la estratificación capitalista en sociedades avanzadas

En esa singular e iconoclasta amalgama de Karl Marx con Max Weber, Mills recurría también a otros maestros. Además de estos dos grandes, en el pensamiento sociológico de Wright Mills también tuvieron influencia Hans Gerth y, en forma mediata, Thorstein Veblen.

El profesor Hans Gerth, sociólogo de la Universidad de Wisconsin (donde estudió Wright Mills), era de origen alemán. Había estudiado en Heidelberg con Karl Mannheim, quien también influyó en los escritos de Wright Mills. Gerth continuó sus estudios en Londres y en Frankfurt, en la época de formación del célebre Instituto de Investigación Social (conocido como la Escuela de Frankfurt).

Gerth fue, además, uno de los principales difusores de la obra de Max Weber en Estados Unidos. Este profesor, mayor que Wright Mills, escribió con él dos libros. Cuando su joven discípulo falleció, redactó un pequeño texto biográfico en su memoria. Describiendo a Mills, reconoció que: “*No le atraía convertirse en uno más de los investigadores contratados para estudiar las trilladas rutinas de cada día. Dejó las rutinas lucrativas en manos de quienes habían nacido para ellas y dirigió su observación hacia los que tomaban las decisiones*”. Refiriéndose a su experiencia con la Revolución Cubana, Gerth escribió: “*Mills fue invitado a viajar a Cuba, conoció a Fidel Castro y a sus hombres; atravesó la isla; presenció la elaboración de la nueva sociedad; vio como desaparecían los tabúes, el sexo comercializado y el turismo para dar lugar a la nueva vida [...]. Quedó admirado e impresionado por lo que vio*”.

A través de Gerth, Wright Mills se familiarizó con el pensamiento de Weber. Para él, Weber no era una antítesis irreductible frente a la herencia de Marx, como habitualmente se los considera en la Academia. Probablemente por influencia de Weber, en *La imaginación sociológica* Wright Mills intenta articular la lógica estructural de las formaciones sociales, y su dinámica, con la biografía y el papel de la acción individual en la historia. Ese abordaje era su particular modo de articular a Marx con Weber.

En cuanto a la influencia ejercida sobre él por Thorstein Veblen, Wright Mills escribió un ensayo tratando de dejar en claro qué adopta y qué critica de este pensador rebelde estadounidense. Dicho ensayo fue publicado en 1953 como introducción al libro más famoso de Veblen: *Teoría de la clase ociosa* (New York, New American Library, 1953. En español el libro fue editado en Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963). Mills no escatima elogios. Afirma que: “*Thorstein Veblen es el mejor crítico de Estados Unidos que este país ha producido*”. Con gran simpatía, describe a Veblen como un iconoclasta y un sociólogo rebelde —no cuesta demasiado visualizar cómo esas características podrían aplicarse al mismo Wright Mills—. “*Veblen*”, continúa Wright Mills, “*no tuvo nunca un trabajo académico decoroso. No era lo que el siglo XIX llamaba una persona decente*”. Lo que más atrae a Wright Mills de Veblen era el modo como éste había desnudado la frivolidad y la vaciedad de las clases adineradas y poderosas de EEUU, su consumo suntuario y ostentoso, su culto irracional al prestigio y a la “posición” social. Las

mismas clases sociales a las que Wright Mills les dedicará varios de sus mejores libros y sus críticas demoleadoras.

Otras de las características de Veblen que sedujeron a Wright Mills fueron su rechazo a los tics de la sociología académica profesional, en última instancia, deudora obsecuente de la cultura burguesa y el statu quo norteamericanos. Mills destaca cómo “*la obra de Veblen se levanta como una protesta viva contra esas tendencias dominantes de la alta ignorancia*” y contra “*las trampas académicas del trabajo atareado y de la afectación*”. Resumiendo, Wright Mills afirma que “*Veblen fue incapaz de ser un especialista, fue un antiespecialista profesional*”.

Rescatando la herencia olvidada del sindicalismo clasista norteamericano del IWW (el sindicato obrero Industrial Workers of The World), al que Wright Mills caracteriza como “*el único movimiento de rebeldía no perteneciente a la clase media en Estados Unidos en el siglo XX*”, el autor de *Los marxistas* describe a Veblen como “*una especie de Wobbly [miembro del IWW] intelectual*”.

Con la ayuda de Marx y Weber y la influencia de Gerth (Mannheim) y Veblen, Wright Mills arremetió sin piedad contra la sociedad oficial norteamericana en sus articulaciones internas. Pero eso no le bastó. Tal es así que también dedicó gran energía a estudiar a la Revolución Cubana. Tampoco le alcanzó. De allí que, al sorprenderlo tempranamente la muerte (tenía entonces 46 años), Wright Mills estuviera trabajando en una *Sociología comparativa*. La había pensado como un estudio comparativo de diversas sociedades que constaría de seis a nueve volúmenes. No contento con investigar a EEUU y a Cuba, Wright Mills también la emprendió con la Unión Soviética.

Desafiando la lógica de la guerra fría que tanto impregnó la producción de la intelectualidad universitaria en Estados Unidos —piénsese, como ejemplo, en los teóricos académicos del “totalitarismo” que jamás hacen mención, pero ni una sola palabra, sobre el anticomunismo del senador McCarthy y sus persecuciones—, Wright Mills viajó dos veces a Polonia, una a Yugoslavia y otra a la Unión Soviética. A este último país lo visitó entre abril y mayo de 1960. Eran los tiempos de Krushev. El intelectual crítico de EEUU no se conformó con adornar en forma erudita los lugares comunes del discurso macartista occidental, siempre proclive a repetir la cantinela del “totalitarismo”, de “la sociedad abierta” y otros lugares ideológicos del mismo estilo. Se propuso experimentar por sí mismo.

Mills dejó constancia de sus reflexiones y sus entrevistas en la URSS en su *Diario soviético*, escrito con la finalidad de utilizarlo posteriormente en un proyectado libro que iba a titular, irónicamente, *Contacting the enemy* [Contactando al enemigo]. Ese texto, del cual se publicaron fragmentos póstumos con el título *Notas de un diario soviético*, resume gran parte de su aproximación política al marxismo. El Che Guevara no llegó a conocerlo, pero su lectura hubiera reafirmado las conclusiones que él extrajo en Bolivia luego de analizar *Los marxistas*.

Allí Mills deja sentado que sus entrevistas sociológicas estaban centradas principalmente en “*la posición y el papel de los intelectuales y en los cambios habidos en esto desde la muerte de Stalin*”. Al abordar lo que denomina “*la intelligentsia soviética*”, Mills se esfuerza por ubicar a “los innovadores” (partidarios del deshielo con Occidente y de la política de Krushev) y a los “*stalinistas intransigentes*”.

Resulta más que sugerente observar cómo Mills, al estudiar a la URSS, enhebra al mismo tiempo dos concepciones políticas netamente diferenciadas.

Por un lado, reivindica la tradición marxista clásica de la revolución bolchevique de 1917, hasta la muerte de Lenin. En ese sentido, afirma: “*Sucedo también que no tengo ninguna teoría política que se aplique monolíticamente a todas las sociedades sobre las cuales pienso. Por lo que se refiere a posición política, hay sociedades en las que probablemente sería yo anarquista; en otras sería totalmente leninista*”. Desde ese ángulo, interroga y provoca a los intelectuales soviéticos entrevistados preguntándoles acerca de León Trotsky, sobre quien Mills tenía un gran aprecio. Para hacer

evidentes los prejuicios reinantes, Mills les solicita que les mencionen qué libros concretos ellos leyeron de Trotsky (la respuesta es obvia, no leyeron ninguno). Además de Trotsky, Mills hace el elogio de la obra de Isaac Deutscher, el gran biógrafo de la trilogía sobre Trotsky y del volumen sobre Stalin, y también del historiador británico Edward Carr, especialista en historia soviética.

Pero, al mismo tiempo, esos fragmentos sobre el mundo cultural de la URSS y su vínculo con Occidente dejan traslucir en la prosa de Mills un liberalismo democrático no siempre disimulado. Por ejemplo, esta concepción aflora cuando el sociólogo estadounidense aboga por el entendimiento académico entre los intelectuales de EEUU y los de la URSS. Esta concepción de Mills, tan a tono con la “coexistencia pacífica” proclamada por Kruschev (y rechazada con vehemencia por el Che Guevara), lo llevan a terminar sus *Notas de un diario soviético* con la siguiente pregunta (dirigida a EEUU), en cierta forma cándida y, si se quiere, ingenua: “¿Va alguna organización de un grupo profesional de Estados Unidos a ayudar a esos jóvenes [los jóvenes soviéticos] en filosofía, historia y estudios sociales, con bibliografías y listas de libros?”¹⁷.

De reivindicar la herencia olvidada, insultada e injustamente reprimida de Trotsky en la Unión Soviética, Mills pasaba, casi sin mediaciones, a defender una visión liberal de la intelectualidad más allá de las clases sociales y los conflictos políticos. Por supuesto que esa huella liberal tenía mucho más que ver con el liberalismo clásico del siglo XVIII que con la literatura “liberal” —profundamente macartista y autoritaria— predominante en los Estados Unidos.

Si bien Wright Mills fue un *outsider* en la cultura académica norteamericana, las repercusiones de su obra no se agotaron en el mundo anglosajón. Su influencia también se extendió a América Latina. Por ejemplo, en la cultura argentina, existieron ecos de sus escritos y sus polémicas.

En aquel tiempo, a fines de los '50 y comienzos de los '60, el sociólogo ítalo-argentino Gino Germani [1911-1979] intentaba actualizar académicamente los estudios sociológicos en Argentina —y en Sudamérica—. Para ello, no tuvo mejor idea que introducir las normas “científicas” de la sociología funcionalista estadounidense y su peor empirismo metodológico. Germani se constituyó de esta manera en el padre intelectual de la sociología oficial argentina (y de algunas de sus sectas científicas de “izquierda”). Su influencia llegó tan lejos que hoy en día el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA) lleva el nombre de... ¡Gino Germani!

En medio de esa ofensiva ideológica por modernizar la sociología, Germani prologa la edición en español de uno de los libros más sugerentes de Wright Mills, el ya mencionado *La imaginación sociológica*. El prólogo de Germani está fechado en febrero de 1961 y situado en Berkeley, California. Resulta curioso y hasta inexplicable que el ítalo-argentino escriba aquel prólogo, ya que toda la obra de Wright Mills, y en particular ese libro, constituye una crítica implacable y demoledora de la sociología funcionalista y científicista admirada por Germani. Poco tiempo después, el historiador marxista argentino Milcíades Peña [1933-1965] le dedicará un número entero de su revista *Fichas de Investigación Económica y Social* a la obra y la vida de Wright Mills (Año 1, N°2, julio de 1964). Allí Peña reproduce tres capítulos enteros de *Los marxistas*, cuando en Argentina todavía no se conseguía la edición mexicana (la que utiliza el Che en Bolivia). Y no sólo eso, Peña también arremete con todo lo que encuentra a mano contra el intento de manipulación del pensamiento crítico y la herencia rebelde de Wright Mills por parte de la sociología oficial argentina y sus principales voceros. Cuestionando aquel

¹⁷ Véase Wright Mills: *Notas de un diario soviético*. Incorporado en la antología —póstuma— del mismo autor titulada *De hombres sociales y movimientos políticos*. Obra Citada. pp.289-296.

tramposo prólogo a *La imaginación sociológica*, Peña escribe: “Gino Germani sobre C. Wright Mills o las enojosas reflexiones de la paja seca ante el fuego”. Un trabajo contundente que, reivindicando la rebeldía intelectual del norteamericano, no deja títere con cabeza en la sociología académica argentina. Particularmente la cabeza que rueda es la del renombrado Germani.

De este modo, la obra de Wright Mills no sólo parte aguas de la intelectualidad norteamericana sino que también agita la discusión entre un sector significativo de la intelectualidad crítica latinoamericana (no resulta casual, en ese sentido, que Wright Mills le haya dedicado públicamente su libro *Poder, política, pueblo* al sociólogo marxista mexicano Pablo González Casanova).

La Revolución Cubana, Wright Mills y la nueva izquierda norteamericana

Wright Mills había sido invitado a conocer la Revolución Cubana en sus inicios. Conoció personalmente a Fidel y al Che. Quedó fascinado. Dejó constancia escrita de su experiencia en Cuba —donde no fue de “turista” sino que intentó desarrollar una investigación sociológica— en su célebre y precursor libro *Escucha yanqui*¹⁸. La obra *Escucha Yanqui* tuvo en los Estados Unidos, desde su aparición hasta junio de 1961 un tiraje de 400.000 ejemplares.

Wright Mills escribe ese libro para dar cuenta ante el público norteamericano del cataclismo político y cultural producido en la isla en 1959.

En *Escucha Yanqui* Wright Mills desmonta uno a uno los prejuicios, los temores y as histerias de la clase política yanqui frente a la joven revolución cubana. Para ello otorga la palabra a los mismos cubanos, redactando el texto de tal manera que el lector parece estar en la isla escuchando literalmente al pueblo cubano.

Si la dirección política de la Revolución Cubana tuvo siempre algo en claro —hasta el día de hoy— es que necesita contar con el consenso de la intelectualidad mundial, frente a la agresividad de su poderoso enemigo histórico, el imperialismo norteamericano. La lucha y la disputa por la opinión de los intelectuales de todo el mundo entre los partidarios de Fidel y el Che, por un lado, y la CIA, por el otro, constituye una batalla que todavía hoy no ha concluido.

Uno de los mejores libros que dan cuenta de la guerra cultural desarrollada por la CIA y otros aparatos de inteligencia estadounidenses para penetrar en la intelectualidad y ponerla en contra de los revolucionarios es el excelente volumen de Frances Stonors Saunders *La CIA y la guerra fría cultural*¹⁹.

Son ampliamente conocidas las relaciones que Fidel Castro estableció en los años ’60 con el editor italiano Giangiacomo Feltrinelli, en Italia, y con François Maspero, en Francia —entre muchísimos otros—, para la difusión del pensamiento revolucionario en el ámbito de la

¹⁸ Título original en inglés *Listen yanqui (The Revolution in Cuba)*. New York, McGraw-Hill Book Company y Ballantine Books, 1960. México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

¹⁹ Véase Frances Stonors Saunders: *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid, Debate, 2002. Hemos intentado abordar esta problemática en nuestro ensayo “La pluma y el dólar. La guerra cultural y la fabricación industrial del consenso”. Publicado en la revista *Casa de las Américas* N° 227 abril/junio 2002 y recopilado en nuestro libro *Pensar a contramano. Las armas de la crítica y la crítica de las armas*. Buenos Aires, Nuestra América, 2007.

intelectualidad europea. Lo mismo puede decirse de aquella vinculación con Sartre. Este último escribió varios textos sobre su visita a Cuba²⁰.

Tanto cuando todavía estaba en Cuba como cuando ya estaba insertado en plena actividad insurgente en Bolivia, el Che Guevara no es ajeno a esa inteligente política cultural antiimperialista impulsada por Fidel. Por eso, en su *Diario en Bolivia*, el día 21 de marzo de 1967, Guevara anota: “Yo debo escribir cartas a Sartre y a B.Russell para que organicen una colecta internacional de ayuda al movimiento de liberación boliviano”. Se trataba, precisamente, de volcar a los principales intelectuales de Europa Occidental a favor de la lucha de los pueblos latinoamericanos y en contra de la contrarrevolución local, apoyada por EEUU. La misma política habían desarrollado, en el Asia, los revolucionarios vietnamitas.

Pero esa búsqueda del consenso no quedaba de ningún modo reducida a Europa Occidental. El máximo desafío de la Revolución Cubana consistía —y consiste— en ganar también el apoyo de la intelectualidad progresista “en las entrañas del monstruo”, como le gustaba decir a Martí, es decir, en el seno mismo de la cultura crítica estadounidense. Para lograr ese objetivo, Fidel y el Che implementaron una política sistemática. Obtuvieron numerosos frutos dignos de recordarse. El caso de Wright Mills no fue, afortunadamente, una excepción.

El principal antecedente del texto de Wright Mills sobre Cuba es un libro escrito en colaboración entre Leo Huberman [1903-1968] y Paul M. Sweezy [1910-2004], el famoso economista de Harvard. Se titula: *Cuba: anatomía de una revolución*²¹. Este libro fue redactado en mayo de 1960. Los autores habían visitado la isla durante tres semanas en marzo de 1960. Apareció en EEUU como número especial de la revista *Monthly Review* y fue publicado en forma de libro el 26 de julio de 1960. Luego de su aparición, volvieron a visitar Cuba durante otras tres semanas, entre septiembre y octubre de 1960 (en esa oportunidad pasaron dos largas noches conversando con Fidel Castro). En menos de un año, el libro conoció nueve ediciones (dos norteamericanas, dos brasileras, una italiana, una israelí, dos cubanas y una argentino-uruguaya).

El texto de Huberman y Sweezy combina el mejor periodismo norteamericano, de ritmo ágil y claridad expositiva, con la tradición académica y la rigurosidad del marxismo clásico de la *Monthly Review*.

Su redacción derrocha entusiasmo por los eventos y por el proceso político de Cuba. En ese sentido la saludan por su combinación de humanismo, nacionalismo antiimperialista y socialismo. Mucho tiempo antes de que Fidel Castro proclame públicamente el carácter socialista de la Revolución, Huberman y Sweezy escriben en el texto lisa y llanamente que “la nueva Cuba es socialista”²². Además, frente a los ataques de la contrarrevolución interna y del imperialismo estadounidense que al unísono acusaban a Fidel Castro de estar insano y de no estar en sus cabales, los autores responden: “La enfermedad que sufre [Fidel] es el marxismo”²³.

No obstante defender el marxismo de los principales dirigentes de la Revolución Cubana, en su análisis los dos intelectuales norteamericanos critican al dirigente cubano Blas Roca (líder del Partido Socialista Popular-PSP —nombre del antiguo Partido Comunista—) y

²⁰ Entre otros, puede consultarse Jean-Paul Sartre: *Ideología y revolución. Como ve la Revolución Cubana el talentoso escritor francés*. Buenos Aires, El Grillo de papel, 1960.

²¹ Véase Leo Huberman y Paul M. Sweezy: *Cuba: anatomía de una revolución* ([Nueva York, junio de 1960]. Buenos Aires-Montevideo, Editorial Palestra, 1961.

²² Obra Citada. p.185.

²³ Obra Citada. p.221.

al intelectual estadounidense James Allen (del PC de EEUU) por oponerse a admitir el socialismo en la isla.

El libro de Huberman y Sweezy se cierra afirmando que: “*el éxito de la Revolución Cubana es el principio del fin para el imperialismo en el Hemisferio Occidental*”.

Wright Mills describió esta investigación que lo antecedió como “*el más reciente libro y el mejor*” sobre la Revolución en Cuba.

Otro de los intelectuales progresistas estadounidenses que apoyó desde muy temprano a la Revolución Cubana es Waldo Frank [1889-1967]. En los EEUU cumplió la función de presidente del “Comité de Justo Trato con Cuba”.

Waldo Frank había leído a Huberman, Sweezy y Wright Mills. No obstante, a diferencia de los trabajos más sociológicos y económicos de aquellos tres, en su prosa encontramos el típico producto de aquel ensayismo que combina una mezcla de historiografía a vuelo de pájaro, psicología social y retrato costumbrista entrecruzada con impresiones personales y construcciones literarias. A esa *melange*, Waldo Frank la denominaba “*retrato cultural*”²⁴. Aun progresista y enemigo de la intervención norteamericana, Frank estaba bien alejado del marxismo. Incluso lo definía como “*un dogma racionalista y puritano*”. Todo su retrato de Cuba, a favor de Fidel Castro y el proceso de transformación por él iniciado, se esfuerza por demostrar que Cuba **no es** capitalista pero tampoco... comunista. La ideología de la Revolución constituye, para Waldo Frank, “*el humanismo hispánico-judeo-cristiano*”. Desde una perspectiva política que mucho le debe al liberalismo democrático, Frank resumía la síntesis de su libro de la siguiente manera: “*Para mí [los dirigentes revolucionarios cubanos] son hombres buenos*”²⁵. Ese apoyo no le impidió cometer graves errores, como cuando atribuye a Ernesto Guevara la profesión de “*médico psicoanalista*”. Probablemente, en las conversaciones con Guevara, Frank haya malinterpretado el interés por el psicoanálisis y por el pensamiento de Sigmund Freud que el Che profesaba desde su adolescencia (al punto de incluirlo en su *Diccionario de filosofía* comenzado a los 17 años).

Esta pléyade de escritores estadounidenses progresistas y de izquierda (algunos marxistas, otros no), volcados en forma entusiasta hacia la Revolución Cubana, también incluía a Paul Baran [1910-1964]. Habiendo estudiado en su juventud —1930— en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, Baran se convertirá más tarde en uno de los economistas principales de la nueva izquierda norteamericana. A partir de entonces integrará la *Monthly Review*.

Paul Baran publica en mayo de 1961 un trabajo sobre Cuba. El texto base de esta investigación fue escrito en 1960. Apareció al año siguiente, editado por la *Monthly Review*, junto con una síntesis de dos charlas y conferencias radiales de Baran sobre Cuba emitidas por la radio KPFA de Berkeley, California. Todos los materiales son editados juntos con el título: *Reflexiones sobre la Revolución Cubana*²⁶.

El texto de Baran, apretado y sintético, es lúcido, inteligente y brillante. Sin duda, de lo mejor que se ha escrito sobre la Revolución Cubana. Su autor, como también hicieron Huberman, Sweezy y Wright Mills, basó sus análisis en la experiencia directa. Estuvo en Cuba tres semanas y se entrevistó varias veces con Fidel Castro.

Huberman y Sweezy coincidían en recalcar la personalidad del principal líder cubano reconociendo que: “*Fidel es un consumado político. Es probable que tenga en mayor medida que cualquier otra figura viviente actual, esa cualidad que los sociólogos, tomando una palabra teológica, llaman «carisma», o*

²⁴ Véase Waldo Frank: *Cuba isla profética*. Buenos Aires, Losada, 1961.p.177.

²⁵ Obra Citada. p.130

²⁶ Véase Paul Baran: *Reflexiones sobre la Revolución Cubana*. Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1963.

sea el don innato de inspirar en la gente una mezcla de apasionado amor y ciega fe". En total consonancia con ellos, Paul Baran lo retrata como "un hombre tan extraordinario, tan complejo y bien dotado, heroico y dedicado"²⁷.

Lo interesante del texto de Baran consiste en que es uno de los primeros, si no el primero, en describir y caracterizar la Revolución Cubana como una "revolución permanente" y, al mismo tiempo, "internacional". (Casi en la misma época que Paul Baran, en septiembre de 1960, el sociólogo argentino Silvio Frondizi —quien también visita la isla en aquel tiempo— realizará una evaluación muy similar, recalcando el carácter permanente de la Revolución Cubana y su pasaje del frente nacional a la lucha antiimperialista y de allí "a los umbrales del socialismo"²⁸).

En el trabajo de Baran se habla específicamente del antecedente de Wright Mills, Huberman y Sweezy. Discutiendo la tesis que atribuía al pueblo cubano una cerrada oposición al liderazgo de Fidel Castro, Baran afirma: "Como lo habían anticipado todos los que sabían algo sobre Cuba, esa suposición resultó ser falsa. Tanto C. Wright Mills, como Paul Sweezy y Leo Huberman, como yo mismo —todos aquellos que habían visitado Cuba y estudiado su revolución habíamos dicho y escrito en muchas oportunidades que el pueblo cubano apoyaba con entusiasmo a su gobierno revolucionario. Ahora [luego de la invasión de Bahía de Cochinos] ese descubrimiento ha sido verificado experimentalmente por la CIA y sus agentes, y las historias en contrario, fabricadas por los refugiados cubanos, demostraron no ser sino invenciones de sus imaginaciones ávidas"²⁹.

Aunque lo cita como uno de sus antecedentes, en ese libro Paul Baran cuestiona a Wright Mills por sobredimensionar la posición social de los intelectuales en las luchas sociales. Para ello Baran hace referencia a las conferencias de Wright Mills en los Estados Unidos y a un artículo suyo publicado en la revista británica *New Left Review* [revista Nueva Izquierda] en septiembre de 1960.

Las *Reflexiones* de Paul Baran se cierran afirmando que "el Fidelismo es verdaderamente el único rayo de esperanza que ilumina el horizonte, desesperanzado por lo demás, de los pueblos latinoamericanos. Combatiendo al Fidelismo nuestro gobierno [el gobierno de EEUU] combate contra el futuro, combate contra todo aquello por lo que las masas latinoamericanas viven y luchan"³⁰.

Dos años más tarde —desde junio a septiembre de 1962—, después de los viajes realizados a Cuba y de los libros escritos por Leo Huberman, Paul Sweezy, Wright Mills, Paul Baran y Waldo Frank, otro sociólogo estadounidense recorrerá la isla de Cuba gracias a la ayuda del por entonces Ministro de Industrias. Se trata de Maurice Zeitlin, quien entrevista al Che Guevara (su entrevista aparecerá como apéndice del libro de Robert Sheer y Maurice Zeitlin: *Cuba, an American Tragedy* [nunca se tradujo al español]. Penguin, 1964). En ese recorrido Zeitlin realizará veintiún (21) entrevistas sociológicas a obreros cubanos. Sobre esa base, este intelectual norteamericano desarrollará su tesis doctoral, publicada en 1967 por la editorial universitaria de Princeton con el título *La política revolucionaria y la clase obrera cubana*³¹. Zeitlin no será tan conocido ni prestigioso como sus predecesores y, a pesar de lo atrayente del tema, la difusión de su investigación no excederá el estrecho radio de las investigaciones

²⁷ Obra Citada. pp.35-36.

²⁸ Véase Silvio Frondizi: *La Revolución Cubana: Su significación histórica*. Montevideo, Edit. Ciencias Políticas, 1960. p.149.

²⁹ Véase Paul Baran: *Reflexiones sobre la Revolución Cubana*. Obra Citada. p.83.

³⁰ Obra Citada. pp.84-85.

³¹ Véase Maurice Zeitlin: *La política revolucionaria y la clase obrera cubana*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

académicas (a pesar de ello, Harvey O'Connor le dedicará en la *Monthly Review* una larga reseña polémica al libro de Zeitlin cuando éste recién apareció en Estados Unidos).

Tanto Wright Mills, como Huberman, Sweezy y Baran, formaban parte de un segmento delimitado pero muy significativo de la intelectualidad norteamericana: los pensadores denominados *radicals*. A pesar de que Waldo Frank (el mayor de todos ellos) también se sintió fuertemente atraído por la Revolución Cubana, integraba otra constelación cultural. Frank tenía una formación mucho más afín al espiritualismo humanista e hispanoamericanista de la primera mitad del siglo XX y era, antes que nada, un ensayista sin grandes investigaciones sociológicas o económicas, como sí tenían los otros cuatro. Si bien era progresista, Frank pertenecía a otra época. La nueva izquierda le era esencialmente ajena. Tampoco entendía gran cosa de marxismo.

Aunque durante las últimas décadas del siglo XX Noam Chomsky ha mantenido posiciones independientes y sumamente críticas del establishment político, económico y militar del imperialismo norteamericano, sin duda sus posiciones no han sido tan radicales como las de Wright Mills, Sweezy, Huberman o Baran. Quien sí ha prolongado en forma ininterrumpida esa radicalidad política dentro de la intelectualidad con base en Estados Unidos ha sido el sociólogo James Petras, quien inicialmente formaba parte de la militancia estudiantil de Berkeley y durante un breve tiempo llegó a ser miembro integrante de la *Monthly Review* (hoy es uno de sus colaboradores). Petras ha mantenido una actitud radical y militante en defensa de la Revolución Cubana.

Wright Mills, Sweezy, Baran y Huberman eran intelectuales independientes (lo mismo vale para Frank). No estaban afiliados a ningún partido político. Se sentían distanciados de la política tradicional del PC norteamericano, absolutamente fiel a la Unión Soviética, y de sus intelectuales³². Algunos de los integrantes de la nueva izquierda experimentaban fuerte simpatía por la oposición de izquierda que, en la URSS, había cuestionado al poder de Stalin: principalmente León Trotsky y su corriente. Sin embargo, aunque distanciados del PC de EEUU, ninguno de ellos militaba orgánicamente en el trotskismo estadounidense del SWP (Partido Socialista de los Trabajadores, liderado en el terreno ideológico por George Novack, autor de varios manuales y ensayos de introducción al marxismo).

Por eso fueron, a su manera, francotiradores radicales e intelectuales *outsiders*. Debido a esta misma posición en el campo cultural norteamericano, Baran, Sweezy y Huberman ejercieron su militancia intelectual, no en un partido político o en un sindicato sino en torno a una revista: la *Monthly Review*. Publicación fundada por Sweezy en 1949, durante el auge de la guerra fría y el macartismo.

Aunque compartiera con ellos las mismas preocupaciones por Cuba e impulsara una renovación intelectual de la izquierda tradicional estadounidense, Mills nunca llega a integrar este grupo ni su revista. Ideológicamente, Mills se encontraba a mitad de camino entre Waldo Frank y Paul Sweezy. Con el primero compartía cierta simpatía por el liberalismo democrático (no casualmente ambos siempre enfatizaban su adhesión a lo que dominaban el “humanismo occidental”); con el segundo, su admiración por el marxismo crítico.

Todos ellos, principales impulsores de la nueva izquierda estadounidense, recibieron el impacto explosivo de la Revolución Cubana. No sólo en el plano emocional de las simpatías afectivas. También en el ámbito de su producción intelectual, su desarrollo teórico y su obra bibliográfica.

³² En *Cuba: Anatomía de una revolución*, Huberman y Sweezy critican explícitamente a los intelectuales del PC estadounidense James S. Allen y Herbert Aptheker y a la revista de este partido *Political Affairs*. Obra Citada. p.229.

Con sus diversos estilos de intervención, y sus obras centradas en la sociología y la crítica de la economía política, en la cultura y la política, no cabe duda de que fueron los iniciadores de la nueva izquierda norteamericana. Por eso mismo, resulta muy difícil comprender el surgimiento de esta corriente crítica, al interior de los Estados Unidos, sin estudiar la influencia que sobre ella ejercieron Fidel Castro, el Che Guevara y todo el impulso irreverente proveniente de la Revolución de Cuba.

Es cierto que entre los intelectuales de la nueva izquierda de los EEUU también sobresale la mítica figura del filósofo judío alemán Herbert Marcuse [1898-1979], exiliado de la Escuela de Frankfurt e ideólogo de las revueltas juveniles del '68. Pero Marcuse tampoco fue una excepción. También él recibió el impacto de la política internacionalista de la Revolución Cubana. Para corroborarlo pueden consultarse las charlas, las conferencias y los debates públicos de Marcuse, desarrollados en Berlín (occidental) entre el 10 y el 13 de julio de 1967, casi un año antes del estallido del '68, reunidas en su libro *El fin de la utopía*³³.

En esos diálogos con los jóvenes radicales de la nueva izquierda europea — encabezados en Alemania occidental por Rudolf Dutschke [1940-1979], alias “Rudi el rojo”, gran admirador del Che Guevara— Marcuse sienta expresamente posición sobre su apoyo a la estrategia guevarista de lucha antiimperialista mundial.

Lo mismo podría decirse de los principales dirigentes revolucionarios de las Panteras Negras, quienes visitaron Cuba y mantuvieron un estrecho contacto con el comandante Manuel Piñero Losada (Barbarroja) y otros cuadros revolucionarios de la inteligencia cubana³⁴.

De modo que, aunque gran parte de la historiografía académica contemporánea intenta desconocerlo o soslayarlo, la mayor parte de la nueva izquierda intelectual de los Estados Unidos está marcada a fuego, desde su nacimiento, por el ardor de la Revolución Cubana.

Entre muchos otros trabajos académicos que, pese a su erudición enciclopédica y su lucidez, ocultan y desconocen en forma escandalosa la influencia política y cultural de la Revolución Cubana sobre el nacimiento de la nueva izquierda norteamericana y el denominado “marxismo occidental” merece destacarse el célebre trabajo del historiador británico Perry Anderson *Consideraciones sobre el marxismo occidental*³⁵. Sólo a costa de un tributo desmedido al eurocentrismo, Perry Anderson puede darse el lujo de eludir esa presencia insoslayable.

Wright Mills constituye, entonces, uno de los exponentes más brillantes de los iniciadores de esta nueva izquierda. Es más: uno de los libros en los que estaba trabajando cuando lo sorprende la muerte se titulaba, sugerentemente: *The New Left* [La nueva izquierda].

La interpretación de Wright Mills en la lectura del Che Guevara

³³ Véase Herbert Marcuse: *El fin de la utopía*. México, Siglo XXI, 1968. Particularmente la última conferencia: “Vietnam: El Tercer Mundo y la oposición en las metrópolis”. pp.136-170.

³⁴ Véase nuestra entrevista a Ulises Estrada Lescaille, combatiente internacionalista y compañero del Che: “El internacionalismo de la revolución cubana y la herencia del Che Guevara”. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=18996>

³⁵ Véase Perry Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. [Escrito a principios de 1974 y publicado en Inglaterra en 1976]. México, Siglo XXI, 1979. Hemos desarrollado con más detalle esta crítica a Perry Anderson en un capítulo entero de nuestro libro *El Capital: Historia y Método: Una introducción*. Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003. Capítulo “Teoría de la historia e historia de la teoría”. pp.65-86.

En Bolivia el Che lee detenidamente y extracta numerosos fragmentos de la obra de Wright Mills *Los marxistas*³⁶.

Guevara utiliza en Bolivia la edición en español publicada en México, en 1964, por la editorial ERA. Esta editorial, dirigida por Neus Expresate, estuvo desde sus inicios vinculada al universo cultural de las corrientes radicales del marxismo y la nueva izquierda. Durante varias décadas, ERA difundió en América Latina, además del libro de Wright Mills, las biografías de Isaac Deutscher (los tres tomos dedicados a Trotsky y el cuarto sobre Stalin), diversos trabajos de Ernest Mandel (desde su *Tratado de economía marxista* hasta antologías de artículos sobre el control obrero y el neocapitalismo), discursos de Fidel Castro sobre la Revolución Cubana, escritos políticos de José Carlos Mariátegui, análisis sobre el fascismo de Antonio Gramsci (y la edición crítica de sus *Cuadernos de la cárcel*), reflexiones de Charles Bettelheim sobre China y toda una gama de estudios históricos sobre México. Después de su asesinato, ERA también editó un grueso volumen con trabajos del Che Guevara titulado *Obra revolucionaria*. Este sello editorial sigue existiendo hasta el presente. Durante los últimos años difundió muchos materiales vinculados al zapatismo.

En su antología Wright Mills compila algunos de los principales clásicos del marxismo. El último autor incluido es el propio Ernesto Guevara. Mills elige “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”. En su análisis y extractos el Che no hace mención de sus propios escritos incluidos en el libro de Wright Mills.

Pero el libro del sociólogo estadounidense no es una simple antología. Está precedido de varios ensayos propios, donde Mills expone su particular interpretación del marxismo.

Mills abre su propia introducción sugiriendo que tanto el liberalismo como el marxismo nacieron como “*credos insurgentes*” pero luego se fueron transformando en “*ideología y retórica de sistemas consolidados*”. Desde su óptica, el marxismo se transmutó en la ideología oficial del bloque soviético. A continuación, Mills intenta trazar toda una serie de paralelos entre el liberalismo clásico y el marxismo. Esta parte resulta fundamental para comprender el juicio que todo el libro le merece al Che Guevara. Allí Mills intenta apelar a la común tradición humanista de ambas corrientes. Dirigido a un público norteamericano, Mills construye esa introducción intentado contrarrestar el discurso macartista de la guerra fría que atribuye al marxismo un punto de vista “totalitario”. ¡No!, advierte Mills. El marxismo es no sólo humanista (heredero del humanismo clásico, judío y cristiano, sino que además constituye un producto de la civilización moderna y occidental. Al sopesar esta apreciación, deben recordarse las conclusiones del *Diario* que Mills elabora sobre su visita a la Unión Soviética y sus simpatías por “los innovadores” del equipo de Krushev.

Luego de explicar los lineamientos básicos de lo que Mills considera el núcleo central del marxismo, entendido como método, concepción del mundo y modelo del análisis social, el compilador afirma su propia interpretación. En ella repite una y otra vez dos cosas. Por un lado, contra la intelectualidad académica norteamericana que desprecia o desconoce el marxismo, Mills reafirma que no se puede estar al día en los problemas contemporáneos si no se conoce a Marx. Por otro lado, marcando distancia de los partidarios de un marxismo

³⁶ Primera edición en inglés: *The marxists*. Estados Unidos, 1962. Vuelto a publicar en inglés al año siguiente, en Estados Unidos: New York, Dell Pub, 1963; en Australia: Penguin Books Ltd., 1963 y en Gran Bretaña: Pelican Books, 1963. Esta última edición llevaba en la portada tres fotografías: Nikita Krushev, Karl Marx y Ernesto Guevara.

cerrado, señala que Marx es solamente una de las fuentes y afluentes de la sociología contemporánea. Pero en su perspectiva debería conjugarse con otras (Weber, Mannheim, etc).

A continuación, Mills diferencia dentro de esta tradición un marxismo vulgar, un marxismo sofisticado o refinado y un marxismo creador. El primero correspondería a la visión más rudimentaria de los que se limitan a repetir en forma dogmática frases de Marx sin utilizarlas inteligentemente. El segundo pertenecería a los que se las ingenian para ir todo el tiempo añadiendo hipótesis suplementarias al discurso de Marx para así emparchar la teoría en aquello que el marxismo no puede explicar o frente a aquellas evidencias empíricas que refutan tesis marxistas. El tercer tipo, correspondería a los que utilizan a Marx más allá de todo dogma institucional y toda fosilización. En la lista de los que pertenecerían al marxismo creador, Mills incluye a: Isaac Deutscher, Joan Robinson, William Morris, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, G.D.H.Cole, György Lukács, Christopher Cauldwell, Jean-Paul Sartre, Edward Thompson, Lezlo Kolakowsky, Paul Sweezy y Erich Formm. Obviamente, Mills se incluye a sí mismo dentro de la tercera variante. En una clasificación, Mills sostiene que hay que diferenciar al marxismo muerto (que recurre a la autoridad y los textos sagrados) del marxismo vivo (que interpreta a Marx como parte de la ciencia social contemporánea, como creencia y como práctica).

Al aclarar sus propias preferencias político-ideológicas, Mills afirma que ni la socialdemocracia ni Lenin ni Stalin fueron “herederos legítimos de Marx”.

Siguiendo ese derrotero de interpretación, el compilador agrega: “*trataremos de indicar cuán pertinente es el propio marxismo clásico para una crítica del marxismo de nuestros días*”. Y a continuación viene lo más sorprendente de todo el emprendimiento de Wright Mills. Cuando intenta describir en qué consiste el ese “marxismo clásico” que serviría para contraponerlo al “marxismo de nuestros días”, propio de “la élite de la URSS”, nos encontramos con una tremenda sorpresa. Porque Mills considera que el marxismo clásico es... ¡absolutamente economicista y determinista!. El autor intenta demostrar esa hipótesis con numerosas citas. Lo sugestivo es que, para defender una hipótesis tan controvertida (y desde nuestro punto de vista incorrecta) Wright Mills adopta como paradigma y arquetipo del marxismo clásico el punto de vista de... Engels y Bujarin.

Tanto la aseveración del supuesto carácter economicista y determinista del marxismo, como la apelación a Engels y Bujarin, dejan entrever que, aunque los menciona entre los “marxistas creadores”, en realidad Wright Mills no conoció de primera mano ni los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci ni *Historia y conciencia de clase* de Lukács, ambos críticos furibundos de la codificación de Bujarin (y sus fuentes engelsianas).

En ese sentido, no resulta aleatorio que la antología, bastante completa por cierto, no incluya un solo texto de estos dos autores marxistas. Mills intenta fundamentar el porqué de su elección. “*Los marxistas creadores son hombres que, aunque con grandes fatigas, se han enfrentado a los problemas del mundo: no son capaces de optar por las soluciones fáciles. Pero este libro no versa sobre ellos. En mis selecciones, he puesto el énfasis en los marxistas que han conquistado el poder o se han acercado a él*”³⁷. No obstante, esa aclaración no es del todo cierta, porque Mills incluye, por ejemplo, a un historiador socialista como Cole, absolutamente alejado del poder. ¿Por qué Cole sí está presente y en cambio no lo están Gramsci o Lukács (por no mencionar a nuestro Mariátegui)? No hay respuesta.

El Che Guevara anota el título *Los marxistas* de Wright Mills en sus libretas donde vuelca la lista de libros a leer. Lo hace en Bolivia en noviembre de 1966³⁸.

³⁷ Véase Wright Mills: *Los marxistas*. Obra Citada. p. 84.

³⁸ Véase Ernesto Che Guevara: *América Latina. Despertar de un continente*. Obra citada. p.519.

En su lectura de Wright Mills, el Che subraya y transcribe largos párrafos donde el estadounidense destaca el humanismo que caracteriza a esta corriente política. En esos fragmentos, Mills inscribe al marxismo como integrante de una larga tradición que se remonta al humanismo moderno. En esa descripción, Wright Mills coincide totalmente —seguramente sin conocerlo, pues jamás lo cita ni lo menciona— con *Humanismo burgués y humanismo proletario* de Aníbal Ponce, un texto leído por Ernesto Guevara en su juventud y que tuvo gran importancia en su formación inicial (ese volumen de Ponce se publicó en Cuba en 1962).

En primer lugar, el Che destaca en la interpretación de Wright Mills la hipótesis que afirma que “no existe un solo Marx, sino varios”. Para el norteamericano “cada estudioso debe aprehender su propio Marx”. Seguramente Guevara retoma esa afirmación porque compartía ese criterio y lo aplicaba no sólo al autor de *El Capital*. También lo empleaba con Lenin, como reconoce explícitamente en su intervención del 5/12/1964 en el Ministerio de Industrias³⁹.

En segundo lugar, el Che reproduce un extenso fragmento donde Wright Mills problematiza la clásica dicotomía de “base-superestructura”. Gran parte de la reflexión del Che gira en torno al cuestionamiento del esquema mecánico que se deriva de esa contraposición. El énfasis otorgado por Guevara a la dimensión de la nueva subjetividad —el hombre nuevo, según su conocida expresión—, la conciencia, la moral revolucionaria y la pedagogía del ejemplo, reposaban en una puesta en suspenso de esa oposición dicotómica tajante y mecánica. Por eso al Che le interesa y transcribe ese párrafo de Mills.

En tercer lugar, es probable que el Che no compartiera la interpretación sobre el capitalismo contemporáneo condensada en el siguiente balance de Mills: “la polarización [de clases] no ha ocurrido”. Por eso la transcribe. Allí, el sociólogo estadounidense somete a discusión una de las principales tendencias formuladas por Marx en *El Capital* a la hora de explicar la acumulación capitalista. A diferencia de Mills, el Che Guevara pensaba que esta polarización sí actuaba, no sólo en cada sociedad nacional, sino principalmente a nivel mundial. La polarización generaba en un extremo mayor riqueza y en el otro mayor miseria. Por eso en estos mismos *Cuadernos* de Bolivia, comentando una cita de Engels, el Che sostiene que la pauperización que genera el capitalismo es real, no sólo metafórica.

En cuarto lugar, en el texto de Wright Mills reproducido en Bolivia por el Che emergen dos problemáticas clásicas del pensamiento marxista: la enajenación y la teoría de las crisis. En ambos casos, el sociólogo norteamericano afirma que los escritos de Marx son “incompletos”, “ambiguos” e “inadecuados”.

El Che sólo extracta esos fragmentos. No los comenta. Pero si comparamos esa opinión de Wright Mills con los escritos de Guevara podríamos observar que la teoría de la enajenación de Marx es ampliamente utilizada por el Che. No sólo en su clásico “El socialismo y el hombre en Cuba” sino también en las polémicas sobre las categorías mercantiles en el período de transición al socialismo, en sus entrevistas periodísticas y en sus intervenciones en el Ministerio de Industrias. Creemos que Guevara no compartiría aquella opinión de Mills sobre la teoría marxista de la alienación.

En cuanto a la teoría marxista de las crisis, Guevara no desarrolló ampliamente esta temática. No obstante, en sus comentarios críticos del *Manual de economía política* de la Academia de Ciencias de la URSS expresa un juicio sumamente similar al de Mills. Allí dice: “El problema

³⁹ Véase el apéndice “Polémicas en un viaje a Moscú”, recopilado en nuestra *Introducción al pensamiento marxista*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 2003. pp.205. El original se encuentra en Ernesto Che Guevara: *El Che en la Revolución Cubana*. La Habana, Ediciones del Ministerio del Azúcar, 1966. Tomo VI: “Ministerio de Industrias”, p.569.

*es que la significación de las crisis no fue convenientemente estudiada por Marx y se ha seguido con las generalizaciones expuestas por él*⁴⁰.

En sus conclusiones sobre *Los marxistas* de Wright Mills, al que considera en términos generales como un libro útil por su amplia e imparcial colección de documentos, el Che Guevara le reprocha al sociólogo norteamericano cierto “antistalinismo senil”. Como hemos intentado demostrar en otros trabajos de investigación⁴¹, la referencia del Che a Stalin se origina en sus simpatías por ciertas críticas realizadas por Mao Tse-Tung al PCUS de Nikita Krushev (que el Che escribe como “Jruschov”, según el criterio que se utilizaba por entonces en las ediciones cubanas) y su política de “coexistencia pacífica”.

Eran los miembros del PC chino quienes apelaban a Stalin (a pesar de que éste no había jugado un gran papel como consejero de la revolución china...) para contraponerlo a la ideología oficial en la URSS pos-XX Congreso (1956), políticamente centrada en la “coexistencia pacífica” con el imperialismo y económicamente defensora del socialismo de mercado. Compartiendo muchas de esas críticas y siguiendo las recomendaciones chinas, el Che sugiere leer también a Stalin junto con los demás escritos de dirigentes marxistas. Lo hace, por ejemplo, en la carta a Armando Hart Dávalos (fecha en Tanzania el 4/12/1965) y también en sus libretas de 1965-1967 donde anota libros para leer en el futuro.

Entonces, compartiendo en este punto preciso las críticas de los marxistas chinos a la Unión Soviética de Krushev (en otros temas mantenía notables discrepancias con ellos, como por ejemplo el etapismo maoísta o el uso chino de la ley del valor en el socialismo), el Che Guevara marca distancia frente al “antistalinismo senil”, presente también en un sector importante de la izquierda liberal norteamericana, entre la que él ubica a Wright Mills. No debemos olvidar que, aunque el Che no lo conoció ni llegó a leerlo, en sus *Notas de un diario soviético* Wright Mills conjugaba al mismo tiempo sus simpatías por Trotsky con su entusiasmo por la “apertura” de Nikita Krushev y sus apelaciones típicamente liberales al “entendimiento mutuo” y a la colaboración recíproca entre los científicos sociales soviéticos y norteamericanos.

Ante la evaluación del Che Guevara sobre Wright Mills, cabe preguntarse: ¿Por qué el Che caracteriza a esta posición antistalinista de la izquierda estadounidense como “senil”? ¿Habría acaso otra opción posible, otra crítica al stalinismo que no sea “senil”, es decir, que aporte un punto de vista inédito o novedoso?

Para poder responder este interrogante, volvamos a la reflexión final que le merece a Guevara el libro *Los marxistas*. Él le reconoce a las observaciones del sociólogo estadounidense que “algunas opiniones son justas y agudas...”. Pero inmediatamente después agrega que: **(1)** “carece de profundidad”, **(2)** “sólo se limita a dejar constancia del hecho” [el stalinismo] o **(3)** “a hacer suposiciones superficiales” (la enumeración de los juicios sobre Wright Mills es nuestra, no del Che).

Si Guevara hubiera estado convencido de la razón histórica de Stalin y sus seguidores, jamás hubiera admitido que las críticas de Wright Mills son justas y agudas. Lo que al Che seguramente le molesta en ese tipo de crítica al stalinismo es que simplemente se limita a la descripción superficial del hecho (léase: la represión política o, en este caso, principalmente el dogmatismo ideológico). Sin profundizar en las raíces sociales e históricas que condujeron a la URSS a ese tipo de sociedad nunca se podrán superar sus limitaciones, pensaba Guevara.

⁴⁰ Véase el manuscrito de Praga, en Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Obra citada. p. 87; el mismo fragmento también está reproducido por Orlando Borrego: *El camino del fuego*. Obra Citada. p.399.

⁴¹ Véase nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

Un buen ejemplo de este típico estilo de criticar al stalinismo es el que caracterizó a Kruschev (y a todo el “espíritu de época” que lo acompañó), quien redujo el problema a un simple y cómodo “culto a la personalidad”. Lo mismo vale para las críticas al “totalitarismo” de Stalin, recurrentemente presente en algunos segmentos de la intelectualidad liberal o incluso progresista de Occidente (principalmente de factura académica, como es el caso célebre de Hanna Arendt).

El Che Guevara intenta profundizar y penetrar más allá de la superficie del problema que atraviesa a las sociedades —post capitalistas— del Este europeo y asiático. Por eso en sus escritos e intervenciones arremete contra: **(a)** la apuesta estratégica por el socialismo de mercado; **(b)** la creación, “en nombre del socialismo”, de instituciones fabriles de signo capitalista con funcionarios estatales que cobran muchísimas veces más que un simple obrero o trabajador; **(c)** la existencia de una burocracia que separa y aísla a los dirigentes de las masas populares; **(d)** la peligrosa supervivencia de mecanismos de reproducción social —como los estímulos materiales individuales y monetarios o la autogestión financiera empresarial— que mantienen viva e incluso alimentan la enajenación sobre la conciencia socialista, sobre la “superestructura” social y sobre la subjetividad de las masas populares; **(e)** el debilitamiento e incluso el abandono del internacionalismo proletario militante (sea en cuestiones de geopolítica o también en el intercambio comercial entre distintas sociedades postcapitalistas); **(f)** el escolasticismo como freno de la filosofía marxista; **(g)** el dogmatismo intransigente y el pragmatismo inconsistente que ha caracterizado sucesivamente a la ideología soviética en diversos períodos; **(h)** la sustitución de la crítica de la economía política por la vulgar apologética; **(i)** el reemplazo de *El Capital* de Marx por los manuales (que no permiten pensar, pues el partido ya lo ha hecho por el lector y a éste sólo le resta digerir), **(j)** la imposición de estilos oficiales en la cultura y el arte, como por ejemplo, el realismo socialista. (En todos estos cuestionamientos arriba mencionados la enumeración y la ordenación es nuestra, pero los términos y la forma de expresar cada crítica son prácticamente textuales del lenguaje empleado por el Che en numerosos escritos y discursos).

Frente a todas estas deformaciones, falencias, limitaciones, y pérdidas del rumbo revolucionario, el Che vaticina: “*Muchos sobresaltos esperan a la humanidad antes de su liberación definitiva pero —nos guía el más absoluto convencimiento de ello— esta no podrá llegar sino a través de un radical cambio de estrategia de las principales potencias socialistas. Si este cambio será producto de la insoslayable presión imperialista o de una evolución de las masas de esos países o de una concatenación de factores, es algo que dirá la historia.*”

Creemos que cuando el Che escribe “*las principales potencias socialistas*” está pensando no sólo en la URSS sino también en China. Esta aseveración se puede corroborar pues esa misma expresión aparece en su célebre y último “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, donde denuncia “*la guerra de denuestos y zancadillas comenzada hace ya buen tiempo por los representantes de las dos más grandes potencias del campo socialista*”. Luego de esta denuncia, en ese mismo mensaje el Che se preguntaba: “*¿Está o no aislado el Vietnam, haciendo equilibrios peligrosos entre las dos potencias en pugna?*”.

Entonces, en el conjunto articulado de todas estas observaciones y diagnósticos críticos sobre la sociedad y el marxismo oficial de la URSS y el resto de los países del Este existe —desde nuestro punto de vista— un cuestionamiento al stalinismo mucho más radical, lúcido y profundo que el ensayado por Wright Mills o por otros académicos norteamericanos o europeos, progresistas, simpatizantes del socialismo y bienintencionados. Quizás por eso el Che no se siente del todo satisfecho o consustanciado con las críticas de Wright Mills, aun cuando le reconozca agudeza y justeza.

Es probable que, aunque la crítica de Guevara supera ampliamente el rechazo inmediato y pasional del stalinismo para intentar penetrar en sus causas históricas, existió una esfera de la crítica donde el lector se queda con gusto a poco. Es en el problema de las formas de democracia revolucionaria y socialista donde el Che no siempre profundiza, pues sus críticas se apoyan más en otras dimensiones de la política, la economía y la subjetividad. Aunque en sus impugnaciones se pone en funcionamiento una reflexión de conjunto que va mucho más allá de la fácil (e inoperante) demonización personal de Stalin o de cualquier otro dirigente soviético, al lector de sus escritos le queda por momentos la impresión de que el Che dirigió su cuestionamiento contra la falta de sentido revolucionario, de estrategia política combativa y de moral comunista en los dirigentes de esos países, dejando en un segundo plano el análisis de los mecanismos institucionales necesarios para reemplazar en el socialismo a la democracia burguesa y a la república parlamentaria, en tanto formas supremas de la dominación política capitalista.

Es cierto e innegable que en “El socialismo y el hombre en Cuba” Guevara alerta que: *“Esta institucionalidad de la Revolución **todavía no se ha logrado**. Buscamos algo nuevo que permita la perfecta identificación entre el Gobierno y la comunidad en su conjunto, ajustada a las condiciones peculiares de la construcción del socialismo y buyendo al máximo de los lugares comunes de la democracia burguesa, trasplantados a la sociedad en formación (como las cámaras legislativas, por ejemplo) [...] No obstante **la carencia de instituciones, lo que debe superarse gradualmente**, ahora las masas hacen la historia como el conjunto consciente de individuos que luchan por una misma causa [...] **Todavía es preciso acentuar su participación consciente, individual y colectiva, en todos los mecanismos de dirección y producción** y ligarla a la idea de la necesidad de la educación técnica e ideológica [...]”*. Esa aguda advertencia del Che, concentrada en el problema de la carencia de instituciones específicamente nuevas y revolucionarias que potencien la participación política popular durante la transición al socialismo, no debería pasar desapercibida. Sin embargo, esas líneas no dejan de ser una advertencia, un señalamiento, una sugerencia, un registro del problema. No su examen detallado, ni su análisis pormenorizado ni, mucho menos, su resolución.

El Che apunta sus dardos contra la gestión económica mercantil, la injustificada jerarquización privilegiada de los funcionarios, la burocratización y los efectos que estos fenómenos generan en la conciencia y la subjetividad. Pero, en el medio de esas críticas, todas justas y brillantes, se deja sentir la ausencia de una reflexión más extensa, más sistemática o más detallada sobre las formas políticas que podrían prolongar a lo largo del tiempo —más allá del impulso heroico revolucionario de los primeros años— el entusiasmo comunista del hombre nuevo y la mujer nueva.

Porque si el Che tuvo una preocupación central en su vida y en su trayectoria política, ésa fue precisamente la de mantener vivos, en forma permanente, la pedagogía del ejemplo y el espíritu de vanguardia, mediante los cuales los dirigentes revolucionarios y su organización política pueden y deben forzar la marcha histórica dentro de lo que objetivamente es posible (e incluso, más allá de lo posible). Esa marcha no puede terminar, piensa Guevara, más que con el triunfo de la revolución mundial y el socialismo a escala planetaria.

Ahora bien, ¿cómo mantener el impulso de vanguardia a lo largo del tiempo? ¿Cómo lograr la recreación cotidiana de esa mística revolucionaria luego de años y tal vez décadas de haber triunfado sobre la burguesía?

Si la juventud es para el Che *“la arcilla fundamental de nuestra obra. En ella depositamos nuestra esperanza y la preparamos para tomar de nuestras manos la bandera”*, ¿cómo hacer para que las nuevas generaciones sigan viviendo la revolución con la misma pasión, el mismo entusiasmo, el mismo romanticismo y el mismo frenesí de los primeros momentos? Para resolver esa continuidad en el tiempo, se torna necesaria una reflexión más profundizada y extensa sobre

las formas políticas de participación en la sociedad en transición (mundial) al socialismo. El marxismo revolucionario y el pensamiento político que se inspira en el Che —como uno de sus máximos exponentes a nivel internacional— tienen en ese rubro una tarea pendiente que hasta ahora no ha sido del todo resuelta.

Si las mencionadas han sido algunas de las posibles explicaciones que permiten comprender la conclusión del Che sobre las críticas de Wright Mills, habría que preguntarse ¿por qué Guevara lo ubica en la “intelectualidad liberal de izquierda norteamericana”?

Para responder, hay que desentrañar la biografía intelectual y política de Wright Mills, lo que hemos intentado bosquejar más arriba.

Cabe agregar que el sociólogo norteamericano nunca fue un militante marxista. Como muchos otros intelectuales de Estados Unidos leídos por el Che (por ejemplo Paul Sweezy), Wright Mills nunca militó ni en el Partido Comunista (PC) ni en el Partido Socialista de los Trabajadores (SWP) de EEUU. Fue un francotirador. Pero podría ser, quizás, un francotirador marxista. ¿Por qué el Che lo califica de “liberal”?

Es probable que la razón principal resida en que el autor de *Los marxistas* insiste, una y otra vez, en que el marxismo y el liberalismo constituyen corrientes con muchísimos vasos comunicantes. A pesar de haber cuestionado al liberalismo como ideología oficial de Occidente en la guerra fría, y aun habiendo señalado que “*el marxismo constituye el drama intelectual más importante de nuestro tiempo*” (en una formulación que mucho recuerda a la de Sartre...), Wright Mills nunca hizo suyo el marxismo como su propia concepción del mundo. Para él, era “una de las fuentes” en las que basarse. Una de las más importantes. Pero compartía ese lugar con sociólogos liberales como Max Weber o incluso con la tradición humanista liberal de la Modernidad.

Si Noam Chomsky ha conjugado el anarquismo moderado con el liberalismo democrático en sus críticas a los Estados Unidos, en su época Wright Mills compuso una mezcla similar, sólo que reemplazando en su caso el anarquismo de Chomsky por el marxismo humanista que tanto seducía al Che. Por eso Guevara lo ubica en esa corriente. No es un reproche ni una acusación, es una constatación. Quien lea la obra del norteamericano constatará que Wright Mills no se hubiera sentido del todo incómodo ni molesto por esa apreciación.

Ahora bien, si en la libreta de futuras lecturas Guevara había anotado una cantidad incontable de libros, ¿por qué eligió a Wright Mills? Creemos que en esa decisión no influyó solamente el hecho de haberlo conocido personalmente en Cuba. Probablemente hayan pesado también otras dos razones, quizás más importantes.

En primer lugar se ubica la concepción internacionalista de la Revolución Cubana, de Fidel y del Che, para quienes todo lo que digan, hagan y piensen los movimientos de disidencia organizada u oposición militante en el seno de los EEUU resulta siempre de un interés mayúsculo. En ese sentido no deben olvidarse la atención privilegiada que la dirección política de la Revolución Cubana ofreció siempre a las Panteras Negras, al movimiento de los derechos civiles de los afroamericanos, a las iglesias pacifistas y a toda expresión del pensamiento antimperialista que floreciera en el país de Abraham Lincoln, Malcolm X y Angela Davis.

En segundo lugar, el Che no sólo leyó a Wright Mills. No se limitó únicamente a su obra. Además, siguió bastante de cerca la producción y los debates protagonizados por la *Monthly Review* de Paul Sweezy y sus compañeros. Así lo expresa en sus conversaciones e intervenciones en el Ministerio de Industrias, donde además de hacer mención de los análisis de Sweezy (quien también aparece mencionado en el plan-índice de Praga y Bolivia), comenta que algunos de sus trabajos no convenía publicarlos desde Cuba porque la Revolución Cubana

mantenía una prescindencia en el conflicto chino-soviético y Sweezy intervenía reiteradamente sobre ese debate.

Concretamente, el Che afirmaba lo siguiente: “*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 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*”⁴².

Como un dato más que ilustra esa relación con los marxistas norteamericanos Huberman y Sweezy, el diplomático cubano Raúl Roa Kourí recientemente ha recordado lo siguiente: “*Al respecto, y sin pretender en modo alguno incluirme entre los compañeros más apreciados del Che, me referiré al día en que le llamé para trasladarle el deseo de Leo Huberman y Paul Sweezy de verle y, en primer término, felicitarle por su discurso de Argelia* [pronunciado el 24 de febrero de 1965. Nota de N.K.], *aquel en que denunciara el intercambio desigual que los países socialistas, al igual que los capitalistas, realizaban con las naciones subdesarrolladas. Guevara me respondió, cortante: “Eres uno de los pocos comemierdas a quienes le gustó”*”⁴³.

En cuanto a Paul Baran, antes de partir para el Congo, el Che había leído su obra *La economía política del crecimiento*⁴⁴, extractando aquellos fragmentos donde Baran llegaba a comparar a John Maynard Keynes nada menos que con Hegel. Existe una reproducción facsimilar de esos fragmentos de Baran, copiados de puño y letra por el Che⁴⁵ en una serie de libretas de notas que él había ordenado bajo el título: “Citas económico-filosóficas” — conviene no confundir estas libretas de citas con las libretas donde el Che volcaba los títulos de sus futuras lecturas ni tampoco con sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*. Son tres materiales distintos—.

En definitiva, lo que resulta relevante a la hora de pensar los motivos que lo condujeron a analizar a Mills en los *Cuadernos de lectura de Bolivia* es que el Che Guevara, latinoamericano y profundamente internacionalista, estaba sumamente atento a todo lo que producía la izquierda de los Estados Unidos. Wright Mills constituye un ejemplo por demás significativo.

A partir de estos análisis y contextualizaciones previas, podemos entonces comprender más a fondo porqué al terminar de leer y estudiar la antología de Wright Mills el Che escribiera el siguiente balance: “*Es un libro útil por la amplia y bastante imparcial colección de citas. Las opiniones del autor están teñidas de un anti stalinismo senil, de tipo trotskista; aunque algunas opiniones son justas y agudas, carece de profundidad y solo se limita a dejar constancia del hecho, o hacer suposiciones superficiales. Es una clara muestra de la intelectualidad liberal de izquierda norteamericana*”.

⁴² Véase Che Guevara: “Polémicas en un viaje a Moscú”. En nuestra *Introducción al pensamiento marxista*. Obra Citada. p.203.

⁴³ Véase Raúl Roa Kourí: “Che cotidiano”. La Habana, 12 de junio de 2004. Publicado en www.lajiribilla.cu.

⁴⁴ Véase Paul Baran: *La economía política del crecimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

⁴⁵ Los fragmentos de Paul Baran se pueden consultar en Ernesto Che Guevara: *América latina. Despertar de un continente*. Obra citada. pp.455-456.

El Che y su pasión por la dialéctica

Ernesto Guevara tenía casi una obsesión por estudiar la dialéctica. Específicamente la dialéctica marxista. Pero también estaba interesado por la historia del pensamiento dialéctico anterior a Marx, por la génesis de la lógica dialéctica, su relación con la lógica formal y, en el caso de la dialéctica de los primeros filósofos griegos (los mal llamados “pre-socráticos”), por su vínculo con el materialismo atomista inmediatamente posterior. Este interés no pertenece únicamente a su madurez como revolucionario marxista. Ya está presente desde su primera juventud, pues en su *Diccionario de filosofía* le dedica una de sus páginas centrales al concepto de “dialéctica”.

Años más tarde, cuando se estaba por ir de Cuba al Congo y durante su posterior estancia en Tanzania, aprovecha el tiempo para leer directamente a Hegel. Por ejemplo, en las mencionadas libretas de notas donde volcaba “Citas económico-filosóficas” que consideraba relevantes, aparecen fragmentos manuscritos de su puño y letra con extractos de Hegel referidos a la dialéctica en los filósofos neoplatónicos y su vínculo con el cristianismo, tal como aparecen en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*⁴⁶.

En la ya mencionada carta a Armando Hart, enviada desde Tanzania en 1965, también emerge la preocupación por Hegel. Allí, el Che le confesaba a Hart que “*He luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer round me dio dos caídas*”.

En lo que atañe específicamente al padre de la lógica dialéctica, así como también a la historia de la dialéctica, a los orígenes de la filosofía (y el materialismo) y al vínculo entre lógica dialéctica y lógica formal, el Che había incluido en sus libretas de futuras lecturas los siguientes títulos: Hegel: *Historia de la filosofía*. Tomo I (noviembre de 1965); Hegel: *Fenomenología del espíritu* (octubre 1966); Luis Forie: *Heráclito, exposición y fragmentos*; José Gaos: *Antología filosófica (La filosofía Griega)*; García Bacca: *Los presocráticos. Fragmentos filosóficos de los presocráticos*; Aristóteles: *Lógica*; Tito Lucrecio Caro: *De la naturaleza de las cosas* y Marx: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (octubre 1966).

En Bolivia, el Che no encuentra mejor forma de continuar esos estudios previos sobre la dialéctica que incursionar en la obra de uno de los grandes pensadores marxistas del siglo XX y uno de los máximos conocedores de Hegel dentro de esta tradición política: György Lukács.

De modo que en el transcurso de los años '60, el Che Guevara primero comenzó estudiando —colectivamente— *El Capital*, luego siguió con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el principal texto filosófico de la juventud de Marx y, finalmente, avanza todavía un paso más hacia atrás hasta llegar a Hegel, de la mano de Lukács... Su recorrido teórico iba avanzando teóricamente hacia adelante mientras retrocedía cronológicamente hacia atrás, en busca de los orígenes y la conformación teórica del marxismo sobre sus propias bases.

Como punto de llegada de ese itinerario (interrumpido por su asesinato), en Bolivia Guevara lee detenidamente, transcribe largos fragmentos y reflexiona sobre *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Obra de Lukács publicada en México, en 1963, por la editorial Grijalbo. Este sello, estrechamente vinculado al comunismo mexicano y español —contaba

⁴⁶ Guevara extrajo y reprodujo esos fragmentos hegelianos de la edición de México, Fondo de Cultura Económica, 1955. Tomo III. Reproducido en *América latina. Despertar de un continente*. Obra citada. pp.455-456.

con el asesoramiento de Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces y Manuel Sacristán, entre otros—, editó durante décadas gran parte de las obras de Marx, Engels y muchos seguidores suyos, entre los que se destacaban las *Obras completas* de Lukács.

Pero ¿quién es Lukács? ¿Por qué adquiere tanta importancia que el Che lo haya leído, estudiado y analizado?

La dialéctica en el marxismo de Lukács y la herencia de Hegel

György Lukács [1885-1971] es un filósofo húngaro y un militante comunista. Probablemente, junto con el italiano Antonio Gramsci, Lukács representa a uno de los principales filósofos marxistas de todo el siglo XX a nivel mundial.

La obra escrita de Lukács es enciclopédica y prácticamente inabarcable. La edición de sus *Obras Completas* incluye nada menos que... 24 tomos. De esa inmensa masa de trabajos e investigaciones, no pueden obviarse: *El alma y las formas* [1910], *Historia del desarrollo del drama moderno* [1911], *Teoría de la novela* [1920], *Historia y conciencia de clase* [1923], *Lenin (La coherencia de su pensamiento)* [1924], *Goethe y su época* [1946], *El joven Hegel*⁴⁷, *Peripicias* [1948], *Thomas Mann* [1948], *Existencialismo o marxismo* [1948], *El realismo ruso en la literatura mundial* [1949], *Realistas alemanes del siglo XIX* [1950], *Balzac y el realismo francés* [1952], *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*⁴⁸, *La novela histórica* [1955], *Problemas del realismo* [1955], *Franz Kafka o Thomas Mann* [1957], *Significación actual del realismo crítico* [1958], *Sociología de la literatura* [selección, 1961], *Estética* [4 tomos, 1963], *El hombre y la democracia* ([escrito en 1968, publicado póstumamente), *Ética, estética y ontología* (Antología que reúne textos de diversas épocas, publicada póstumamente), *La ontología del ser social* (3 tomos, [1971-73], publicado póstumamente) y *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* ([1971], publicado póstumamente).

Lukács nace en Budapest en 1885 (allí fallece en 1971). En su juventud pasa varios años en Alemania donde conoce a Simmel, Bloch, Tönnies, Windelband, Rickert y Max Weber. Con este último traba estrecha amistad. De regreso en Budapest, entre 1915 y 1917 Lukács funda el grupo cultural “Círculo de los domingos” donde asisten, entre otros, Arnold Hauser y Karl Mannheim. El comienzo de la primera guerra mundial en 1914 juega un papel importante en su primera radicalización política. En esos tiempos juveniles, Lukács rechaza al capitalismo desde las posiciones de un romanticismo revolucionario (muchas veces místico, mesiánico y trágico) que concibe al mundo burgués no tanto como una sociedad de explotación sino más bien como un modo de vida inauténtico, vulgar, mediocre, ordinario y rutinario. Ese rechazo se funda muchas veces en una ética absoluta asentada en el “deber ser” kantiano, que no acepta ninguna transacción con la realidad. Por eso, en el pensamiento crítico de la primera juventud de Lukács predomina la revuelta ética anticapitalista por sobre la teoría y la estrategia revolucionaria.

En 1917 Lukács funda la “Escuela libre de las ciencias del espíritu” donde colabora el compositor Béla Bartók. Ese mismo año saluda con entusiasmo la revolución bolchevique que lo radicalizará todavía más. El 2 de diciembre de 1918 ingresa al Partido Comunista, fundado

⁴⁷ Libro terminado en 1938, publicado en Suiza en 1948.

⁴⁸ Los materiales que conformaron ese libro Lukács los escribió en 1933 pero entonces no los publicó (recién lo hizo en 1953 en Suiza, después de la muerte de Stalin).

en Budapest solamente doce días antes. Cuando él ingresa al partido, éste contaba con menos de cien miembros.

A continuación comienza a militar en la izquierda del comunismo de la naciente Internacional Comunista. En ese período, Lukács es co-director de la revista *Kommunismus*, órgano de la Internacional Comunista para los países danubianos. Allí se publican, antes de formar parte del libro, varios ensayos de *Historia y conciencia de clase*. Mantiene entonces sus posiciones anticapitalistas y el énfasis culturalista en su interpretación del marxismo, pero va abandonando sus anteriores puntos de vista místicos y espiritualistas.

En 1919 participa en forma activa y militante de la insurrección consejista que proclama la República Soviética de Hungría en aquel país. Llega a ser ministro de Cultura y Educación Popular de esa revolución. Entre otras medidas, establece el Instituto de Investigación para el Fomento del Materialismo Histórico. Una de los ensayos de *Historia y conciencia de clase* surge de la conferencia pronunciada por Lukács en la inauguración de dicho Instituto.

Tras la derrota huye a Viena, donde vivirá desde 1919 hasta 1929. Mientras tanto, el gobierno húngaro del dictador y contralmirante Miklós Horthy lo condena a muerte. En 1921, en el III Congreso de la Internacional Comunista, Lukács conoce personalmente a Lenin quien, discutiendo precisamente con la izquierda de la Internacional, había publicado el año anterior —en julio de 1920— *El Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*. Según Michael Löwy, a partir de 1920 Lukács se distancia de la corriente izquierdista de la Internacional y adopta las posiciones de un realismo revolucionario⁴⁹. El término de “realismo revolucionario” no significa que en esta etapa de su evolución intelectual Lukács se haya adaptado al orden establecido. Por el contrario, alude al hecho que el filósofo, manteniendo sus posiciones radicales, supera entonces el rigorismo formal de la ética kantiana (cuya generalidad impide operar sobre la realidad) para adoptar el punto de vista de los revolucionarios bolcheviques encabezados por Lenin y Trotsky.

Entre 1919 y 1923 escribe los ensayos del *Historia y conciencia de clase*, su libro fundamental, máxima expresión filosófica de la revolución bolchevique y una de las grandes obras del siglo XX. En ella sintetiza el mesianismo judío revolucionario, el cuestionamiento de Weber a la burocracia, la crítica hegeliana de Kant (y del iuspositivismo de Kelsen), junto con la crítica de Marx al fetichismo de la sociedad mercantil capitalista.

Según un célebre pasaje de *Historia y conciencia de clase*, toda la concepción marxista de la historia está resumida y sintetizada en la teoría del fetichismo de la mercancía que Marx expone en *El Capital*.

Cuando Lukács escribe *Historia y conciencia de clase*, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx (que tanto impactaron en el Che Guevara en los ‘60) todavía no habían sido publicados. Recién se publican en 1932. Cuando Lukács llega en 1930 a Moscú, participa en el desciframiento del original de Marx y comienza a trabajar en el Instituto Marx-Engels junto a David Riazanov. Pero una década antes, entre 1919 y 1923, el pensador húngaro no había leído aún esos *Manuscritos de 1844*. No obstante desconocerlos, en *Historia y conciencia de clase* Lukács ya ubica el eje de la teoría marxista en la concepción dialéctica centrada en la unidad sujeto-objeto y en las categorías de alienación, cosificación, reificación y fetichismo.

Lukács ya había utilizado anteriormente estas categorías. Por ejemplo, la primera vez que aparece el concepto de “reificación” en sus escritos es en 1909, en su *Historia de la evolución*

⁴⁹ Véase Michael Löwy: *Para una sociología dos intelectuais revolucionarios. A evolução política de Lukács*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979. p.193.

del drama moderno. Pero, entre 1919 y 1923, la reificación es ubicada al interior de la lógica misma del capitalismo.

De este modo, en *Historia y conciencia de clase* Lukács generaliza la teoría del fetichismo desde la mercancía —“la célula básica del capitalismo”, según la expresión de Marx— a todo el orden social. Articulando en un mismo discurso filosófico la teoría de la cosificación, la crítica de las antinomias del pensamiento burgués (y de la socialdemocracia), en tanto expresión conceptual reificada, y la defensa de la posición revolucionaria del proletariado, Lukács establece una ecuación brillante. Sostiene que el pensamiento racionalista formal (allí incluye desde Kant y el positivismo, hasta Kelsen y Weber) expresa “un pensamiento burgués cosificado”. Ese pensamiento burgués que surge de la sociedad capitalista —no depende, pues, de la “bondad” o “maldad” de un empresario particular— se sustenta en un dualismo extremo entre la objetividad y la subjetividad.

Dentro de la objetividad se encontrarían las leyes de la economía y el mercado, mientras que en el plano de la subjetividad se ubicaría la lucha de clases, la conciencia revolucionaria y la ética comunista. Si el marxismo ortodoxo de Karl Kautsky entendía al marxismo como una teoría positivista de las “leyes objetivas”, el revisionismo de Edward Bernstein se limitaba a defender al socialismo sólo como una ética. Pero ambos divorcian, separan y escinden el objeto y el sujeto. La base de esa escisión es, según Lukács, el fetichismo y sus derivados: la objetivación, la racionalización formal, la dominación burocrática y la cosificación. El proletariado puede romper y hacer estallar esa cáscara fetichista que envuelve lo social porque es la única clase social que puede impugnar en su totalidad al sistema. No se limita a un reclamo fragmentario.

Aunque los ensayos de ese libro comenzaron a redactarse en 1919, fueron modificados antes de ser publicados en 1922, después de la crítica de Lenin al izquierdismo. Fue en 1922 cuando Lukács redacta el principal de todos los ensayos: “La cosificación y la conciencia del proletariado”, pieza maestra del pensamiento dialéctico y del rechazo de todas las formas de positivismo que impregnaron muchas veces al marxismo, castrando su impulso revolucionario en aras de una supuesta “cientificidad” natural.

Historia y conciencia de clase recupera para el corazón del marxismo la dialéctica revolucionaria que la II Internacional había bochornosamente abandonado y olvidado, tanto con la ortodoxia de Kautsky como con el revisionismo de Bernstein, ambos críticos de la revolución rusa de Lenin y Trotsky.

Al año siguiente de la publicación de este libro, muere Lenin. Inmediatamente Lukács redacta un nuevo libro, más pequeño, en una clara continuidad con *Historia y conciencia de clase*. Lo titula *Lenin (La coherencia de su pensamiento)* y lo publica en Viena. Su tesis central defiende la actualidad de la revolución frente a quienes la pretenden postergar para un inalcanzable, lejano y difuso día de mañana, separando la táctica de la estrategia, la ciencia de la ética, el objeto del sujeto.

Aunque su autor mantenía una admiración total por Lenin, líder indiscutido de los bolcheviques, la recepción de *Historia y conciencia de clase* no fue de ningún modo bienvenida en la URSS. Cuando recién vio la luz, fue “condenada” inmediatamente por la ortodoxia cientificista de un marxismo que se parecía demasiado al positivismo.

Este rechazo provino tanto de la Segunda Internacional —y su principal teórico: Karl Kautsky— como en la voz oficial de la Tercera Internacional —cuya presidencia estaba por entonces a cargo de Zinoviev—. Ambos condenaron, casi al mismo tiempo, *Historia y conciencia de clase* en 1924. Lo mismo hizo Nicolás Bujarin. A su vez, el diario oficial soviético *Pravda* aprovechó la ocasión y condenó de un solo plumazo a Lukács, Korsch, Fogarasi y Revai (esta condena se publicó en el *Pravda* el 25 de julio de 1924).

Mientras tanto, el filósofo soviético Abram Deborin (antiguo menchevique y discípulo de Plejanov), rechazando *Historia y conciencia de clase*, escribió un artículo cuyo título lo dice todo: “Lukács y su crítica del marxismo”. Lo publicó en 1924 en la revista soviética *Pod Znamenem Marxisma* [Bajo la bandera del marxismo]. Allí defendía la tesis plejanoviana de que el marxismo descende del materialismo naturalista, sumamente criticado por Lukács. A estas impugnaciones se sumó también la de un joven intelectual comunista húngaro llamado Lazlo Rudas, defensor de la dialéctica de la naturaleza y de una concepción objetivista extrema del marxismo.

Resulta por demás sugestivo observar que en muchas de las impugnaciones, rechazos y airadas condenas que la ortodoxia realizó contra Lukács en este período encontramos exactamente los mismos motivos ideológicos y los mismos lugares comunes que esa misma ortodoxia utilizó en América Latina para enfrentar y condenar al marxismo revolucionario de José Carlos Mariátegui y del Che Guevara. En ambos casos se los acusa de “subjetivismo”, “romanticismo”, “voluntarismo” y, por supuesto, de “no respetar las condiciones objetivas ni las leyes científicas”... Aunque las circunstancias históricas eran distintas (revolución rusa en la década del ‘20, revolución cubana en los ‘60) **las condenas y los exorcismos de ambas herejías eran prácticamente las mismas**. Parecían calcadas unas sobre otras.

Durante muchísimas décadas se pensó que Lukács había aceptado sumisa y mansamente esas impugnaciones ya que, al poco tiempo, en 1926, el gran filósofo húngaro acerca sus posiciones a los puntos de vista que por entonces, burocratización mediante, tras la muerte de Lenin, se van convirtiendo en oficiales en el Partido Comunista de la Unión Soviética.

Pero recientemente se ha descubierto que el pensador húngaro sí respondió los ataques ortodoxos. En 1925, Lukács redactó *Chvostismus und Dialektik*⁵⁰. Este manuscrito se descubrió en los antiguos archivos del Instituto Lenin de Moscú y fue publicado por primera vez en Budapest en 1996.

Fiel a su convencimiento militante de que la disputa había que darla al interior del comunismo, ese ensayo de anti-crítica no lo envió a Occidente, donde lo hubieran acogido con los brazos abiertos (no por simpatía, obviamente, sino para utilizarlo contra el comunismo de la URSS). Lo presentó a dos revistas soviéticas. *Westnik* se llamaba una, y *Pod Znamenem Marxisma* [Bajo la bandera del marxismo], la otra. En esta última había sido publicada la crítica contra Lukács de Deborin. La respuesta de Lukács, obviamente, nunca se publicó... Lenin había muerto y los debates al interior de la URSS comenzaron a resolverse de esa manera, administrativa y burocráticamente. Lo interesante es que si bien Lukács responde a las críticas soviéticas contra su principal libro, nunca se toma el trabajo de responderle a la socialdemocracia.

En el mismo año que elabora esta defensa de *Historia y conciencia de clase*, Lukács escribe una crítica concisa y pequeña, pero demoledora, del volumen *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista* [1921] de Nicolas Bujarin. En ese momento, Bujarin era otra de las voces cantantes de la ortodoxia soviética. No casualmente será este mismo Bujarin

⁵⁰ En Francia se lo tradujo del alemán en el año 2001 con el título: *Dialectique et spontanéité. En défense de Histoire et conscience de classe* [Dialéctica y espontaneidad. En defensa de «Historia y conciencia de clase»]. Paris, Les Éditions de la Passion, 2001. Prólogo de Nicolás Tertulian. (Nicolás Tertulian: “Avatares de la filosofía marxista: a propósito de un texto inédito de Georg Lukács”, prefacio traducido al castellano por la revista *Actuel Marx*). Véase también Michael Löwy: “Un marxisme de la subjectivité révolutionnaire [Un marxismo de la subjetividad revolucionaria. *Dialéctica y espontaneidad* de Lukács”]. Mimeo)

quien, presidiendo en 1928 el VI Congreso de la Internacional Comunista, declarará al materialismo dialéctico (DIAMAT) “filosofía oficial” de la Internacional. Lukács escribe entonces el ensayo “Tecnología y relaciones sociales” donde demuestra, analizando la caída del Imperio romano, que las tesis ortodoxas no sólo son teóricamente erróneas sino que además son inútiles para explicar la historia. Allí acusa a Bujarin de caer en “un materialismo burgués” y en un “burdo naturalismo”. Como se sabe, Antonio Gramsci llegará a las mismas conclusiones que Lukács (sin haber leído su crítica) cuando arremete contra Bujarin en el cuaderno N° 11 de sus *Cuadernos de la cárcel*.

Pero en 1926 la ola revolucionaria, nacida en 1917, había comenzado a caer. Descendía el impulso revolucionario tras muchas derrotas proletarias (Alemania, Italia, Hungría). Ese año Lukács escribe un ensayo que marca su viraje político: “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”. Dejando atrás el radicalismo político de *Historia y conciencia de clase* y de su *Lenin*, allí celebra la “reconciliación” hegeliana con la realidad como señal de realismo... Es el paso filosófico para aceptar una reconciliación de él mismo con esa Unión Soviética que comenzaba a burocratizarse de la mano de Stalin, con el telón de fondo de un fuego revolucionario que se iba lentamente apagando.

En 1928, Lukács redacta las tesis del II Congreso del PC húngaro a realizarse en 1929, conocidas como “Tesis de Blum” (Lukács firma con seudónimo porque estaba en la clandestinidad). En ellas se opone al sectarismo extremo que primaba en el denominado “Tercer Período” de la Internacional Comunista (cuyo lema era “clase contra clase”, identificando como enemigo principal —justo cuando en Alemania los nazis avanzaban hacia el poder— a la izquierda de la socialdemocracia). En 1929 Lukács pasa tres meses en Hungría (dirigiendo en forma clandestina el trabajo partidario).

Sus “Tesis” son derrotadas y se lo amenaza con la expulsión del partido. El ejecutivo de la Internacional Comunista —ya completamente stalinizada— envía una “Carta abierta” al PC húngaro donde reclama “concentrar el fuego contra las tesis antileninistas del camarada Lukács”. Lukács es obligado a publicar una declaración autocrítica... Él acepta. A partir de esa aceptación, abandona la política directa para refugiarse durante casi treinta años en el mundo de la cultura y la filosofía.

A pesar de esa marcha atrás y de ese acercamiento al stalinismo —y su aceptación de la doctrina del “socialismo en un solo país”—, Lukács mantiene una tensión conflictiva con esta corriente. Ese cortocircuito atraviesa y recorre la mayor parte de su vida intelectual madura. Tal es así que, aunque Lukács vive exiliado en la Unión Soviética durante el nazismo (los alemanes asesinan en 1944 a su hermano mayor János), los jefes oficiales soviéticos lo hostigan en reiteradas ocasiones. Y eso que él ya había aceptado la “división de tareas” que por esa época el stalinismo imponía en todo el mundo a los intelectuales miembros de los partidos comunistas (ellos se ocupaban de la cultura, pero... la política práctica la manejaban los cuadros de Stalin).

En la URSS, entre sus adversarios se encontraba, por ejemplo, Alexander Alexandrovich Fadeyev [1901-1956]. Pope de la doctrina oficial soviética en asuntos de literatura e impulsor de la revista oficial *Gaceta Literaria* de Moscú, donde se atacaba públicamente a Lukács. Junto a él, otro de sus adversarios era Yermilov. Ambos defensores de la línea del Proletkult.

Pero el recelo de los intelectuales stalinistas oficiales hacia este antiguo izquierdista, no queda reducido allí. Se lo obliga a formular varias “autocríticas” (la primera es la ya mencionada de 1929. Habrá otras...) y se lo encarcela en dos oportunidades.

Cuando llega a Moscú, Lukács trabaja entre 1929 y 1931 en el ya mencionado Instituto Marx-Engels-Lenin dirigido por Riazanov. Allí no sólo puede consultar los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* sino que también toma conocimiento de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin,

publicados después de la muerte del dirigente bolchevique, entre 1929 y 1930. La lectura de Lenin y de sus apuntes manuscritos sobre la *Ciencia de la Lógica* contribuirá al cambio de perspectiva de Lukács sobre Hegel que se expresará en *El joven Hegel*.

Luego de un breve período en Alemania —que se extiende desde 1931 a 1933— Lukács regresa a Moscú. Allí forma parte del consejo de la revista *Literaturny Kritik* [Crítica Literaria] junto a su gran amigo Mijail Lifshitz, autor del excelente estudio *La filosofía del arte en Karl Marx*.

Aunque la publicación de Lukács y Lifshitz contaba inicialmente con la “protección” del filósofo oficial Pavel Iudin, en 1940 es cerrada. En ese tiempo —entre 1939 y 1940— Lukács publica el ensayo titulado “Tribuna del pueblo o Burócrata”. Ese ensayo, según su discípulo István Mészáros: “es la crítica más aguda y penetrante de la burocratización publicada en Rusia durante el período de Stalin”⁵¹.

Al año siguiente, en 1941, Lukács es detenido en la URSS a partir de la denuncia de un agente húngaro. Sus interrogadores soviéticos intentan, sin éxito, extraerle una declaración según la cual habría sido desde principios de los años veinte “un agente trotskista”. Permanece prisionero poco tiempo, entre el 29 de junio de 1941 y el 26 de agosto de ese mismo año.

Según Vittorio Strada —director del Instituto Italiano de Cultura en Moscú durante los 90—, a fines de 1999 habría aparecido en la capital rusa un volumen titulado *Conversaciones en la Lubjanka*⁵², donde se publican por primera vez los materiales de aquella investigación policial a la que fuera sometido Lukács en 1941. Entre los “errores cometidos”, por los cuales le pregunta el interrogador de la policía soviética, Lukács habría respondido lo siguiente: “«Historia y conciencia de clase» contiene la síntesis filosófica de mis ideas ultraizquierdistas de ese período. La base de esta filosofía es una sobrevaloración de los factores subjetivos y la desvalorización de los factores objetivos. He sobrevalorado el papel histórico de la sociedad y desvalorizado el papel histórico de la naturaleza. He polemizado contra Engels en la cuestión de la dialéctica de la naturaleza [...] Todo esto demostraba que, en el campo de la filosofía, yo era un idealista”⁵³.

Entre 1944 y 1945, tras la derrota de los nazis, Lukács tiene la posibilidad de instalarse en Alemania o en Hungría. Elige su país. Ejerce allí una actividad cultural y militante frenética, hasta que vuelve a buscarse “problemas” con la burocracia. Luego de la publicación de numerosos ensayos entre 1946 y 1949, nuevamente debe soportar el fuego cruzado de los ideólogos oficiales. El primer ataque lo abre László Rudas. A ese ataque le siguen muchos otros en la prensa de Hungría. Lo acusan de “revisionismo”, de “servidor del imperialismo” y

⁵¹ Véase István Mészáros: *El pensamiento y la obra de G.Lukács*. Barcelona, Fontamara, 1981. p. 123.

⁵² Lubjanka era la sede de la policía política en Moscú. Para darse una breve idea de en qué consistía puede consultarse la obra autobiográfica de Leopold Trepper (héroe soviético durante la segunda guerra mundial que por órdenes de Stalin terminó encarcelado en esa sede durante diez años): *El gran juego. Memorias del jefe del espionaje soviético en la Alemania nazi*. Barcelona, Ariel, 1977.

⁵³ Véase Vittorio Strada —*Corriere della Sera*, Milán, 2 de febrero de 2000—, traducido y publicado en Argentina por *La Nación* el 27 de febrero de 2000. p. 3. Nosotros no hemos tenido acceso a esas *Conversaciones*. Según Strada, se publicaron apenas 300 ejemplares en ruso. No tenemos noticias de que se hayan traducido a algún idioma occidental. Debe tomarse la información de este artículo con absoluta cautela, dado el profundo odio y desprecio por Lukács que destilan tanto el académico italiano que dice haber tenido acceso al ejemplar, el periódico *Corriere della Sera* donde publicó su nota original, como el diario conservador argentino que la tradujo.

otros disparates del mismo calibre. Márton Horvath, miembro del buró político en el campo cultural, se pliega a los ataques. El conflicto se vuelve intenso y agudo cuando su viejo adversario Fadeyev publica desde la URSS un ataque virulento en el periódico *Pravda*. Empieza a circular la amenaza de una nueva detención del filósofo.

Entonces, Lukács vuelve a “autocriticarse”...

József Revai, ideólogo del PC húngaro, jefe de redacción del órgano del partido comunista *Szabad Nép* y ministro de cultura entre 1949 y 1953, declara que esa autocritica era demasiado “formal” y sigue atacando a Lukács. Pero éste ve el gesto de Revai como algo positivo pues de algún modo impide la detención que se preveía a partir del momento en que los soviéticos de *Pravda* tomaron cartas en el asunto contra Lukács.

A los pocos años, tras la muerte de Stalin [1953], cambia la relación de fuerzas. Lukács se convierte entonces en miembro del comité central ampliado del PC húngaro y, lo que es más importante, en ministro del gobierno de Imre Nagy, abortado por la invasión soviética de ese año. Una invasión realizada en tiempos del supuestamente “abierto” Nikita Kruschev... Con los tanques soviéticos en Hungría, Lukács es capturado y deportado a Rumania junto con Nagy (a este último lo ejecutan allí en 1958).

Vuelve desde Rumania a su casa el 10 de abril de 1957. Entonces el departamento de Lukács en la Universidad es clausurado y a él se le prohíbe mantener cualquier contacto con los estudiantes. Los ataques continúan durante varios años, en Hungría, Alemania, Rusia y en otros países del Este europeo. Por ejemplo, en 1960, la editorial Aufbau Verlag de Berlín publica un largo volumen de 340 páginas titulado: *Georg Lukács y el revisionismo*.

¿Por qué Lukács, tantas veces víctima del stalinismo, no rompe definitivamente con esta corriente? ¿Por qué aceptó hacer esas humillantes “autocríticas”?

Las razones son múltiples y las interpretaciones posibles también. Por ejemplo, en la editorial con que la revista *Pensamiento Crítico* presenta por primera vez al público cubano capítulos de *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch y de *Historia y conciencia de clase* de Lukács se plantea lo siguiente: “*Alabadas y atacadas durante casi medio siglo [referencia a ambas obras], han permanecido casi desconocidas para la mayoría de los marxistas [...] Ese destino ensombreció la posibilidad de enjuiciar uno de los movimientos teóricos más interesantes que se produjeron en una etapa crucial del movimiento revolucionario de este siglo [...] También afectó a los autores: uno [Korsch] abandonó el movimiento revolucionario, y el otro [Lukács] claudicó en sucesivas autocríticas que no ayudaron nada al desarrollo del sentido de los deberes del intelectual comunista en la dictadura del proletariado*”⁵⁴.

Es cierto. Lukács “claudicó”. Aceptó dar marcha atrás y terminó rechazando su propia obra. Pero ¿por qué?. Esa es la cuestión. No fue por oportunismo. Podría quizás pensarse que prefirió ser un “hereje” desde dentro y no desde fuera del comunismo de aquellos años. Podría haberse ido a vivir a EEUU (como Agnes Heller y algunos otros de sus discípulos húngaros... hoy tristemente liberales y posmodernos), donde lo hubieran recibido con bombos y platillos. Él mismo reconoció años después: “*Hubiera tenido repetidas veces la posibilidad de cambiar de residencia, pero siempre rechacé tal cambio de lugar*”⁵⁵.

Sin embargo, eligió quedarse. Primero en la URSS, sufriendo incluso la cárcel, la no publicación de algunos de sus libros y hasta la incautación de papeles manuscritos a manos de la policía (por ejemplo, una biografía que había escrito sobre el autor del *Fausto* y que

⁵⁴ Véase *Pensamiento Crítico* N°41, La Habana, junio de 1970, Editorial. p.7 (probablemente redactada por Fernando Martínez Heredia).

⁵⁵ Véase G.Lukács: “Más allá de Stalin” [1969]. En G.Lukács: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía inéditos en castellano*. Buenos Aires, Herramienta, 2003. p.130.

probablemente llevaba por título *Goethe y la dialéctica*, de la que sólo se conservó un fragmento, publicado luego en italiano). Después en Hungría, donde también es apresado, insultado y expulsado de la Universidad. Fue una elección política militante, sumamente incómoda, angustiada y lacerante, que sacrificaba su propio interés intelectual, llegando al límite de la humillación y el autoflagelo, en función de algo que él consideraba mayor: “*la reforma radical del socialismo*”, según sus propias palabras.

Haciendo un balance maduro de aquella decisión, en “Más allá de Stalin” Lukács caracteriza su militancia intelectual como “*una lucha en dos frentes: contra el americanismo y el stalinismo*”.

Pero la comprensión crítica de este último no fue rápida ni espontánea. Él reconoce sin medias tintas ni eufemismos que en un comienzo: “*En las disputas partidarias inmediatamente posteriores a la muerte de Lenin, me encontré del lado de Stalin en algunas cuestiones esenciales, aunque todavía no me hubiera presentado con esta posición en forma pública. El problema principal consistía en el «socialismo en un solo país». Concretamente, cedió la ola revolucionaria que se había desatado en 1917*”⁵⁶. Más adelante, en el mismo balance retrospectivo donde recorre diversos encontronazos suyos con la cultura oficial del stalinismo, el pensador húngaro afirma con notable honestidad: “*Ni siquiera los grandes procesos [Lukács se refiere a los denominados «juicios de Moscú», donde fue liquidada toda la vieja guardia bolchevique. Nota de N.K.] pudieron alterar hondamente esa posición. El observador actual puede designar esto como ceguera. Ohvida, al hacerlo, algunos importantes factores que para mí eran decisivos, al menos en aquel tiempo. [...] Recién cuando la acción de Stalin se expandió a amplias masas con el lema «el Trotskismo debe ser extirpado, junto con todas sus raíces», se fortaleció la crítica interna, intelectual y moral. Sin embargo, esta **quedó condenada al silencio frente a la esfera pública**, a causa de la necesaria prioridad de la lucha contra Hitler*”.

Lukács no fue un oportunista. Fue un comunista convencido que sufrió trágicamente, en carne propia, el estrangulamiento y la burocratización de la maravillosa revolución socialista de 1917 y del impulso de ofensiva que ella inyectó a la rebelión anticapitalista en aquellos tiempos.

Intentando explicar y explicarse, décadas después, ya al borde la muerte, las razones de su comportamiento político durante aquellos años, afirma: “*Desde mi punto de vista, aun el peor socialismo es preferible antes que el mejor capitalismo. Estoy profundamente convencido de esto, y viví esos tiempos con esta convicción*”⁵⁷.

Esa toma de posición, que de algún modo cedía su radicalismo juvenil en aras del reconocimiento de “la racionalidad de la realidad histórica”, incluso al punto de llegar al sacrificio personal cuando padeció diversos procesos de “caza de brujas”, también se proyectó en su producción teórica. Especialmente, en la interpretación y reinterpretación de su admirada dialéctica de Hegel y, en particular, en *El joven Hegel*, libro leído por el Che Guevara en Bolivia.

A pesar del clasicismo, el “realismo político” y la mesura con que el Lukács maduro, crítico de su propia producción juvenil, abordó la teoría del marxismo (tanto en filosofía, con *La ontología del ser social*, como en los gruesos volúmenes de su *Estética* y en muchos otros de sus trabajos), durante su vejez su principal obra inspiró a muchos jóvenes de la nueva izquierda del ‘68. Entre ellos, por ejemplo en Alemania occidental (la RFA), muchos militantes, en medio de las rebeliones estudiantiles y en pleno apogeo de la izquierda extraparlamentaria radical, se pasaban de mano en mano ediciones “piratas” de... *Historia y conciencia de clase*.

⁵⁶ Véase G.Lukács: “Más allá de Stalin”.Obra Citada. p.125.

⁵⁷ Véase G.Lukács: “Entrevista: En casa con György Lukács” [1968]. En G.Lukács: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía inéditos en castellano*. Obra Citada. p.121.

La difusión de la obra de Lukács en tiempos del Che Guevara

Es bastante probable que la lectura en Bolivia de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* por parte del Che Guevara respondiera más a su preocupación por introducirse rigurosamente en el estudio de Hegel y la dialéctica que por seguir los pasos del itinerario intelectual de György Lukács. Como ya observamos, su interés por Hegel ya lo había expresado abiertamente en su carta a Armando Hart. En esa misma misiva, a la hora de elegir una historia de la filosofía para un hipotético y futuro plan de ediciones cubanas, sugiere la de Dynnik (*Historia de la filosofía* —cuyo primer tomo lee y anota en Bolivia—) y la de Hegel (*Lecciones sobre la historia de la filosofía* —leído aproximadamente en 1965—).

Si el interés primordial del Che hubiera estado centrado en el itinerario político personal de Lukács y en su conflictiva relación con el marxismo oficial del Este europeo, hubiera intentado conseguir *Historia y conciencia de clase*, sin ninguna duda el mejor libro de todos los que escribiera Lukács. Pero Guevara no llegó a conocerlo. Así como tampoco pudo leer los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci. El Che no alcanzó a abrazar ninguna de estas dos publicaciones.

Hay que tomar en cuenta que *Historia y conciencia de clase* fue durante décadas uno de los “libros malditos” del marxismo oficial y por eso no fue reeditado, después de los años ’20, durante muchísimo tiempo. Como ya acotamos, cuando recién vio la luz, la obra fue “condenada”.

A esta condena unánime de la ortodoxia, que contribuyó a que el libro dejara de circular y nunca más fuera editado por aquellos años, se sumó otra circunstancia. Su propio autor fue cambiando su punto de vista a partir de 1926 y por eso discrepó con aquel texto juvenil. No lo hizo por ponerse a tono con la ideología oficial que el comunismo soviético comenzaba por entonces —tras la muerte de Lenin— a construir. Su decisión, creemos nosotros, no fue oportunista. Fue una elección política, errada, pero sincera.

A pesar del “affaire” de sus autocríticas forzadas —donde siempre estaba en juego la amenaza, nada simbólica, de la cárcel y la represión...— Lukács sinceramente empezó a rever el radicalismo político de *Historia y conciencia de clase* y su crítica juvenil de la metafísica materialista. De allí en más, hasta el final de sus días, adhirió a una concepción dialéctica que al mismo tiempo mantenía fuertes préstamos con el realismo clásico de la llamada “teoría materialista del conocimiento”.

Así lo prueban varias cartas personales que recién ahora se han editado donde, en su intimidad, sin ningún tipo de presiones externas ni amenazas de encarcelamiento, el Lukács de la madurez mantiene diferencias filosóficas con *Historia y conciencia de clase* (particularmente en torno a la teoría de la cosificación y la objetivación). Esas cartas personales —que no estaban destinadas a ser publicadas ni a satisfacer de manera forzada las previsibles recusaciones de algún censor stalinista siempre deseoso de “autocríticas”, pues Stalin ya se había muerto— prueban que el prólogo escrito por Lukács en Budapest, en marzo de 1967, a una nueva edición de *Historia y conciencia de clase* es totalmente sincero en sus críticas a su propia producción filosófica juvenil.

Lo cierto es que la condena terminante de la ortodoxia marxista oficial (de Kautsky, Zinoviev, Deborin y Rudas), la desconfianza de los ideólogos del stalinismo y la propia autocrítica del autor, contribuyeron a que *Historia y conciencia de clase* se mantuviera ausente del debate de ideas durante más de treinta años. Dicho libro recién reapareció editado en Occidente hacia 1960 (en Francia), 1967 (en Italia) y 1968 (en Alemania). En esa

“rehabilitación” mucho tuvo que ver Maurice Merleau-Ponty, quien lo revaloriza y lo rescata en su obra *Aventuras de la dialéctica* [1954], donde le dedica varios capítulos. Su influencia también se deja sentir en *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre.

En idioma castellano, precisamente en el seno de la Revolución Cubana, *Historia y conciencia de clase* recién se publicará en forma completa en noviembre de 1970⁵⁸. Pocos meses antes, en junio de 1970, Fernando Martínez Heredia, director de la revista cubana *Pensamiento Crítico*, había publicado “La conciencia de clase” [1920], uno de los ensayos de Lukács que integran *Historia y conciencia de clase*⁵⁹.

En México, *Historia y conciencia de clase* recién aparecerá publicado en 1969, como parte de un emprendimiento de largo aliento que se proponía traducir directamente del alemán y publicar en español las *Obras Completas* de Lukács —que habían comenzado a salir en 1962 por la editorial alemana Luchterhand— en más de 24 tomos⁶⁰. *Historia y conciencia de clase* aparece ubicada como el tomo tercero de las *Obras Completas* editadas en castellano por Grijalbo. Aunque *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* fue publicada por Grijalbo en 1963 (ésta es la edición que Ernesto Guevara lee en Bolivia) se inscribe en el plan editorial de este mismo sello mexicano como el tomo N° 14.

En Argentina, Lukács no era un desconocido. Ya a mediados de los años '30, Aníbal Ponce edita por primera vez un ensayo suyo en la revista *Dialéctica*: “Zola y el realismo” (1936). Más tarde, durante los álgidos '60, el proyecto editorial de la nueva izquierda *La Rosa Blindada*, dirigida por José Luis Mangieri, publica en 1968 el libro de Lukács *Lenin* [1924], escrito inmediatamente después de la muerte del máximo dirigente bolchevique y en forma sumamente próxima a *Historia y conciencia de clase*⁶¹.

También en Argentina, la editorial Pasado y Presente recién publicará en septiembre de 1970 el prólogo a la edición original de *Historia y conciencia de clase* junto con el capítulo de esta obra titulado “El cambio de función del materialismo histórico”⁶². Tres años después, la misma editorial, impulsada por José Aricó, editará el prólogo a la primera edición en italiano de *Historia y conciencia de clase* junto con los artículos de la revista *Kommunismus* (dirigida por Lukács entre 1919 y 1921) en un volumen titulado *Revolución socialista y antiparlamentarismo*⁶³.

En Brasil, los primeros libros de Lukács recién aparecerán en idioma portugués a partir de 1965: *Ensaio sobre literatura* [1965]; *Literatura e humanismo* [1967]; *Os marxistas e a arte* [1967]; *Introdução a uma estética marxista*⁶⁴; *Marxismo e teoria da literatura*⁶⁵ y *¿Existencialismo ou marxismo?*⁶⁶. Debe destacarse que no se cuenta entre ellos *Historia y conciencia de clase*.

⁵⁸ Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, Colección Filosofía del Instituto del Libro, noviembre de 1970. Edición prologada [sin firma] por Aurelio Alonso y traducida del francés por Francisco Duque.

⁵⁹ Véase *Pensamiento Crítico* N°41, La Habana, junio de 1970, pp.148-197.

⁶⁰ Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, primera edición de 1969. Traducción del alemán a cargo del marxista catalán Manuel Sacristán.

⁶¹ Véase György Lukács: *Lenin*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1968. Traducción del francés de Patricio Canto. Este mismo libro, pero con otra traducción —de Jacobo Muñoz—, aparecerá en México dos años más tarde por la editorial Grijalbo, colección 70.

⁶² Véase Giovanni Piana, György Lukács y otros: *El joven Lukács*. Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente N°16, septiembre de 1970.

⁶³ Véase György Lukács: *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente N°41, agosto de 1973.

⁶⁴ Véase György Lukács: *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

Dos de los principales introductores de Lukács en Brasil son Leandro Konder y Carlos Nelson Coutinho, por entonces militantes de la corriente cultural del Partido Comunista. Ambos jóvenes mantenían por entonces fortísimas simpatías por *Historia y conciencia de clase*. No obstante, su correspondencia con Lukács —donde le iban proponiendo nombres de libros suyos para ir traduciendo y publicando en Brasil— los fue apartando de ese rumbo. El filósofo de Hungría trataba de convencerlos de que “*este libro está enteramente superado en sus problemas fundamentales*”⁶⁷. En el mismo sentido, el pensador húngaro señalaba: “*Me gustaría sobre todo advertirle contra una lectura acrítica de «Historia y conciencia de clase»*”⁶⁸. Más tarde, una vez que el joven Coutinho le reconoce haber seguido sus consejos y haber abandonado la concepción “historicista” del marxismo propia de Lucien Goldmann, J.P.Sartre, Antonio Gramsci y el joven Lukács, el mismo Lukács le responde lo siguiente: “*Me alegro de lo que usted me cuenta, o sea, que superó el historicismo abstracto-subjetivista sin caer en la gran moda actual del estructuralismo*”⁶⁹.

Por eso el Che Guevara —quien cae asesinado en Bolivia en 1967, antes de que aparecieran en México, Cuba, Argentina o Brasil las primeras traducciones al español o al portugués de ese libro de Lukács— **nunca pudo tener acceso a este formidable texto cuyo “espíritu” mucho tiene que ver con su propia concepción humanista, dialéctica, radical y revolucionaria del marxismo.**

Historia y conciencia de clase es quizás uno de los trabajos filosóficos más importantes y perdurables que produjo esta corriente en toda su historia, desde la muerte de Marx hasta nuestros días. Tan sólo comparable, por su rara combinación de agudeza intelectual, penetración filosófica y radicalismo político, con los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci.

A este último Guevara tampoco lo alcanzó a leer. En el archivo de su biblioteca personal que hoy se conserva en el Centro de Estudios Che Guevara (ubicado en su antigua casa de La Habana) se encuentran algunos ejemplares sueltos de la edición temática de los *Cuadernos de cárcel* de Gramsci publicada por la editorial Lautaro (del Partido Comunista argentino) a fines de los años '50 y comienzos de los '60. Pero es casi seguro que ese material no fue leído por el Che. Los volúmenes no están abiertos ni marcados, como él solía hacer cuando leía y estudiaba un libro.

Cabe aclarar que esta ausencia en la formación marxista de Guevara no era incomprensible ni exótica. Tampoco Gramsci alcanzó a leer *Historia y conciencia de clase* de Lukács. En todos los *Cuadernos de la cárcel* hay apenas una sola mención al húngaro y es casi seguro que está basada no en una lectura directa de su principal obra sino en un material de terceros —los críticos “ortodoxos” de Lukács—. Gramsci se refiere a él de modo condicional. La mención comienza diciendo: “*Parece que Lukács afirma...*”. Si lo hubiera leído, diría: “*Lukács afirma...*”. ¿Qué sentido tiene anteponer su opinión con el verbo “parecer” sino remarcar que no lo ha conocido directamente?⁷⁰. Durante los años de Gramsci, Lukács es prácticamente un

⁶⁵ Véase György Lukács: *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

⁶⁶ Véase György Lukács: *¿Existencialismo ou marxismo?* São Paulo, Senzala, 1968.

⁶⁷ Véase Carta de G.Lukács a L.Konder del 9 de junio de 1963.

⁶⁸ Véase Carta de G.Lukács a C.N.Coutinho del 31 de agosto de 1963.

⁶⁹ Véase Carta de G.Lukács a C.N.Coutinho del 18 de octubre de 1967. Las 34 cartas intercambiadas entre los dos jóvenes intelectuales brasileños y el filósofo marxista de Hungría están reproducidas en el volumen colectivo *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo, Boitempo, 2002. pp.133-156.

⁷⁰ Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. México, ERA, 1982. Cuaderno N°11, Tomo 4, p.303.

desconocido en Italia. El único de sus textos traducidos al italiano en aquellos tiempos es “Rosa Luxemburg como marxista”, capítulo de *Historia y conciencia de clase* (Publicado en 1921 en *Rassegna Comunista*). Además, el 12 de junio de 1920, la revista *L'Ordine Nuovo* de Gramsci había publicado unas pocas líneas de Lukács sobre los consejos obreros. Pero nada más.

Por otra parte, Lukács tampoco fue un gran conocedor de Gramsci. No lo leyó hasta bien entrados los años '60. Por ejemplo, en la mencionada correspondencia con Konder y Coutinho, los jóvenes brasileños le preguntan su opinión sobre *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*⁷¹. Lukács le responde: “Sobre Gramsci, no me ocupé directamente de sus escritos”⁷². Tiempo después, en un capítulo de la *Ontología del ser social* (obra concluida en 1969) dedicado al problema de la ideología, Lukács menciona directamente a Gramsci rescatando el doble significado que el italiano atribuye a este término al interior del marxismo. Poco tiempo más tarde, en una entrevista concedida inmediatamente antes de morir, Lukács vuelve sobre Gramsci para señalar: “En los años '20, Korsch, Gramsci y yo intentamos, cada cual a su manera, enfrentar el problema de la necesidad social y de su interpretación mecanicista, que era la herencia de la II Internacional. Heredamos este problema, pero ninguno de nosotros —**ni el mismo Gramsci, que era tal vez el mejor de todos nosotros**— pudo resolverlo. Todos nos equivocamos”⁷³. De modo que Lukács recién lee y conoce los escritos de Gramsci entre 1963 y 1969/1971, es decir, en el extremo final de su extensa vida intelectual.

Tomando en cuenta todos los obstáculos y vicisitudes políticas que atravesaron la historia y difusión del marxismo de Lukács, podemos constatar la dificultad del Che Guevara para apropiarse de toda esa herencia marxista previa (aunque, seguramente, podría haber accedido a las traducciones argentinas de Gramsci). Además habría que considerar que, dado que el Che Guevara se lleva a Bolivia la obra *Los marxistas* de Wright Mills —una especie de “enciclopedia” de documentos teóricos de la historia del marxismo—, ¡tampoco éste incluye ni a Gramsci ni a Lukács!. En la compilación de documentos Wright Mills no hace referencia a ninguno de los dos. En la introducción teórica que los precede, el sociólogo estadounidense sólo menciona a Gramsci y a Lukács una vez, dentro de una simple enumeración de “marxistas creadores”. Pero por el tipo de argumentación que desarrolla Wright Mills —donde Marx es interpretado en clave materialista, economicista y determinista, según la óptica de Nicolai Bujarin, a quien Wright Mills cita explícitamente como fuente— es más que probable que ni siquiera los haya leído directamente (pues el italiano y el húngaro fueron grandes críticos de Bujarin). Es plausible que Wright Mill haya obviado a Gramsci porque su obra carcelaria penetra en la intelectualidad progresista anglosajona muy tardíamente y con cuentagotas. Exceptuando a un reducido grupo de historiadores marxistas británicos —entre los que se destacan Eric Hobsbawm, Edward Thompson y Raymond Williams—, el marxismo de Gramsci tarda muchísimo en conquistar el lugar que hoy ocupa en el plano académico de lengua inglesa (es menos explicable porqué Wright Mills no incluye trabajos de Lukács en su enciclopédica antología).

Tanto en aquella obra juvenil de Lukács como en los apuntes gramscianos de la prisión el Che Guevara hubiera encontrado una reflexión filosófica encaminada exactamente en la misma dirección en que él dirigía sus búsquedas teóricas personales. En ese sentido, no resulta caprichoso que Louis Althusser haya emparentado el humanismo marxista del Che Guevara (y de la Revolución Cubana) con el de Lukács y Gramsci en su polémica obra *Para leer «El Capital»*, fundamentalmente en el capítulo “El marxismo no es un historicismo”. Althusser

⁷¹ Véase Carta de Leandro Konder a G.Lukács, 25 de julio de 1963.

⁷² Véase Carta de G.Lukács a L. Konder, 9 de agosto de 1963.

⁷³ Entrevista publicada en Inglaterra en la *New Left Review* N°68, julio-agosto de 1971.

clasifica al joven Lukács, a Antonio Gramsci y al Che Guevara bajo el arco común del “izquierdismo teórico” (en la misma vertiente incluye a Rosa Luxemburg, al Proletkult soviético, a León Trotsky y a Franz Mehring, entre otros).

En estas obras de Lukács y Gramsci, Guevara se hubiera encontrado con una concepción historicista del marxismo donde el humanismo de Marx —que él tanto admiraba y compartía— no se limita a una ingenua defensa de una supuesta “esencia humana” transhistórica sino que se proyecta en toda una dimensión historicista de la praxis transformadora. Asimismo, el Che hubiera caído rendido de admiración ante el despliegue de pensamiento dialéctico, de crítica al fetichismo y de cuestionamiento al positivismo y al reformismo que estas obras expresan.

Pero, lamentablemente, la corta vida del Che —quien fue asesinado sin haber cumplido 40 años— no le alcanzó para internarse en ambas joyas del pensamiento marxista contemporáneo.

El humanismo revolucionario, tan característico y definitorio de la vida y del pensamiento marxista del Che y de su aproximación a la filosofía, no se conformó a partir de la lectura de Lukács y Gramsci. Es un dato histórico. Su fuente filosófica, de raíz latinoamericana (y, por eso mismo, desconocida u obviada por la reconstrucción de Althusser y de muchos otros historiadores), fue probablemente otra. La clave de esa interpretación de Marx en registro humanista se debe principalmente a *Humanismo burgués y humanismo proletario* [1935] de Aníbal Norberto Ponce (libro que, según algunos testimonios, fue leído por el Che en su juventud —cuando estudiaba Medicina en Buenos Aires— y reimpresso por la Imprenta Nacional de Cuba en 1962). Una obra de notable erudición que, a pesar de haber sido escrita a una enorme distancia geográfica de Lukács y Gramsci, mantiene con ellos una impactante convergencia de perspectivas filosóficas (Aníbal Ponce sí conocía algunos escritos de Lukács, a quien le publica un artículo en su revista *Dialéctica*).

De todas formas, aunque la época y lo tardío de las traducciones al castellano no le hayan posibilitado leer *Historia y conciencia de clase*, el hecho de que Guevara se las haya ingeniado para conseguir el primer volumen publicado en México de las *Obras Completas* de Lukács constituye un síntoma de que sus preocupaciones por el pensamiento marxista no eran las de un simple “aficionado”.

El Che quería estar “al día” en cuestiones de teoría marxista. Pero no porque mantuviera una actitud colonial de quien espera que le lleguen las últimas “novedades” de la moda filosófica de las “grandes capitales” y así ir nadando siempre con la corriente del momento. El interés del Che provenía de otro lado. En varias partes de sus escritos, discursos y cartas, Guevara se queja del atraso teórico y del dogmatismo “*que han frenado el desarrollo de la filosofía marxista*”. Por eso necesita, casi obsesivamente, saber y conocer, leer y estudiar. Esa es la razón por la cual trata de conseguir una obra como *El joven Hegel*, en ese momento recién publicada en castellano.

Aun sin haber consultado *Historia y conciencia de clase*, Guevara seguramente debía tener noticias de que el autor de *El joven Hegel* siempre fue considerado por la ortodoxia oficial del marxismo de los países del Este como un “hereje”, periódicamente impugnado y pasible de sospechas, a pesar de sus reiteradas autocríticas.

***El joven Hegel* de Lukács y la filosofía marxista en la época de Stalin**

El joven Hegel, leído y estudiado por el Che en Bolivia, comenzó a redactarse en 1931. En ese año Lukács fue a Berlín, donde intervino en el órgano teórico de la Federación de Escritores Proletarios Revolucionarios del PC alemán. Allí, él y su compañera Gertrud dieron clases en el Colegio Marxista de Obreros (Marxistische Arbeiterschule o MASCH). En ese colegio también impartió clases Albert Einstein. La estadía de Lukács en Berlín coincidió con el centenario de Hegel. Para discutir con las corrientes académicas, se le encargó a Lukács realizar un trabajo sobre el gran filósofo alemán.

En una carta del 20 de septiembre de 1931, Lukács le dice a su amigo ruso Mikhail Lifschitz: “*Se me asignó la tarea de escribir una extensa monografía para el centenario de Hegel. Los nuestros planean publicar para la ocasión una antología. Estoy ocupado pescando para la cuestión del Termidor en el mar de mis notas*”⁷⁴.

Esa monografía llevó por título “El Termidor: el joven y el viejo Hegel”. Ese fue el inicio del libro leído por el Che. Lukács la realizó en ese mismo año. Iba a aparecer en una antología marxista titulada *Hegel y su herencia*. Más tarde, en 1932, dio unas conferencias en Frankfurt acerca de un largo comentario que Hegel había hecho sobre los *Principios de economía política* del economista británico Sir James Steuart. La tesis de Lukács es que la recepción filosófica alemana de la economía política inglesa no empieza con Marx sino precisamente con Hegel.

Luego, en enero de 1933, Lukács presentó un trabajo sobre “El joven Hegel” en un congreso sobre Kant en Frankfurt. Pocos meses después, el 10 de mayo de 1933, tiene lugar la quema de 20.000 libros por parte de los nazis. Entre muchos otros estaban en la pira los libros de Lukács. Este último regresa a Moscú, donde vivirá exiliado varios años. Al llegar, dicta una serie de conferencias sobre “Hegel-Marx-Lenin” en la Academia Marxista de la capital soviética.

Con todos esos trabajos preparatorios, Lukács redacta en Moscú *El joven Hegel. Problemas de la sociedad capitalista*. Lo termina en 1938 y lo presenta como tesis doctoral en diciembre de 1942. Aunque Lukács logra doctorarse (recibe el título en agosto de 1943), la obra es recibida con silencio, signo de evidente desaprobación oficial.

El joven Hegel no se publicó en la Unión Soviética. A él le dolió en el alma. Pero no pudo hacer nada. Su libro recién apareció en 1948 en Viena/Zürich y, seis años después, en 1954, en Alemania oriental.

El silencio oficial y la no publicación en la URSS no fueron casuales. A pesar de haberlo terminado en 1938, tuvo que esperar toda una década para que viera la luz pública. No obstante sus “autocríticas”, los soviéticos no confiaban en él.

Explicando esa curiosa “espera” de una década, en el prefacio a la edición en castellano de 1963 —precisamente la que el Che lee en Bolivia— Lukács aclara: “*La causa principal del retraso en la aparición de esta obra (diez años después de su redacción) fue la «nueva concepción» de la filosofía hegeliana formulada durante la guerra por Zdanov. Como parte de la propaganda de guerra groseramente simplificadora producida durante el período de Stalin, se decidió por decreto que Hegel había sido un representante de la reacción feudal contra la Revolución Francesa. Esa concepción coincidía además ampliamente con la vulgarización general propia de la tendencia dominante en dicho período. [...] Como*

⁷⁴ Carta citada en Arpad Kadarkay: *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*. Valencia, Alfons El Magnánim, 1994. p.585.

consecuencia de todo ello —y a diferencia de lo que ocurría con Marx, Engels y Lenin— no se admitía ya entre Hegel y Marx más que una contraposición excluyente. Como frecuentemente ocurre en nuestro presente, esa concepción tiene estrechos puntos de contacto con la burguesa y la conservadora. Y ello no es casual. Por motivos diversos, ambas concepciones tienen interés en negar toda conexión metodológica o material entre Hegel y Marx. Los dogmáticos de la escuela de Stalin lo hacen porque vieron el peligro que el descubrimiento de una génesis histórica significaba para la «novedad» absoluta de su «marxismo-leninismo» desfigurado por Stalin».

Aquella advertencia de Lukács, bien vale para nuestro presente. Lo que sucede es que la leyenda del “Hegel reaccionario”, supuesto “ideólogo del Estado prusiano”, no nació con Toni Negri y su publicitado libro *Imperio...* Tampoco con la moda de la literatura posmoderna y posestructuralista francesa. Viene de muy atrás. Entre otros —sin olvidarnos ni de la escuela italiana de Galvano Della Volpe y Lucio Colletti ni de la francesa de Louis Althusser y sus discípulos—, fue el mismo Stalin quien promovió un rechazo “marxista” de Hegel. Los ideólogos oficiales de Stalin retomaban y repetían de este modo las impugnaciones contra la dialéctica de Hegel que, a fines del siglo XIX, había desplegado Edward Bernstein en su obra *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* [1899].

En ambos casos —el de Bernstein y el de los ideólogos de Stalin— el objetivo del ataque a la dialéctica de Hegel consistía en castrar o erosionar todo impulso revolucionario o radical en el marxismo. El furioso y desbocado antihegelianismo de Negri y sus actuales admiradores del siglo XXI es hijo de esa doble tradición...

Lukács, en plena euforia nazi, sale a rescatar inteligentemente la herencia revolucionaria de Hegel y la médula dialéctica de su filosofía.

Al comienzo de su texto, en la introducción, el pensador húngaro se ataja de antemano ante previsibles impugnaciones oficiales contra su libro. Tenía muy presente en qué frágil situación política se encontraba. Por eso insiste varias veces con la frase “la unilateralidad de mi planteamiento”. Dicha unilateralidad derivaría, supuestamente, de no haber analizado en *El joven Hegel* “la influencia de la ciencia de la naturaleza en el origen de la dialéctica hegeliana”. Aclarando esa previsión, agrega: “La investigación marxista de este contexto presupone un conocimiento dilatado y profundo del concreto desarrollo de todas las ciencias de la naturaleza. El autor de este libro no se considera competente ni siquiera para insinuar en concreto esa problemática”. Esta curiosa advertencia se repite...

Creemos que esos fragmentos están puestos en su libro como un gesto de precaución para evitar impugnaciones agresivas de los ideólogos soviéticos oficiales, partidarios de la metafísica cosmológica y naturalista del DIAMAT (que adoptaban como fuente filosófica únicamente los escritos tardíos de Engels y la teoría de la evolución de Darwin). Sostenemos esa opinión puesto que, a la hora de analizar el pensamiento epistemológico de Hegel en el mismo libro, Lukács explica muy bien que “Hegel formula muy violentamente la diferencia metodológica entre naturaleza e historia”. Según el autor, Hegel traza esa diferencia entre los dos tipos de saberes para hacer frente a “la hinchazón romántico-mística de las categorías filosófico-naturales” de Schelling y Goethe. Si esto último es cierto, pues entonces no se entiende la advertencia previa de Lukács. O, en todo caso, puede comprenderse aquella advertencia vinculándola más a los prejuicios políticos de los lectores soviéticos de su libro que a la epistemología del mismo Hegel, su objeto de estudio.

Si las primeras señales inequívocamente políticas aparecen cuando el libro recién se abre, vuelven a resurgir cuando se cierra. Como ejemplo demostrativo, cabe situar aquella inexplicable afirmación, ubicada al final de todo, cuando sugiere que: “El «período leninista» del desarrollo filosófico, **realmente iniciado por Stalin**, tenía por fuerza que recorrer ese camino y liquidar definitivamente, con esa práctica filosófica, la herencia del período de la II Internacional”. Más adelante, en

las últimas dos páginas del grueso volumen, Lukács alude a las “*observaciones críticas de Marx, Engels, Lenin y Stalin*”.

Esas pocas menciones de Stalin, sumamente escasas en todo el trabajo (no llegan a más de cinco en un libro que contiene 550 páginas), deben interpretarse como guiños para aquellos jerarcas de la intelligentsia soviética que iban a juzgar su investigación. De otra manera no se entiende que Lukács ubique a Stalin como alguien que supuestamente rompe con la filosofía de la II Internacional, cuando en realidad su DIAMAT continúa linealmente el determinismo y el materialismo ontológico de Kautsky y Plejanov...

Si bien Lukács cede en estos pequeños pasajes al “contexto político” de la URSS y realiza aquellos guiños, su libro también contiene, al mismo tiempo, críticas veladas a esa misma ortodoxia stalinista. Por ejemplo, cuando menciona la crítica materialista de Feuerbach a Hegel —tan celebrada por los cultores soviéticos del DIAMAT y los ideólogos de Stalin—, Lukács advierte: “*Un análisis preciso de la posición de Feuerbach mostraría que tales formas de **defensa consciente o inconsciente de lo existente**, basadas en la unidad filosófica inmediata de ser y esencia, han obrado, mutatis mutandi, en la **defensa de situaciones reaccionarias mucho después de Feuerbach**, independientes de su voluntad, y **siguen activas aún hoy***”. Entonces, les recuerda a los lectores que Marx era un crítico muy duro del materialismo de Feuerbach... pero inmediatamente se detiene y escribe: “*Rebasaría el marco del presente libro un estudio detallado de esa crítica de Marx*”. La sugerencia contra la filosofía de Stalin, para quien estuviera dispuesto a interpretarla, estaba más que clara...

Además, a lo largo de todo el trabajo, Lukács está interesado en discutir la asimilación de Hegel al romanticismo alemán, propia de Dilthey (quien la acepta, porque está a favor de la misma), pero también característica de los ideólogos soviéticos (quienes igualmente la comparten, y por eso en este período de guerra rechazan a Hegel como supuesto “reaccionario” contra la Ilustración materialista).

En ambos casos —la crítica al materialismo de Feuerbach y el rechazo del supuesto romanticismo de Hegel— Lukács ponía en entredicho la versión filosófica hegemónica y oficial en la URSS stalinista, durante los tiempos de guerra con los nazis.

Pero más allá de guiños y críticas al stalinismo, el argumento central de *El joven Hegel* ensaya una crítica filosófica sincera, que no es una concesión política a las circunstancias coyunturales del momento, pues su autor la mantiene a lo largo de toda su vida madura. Incluso mucho más allá de la muerte de Stalin..., pasando por la invasión soviética de Hungría, hasta llegar al célebre prefacio de 1967 a la nueva edición de *Historia y conciencia de clase*.

En esa crítica filosófica a Hegel y, por añadidura, a su propia *Historia y conciencia de clase*, Lukács cuestiona la unificación realizada por el filósofo alemán entre alienación y coseidad (u objetividad), propia de la *Fenomenología del espíritu*. En la particular interpretación que argumenta y postula *El joven Hegel*, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx “*separan tajantemente la alienación de la objetividad o coseidad misma, de la objetivación en el trabajo*”. La gran equivocación de la *Fenomenología del espíritu* consistiría, según este libro de Lukács, en haber entrelazado al mismo tiempo la alienación capitalista y la objetivación del trabajo.

Ese rechazo de Lukács se extiende, naturalmente, hacia su obra juvenil *Historia y conciencia de clase*, que también cabalga sobre aquella identificación. Esta crítica a Hegel es, evidentemente, una crítica a sí mismo. Dicho argumento, formulado quizás por primera vez en *El joven Hegel*, será la base del larguísimo prólogo [32 páginas] que en 1967 Lukács publicará como presentación crítica de las nuevas ediciones de *Historia y conciencia de clase*.

Ese desmonte que Lukács realiza de la identidad de alienación y objetivación, tiene dos fuentes filosóficas que Lukács no había leído cuando escribió los ensayos de *Historia y conciencia de clase*. El húngaro reevalúa el vínculo Hegel-Marx a la luz de los *Manuscritos económico-filosóficos*

de 1844 (que recién lee entre 1929 y 1931, en el sótano de Moscú donde funcionaba el Instituto Marx-Engels dirigido por Riazanov) e inspirándose en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (publicados por primera vez en Moscú entre 1929 y 1930).

Pero en esa reevaluación crítica de Hegel y de su propio itinerario juvenil, no sólo entran en juego las nuevas lecturas de filosofía. Como no podía ser de otro modo en un intelectual militante del estilo de Lukács, también está presente la dimensión política. Así, en *El joven Hegel* plantea que “**El hundimiento de esas esperanzas, causa de la crisis de Hegel en Francfort, aporta, dicho brevemente, una concepción más histórica y más dialéctica de la «positividad».** Las instituciones modernas no son ya por principio y a priori instituciones rígida y desesperadamente positivas”. Cuando Lukács describe ese “hundimiento de las esperanzas” (mantenidas durante la etapa inicial de la Revolución Francesa) que conduce al gran dialéctico alemán a moderar su crítica de las instituciones —pues ya no las considera necesariamente “positivas”, lo que en su jerga significa que no están indefectiblemente alienadas—, Lukács está hablando de Hegel... pero también de sí mismo. Son sus propias esperanzas juveniles las que se van hundiendo y lo transportan a una concepción más moderada y “realista” de la filosofía política.

Del mismo modo que Hegel se vuelve más “realista” frente a la historia cuando va perdiendo sus esperanzas primigenias en el proceso político comenzado en 1789, Lukács irá moderando su crítica filosófica al fetichismo de las objetividades sociales a medida que abandona su radicalismo juvenil, fogueado inicialmente al calor revolucionario de 1917.

Desde esa óptica tan singular, que Lukács aplica abiertamente a Hegel e implícitamente a sí mismo, evalúa la evolución filosófico-política del pensador alemán. Sabido es que este último, tras la derrota del ala radical de la Revolución Francesa y su posterior desembocadura en el Ejército y en el liderazgo de Napoleón Bonaparte, modifica su sistema filosófico e incorpora la posibilidad de cierta “reconciliación” con lo que considera “la racionalidad de la historia”. Ese proceso se profundizará en Hegel tras la derrota de Napoleón. Pues bien, ¿cómo evalúa el Lukács maduro esa mutación? No lo ve tan mal.

Por eso sostiene que “*Poco a poco empieza luego su «reconciliación» con la situación existente en Alemania*”. Y agrega: “*En esa forma de «reconciliación» con la realidad que caracteriza especialmente el período berlinés [...] Hegel se acerca mucho más a la concreta realidad histórica de la Alemania de la época [...] Contando con el conocimiento y el análisis de todo el material habrá que considerar seriamente cuándo y cómo ha significado ese realismo posterior un paso adelante en el conocimiento de la realidad objetiva, y cuándo se ha transformado en una exacerbación del «positivismo acrítico»*”. Aunque *El joven Hegel* deja abierto el interrogante, no condena sino que más bien valora ese “realismo” de Hegel. Lo que condiciona por detrás este juicio maduro de Lukács es su propia transformación política y su propio “realismo”, que de alguna manera motiva su apreciación de la Unión Soviética bajo Stalin.

Lukács llega a cuenta de que, así como Hegel se reconcilia —no por oportunismo acomodaticio ni por prebendas personales sino a partir de una reelaboración de la dialéctica de la historia— con la Francia de Napoleón Bonaparte y con la Europa que la sucedió, él debería reconciliarse con la consolidación del régimen soviético, tras la muerte de Lenin y el apogeo de Stalin. En ambas situaciones —la madurez de Hegel y la de Lukács— lo que estaba en juego era una concepción que ponía el énfasis en aceptar “la racionalidad de la historia”, más allá de las preferencias subjetivas o los padecimientos personales.

En un escrito sobre estética de 1949, inmediatamente posterior a la publicación de *El joven Hegel*, Lukács escribió: “*La grandeza de Goethe y Hegel es que su reconciliación con la realidad nos obliga a repensar la racionalidad de la realidad*”.

De cualquier modo, en *El joven Hegel* Lukács se niega a tachar a Hegel de conservador por ese giro político en su filosofía. Por eso, frente a los apresurados antihegelianos, alerta que “*aunque la modificación de la concepción histórica de Hegel signifique, en comparación con el período de Jena, una evolución hacia la derecha, una adaptación a la situación alemana, la hegeliana «lechuza de Minerva»* [alusión a una figura mítica con la que Hegel identificaba a la filosofía, pues ésta, como aquella lechuza, “levanta su vuelo al atardecer”, cuando ya todo sucedió en la historia. Nota de N.K.] **no ha sido nunca un cuervo de la reacción durante la Restauración**”.

En *El joven Hegel*, Lukács se ubica frente a la Rusia de Stalin como el dialéctico alemán lo hizo frente a la Francia posrevolucionaria. De ahí su revalorización del “realismo” hegeliano, que había rechazado terminantemente en su juventud. El mismo Lukács hacía ese paralelo entre Rusia y Francia, según el testimonio de su amigo y compañero Mikhail Lifschitz (a quien Lukács le dedica *El joven Hegel*, “con veneración y amistad”, desafiando a la filosofía oficial soviética que sospechaba de Lifschitz, al punto que en esos años también conoció la cárcel).

“*La ruptura que aconteció en Hegel*” —afirma Lifshitz—, “*concretamente su **reconciliación con la reacción**, fue una trágica necesidad. Hasta cierto punto, **Lukács y yo lo comprendimos, pues nos encontrábamos en una situación similar. A diferencia de Hegel, nosotros profesamos una fe en la democracia del proceso histórico que también exige sacrificio, incluso sacrificio humano**”⁷⁵.*

¿No estaba Lukács pensando en sí mismo cuando en un pasaje de *El joven Hegel* escribe: “*Pero su penetrante mirada histórica [la de Hegel] le ha permitido concebir **esa dictadura, que tan profundamente antipática le era, como un punto de inflexión histórico necesario e inevitable, como constitución del Estado Moderno**”?*

Junto a esta lectura evidentemente política que Lukács intenta hacer con Hegel, deben señalarse dos importantísimas observaciones teóricas que *El joven Hegel* aporta sobre el pensador alemán.

En primer lugar, el paralelo entre la *Fenomenología* y el *Fausto*. En los dos libros se trataría del desarrollo de las experiencias históricas de la conciencia moderna: “*Históricamente*” —sostiene Lukács— “*sólo hay en la época un contemporáneo que pueda ponerse al nivel de Hegel: Goethe. No es casual el que entre los trabajos preparatorios para la «Fenomenología del espíritu» se encuentren largas y detalladas discusiones del «Fausto»*”. Lukács dedicará a este último *Goethe y su época*, escrito después que el volumen sobre Hegel, pero publicado dos años antes, en 1946. También le dedicará sus “estudios sobre el *Fausto*”, redactado en 1940 e incluido en el volumen *Realistas alemanes del siglo XIX* de sus *Obras Completas*.

En segundo lugar, la respuesta que Lukács brinda frente a la pregunta, siempre postergada y nunca respondida del todo por el marxismo economicista que hace depender linealmente el mundo de la cultura del “desarrollo de las fuerzas productivas”: ¿Por qué la filosofía clásica alemana es el punto culminante del pensamiento burgués cuando la sociedad alemana era materialmente atrasada? La respuesta se torna esquiva para la ortodoxia productivista del marxismo. Pues bien, Lukács apela a la teoría del desarrollo desigual para resolverla. Así plantea que “*Tampoco en el terreno de la filosofía es siempre el país más desarrollado económica y socialmente el que desempeña el papel rector; tampoco en los diversos países, tomados separadamente, coincide el punto culminante del desarrollo económico con el de la filosofía; en este terreno [...] rige pues la ley del desarrollo no uniforme*”.

Quizás el Che Guevara, protagonista de una revolución del Tercer Mundo que, a pesar de su “atraso” económico, adelantó gran parte de las discusiones que poblaron la agenda

⁷⁵ Testimonio reproducido en Arpad Kadarkay: *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*. Obra Citada. p.589.

política y filosófica de los '60 en todo el mundo desarrollado, se haya quedado meditando seriamente sobre esa explicación de la dialéctica lukacsiana.

Guevara lector de Lukács en Bolivia

¿Qué remarcó el Che Guevara en *El joven Hegel*? ¿Qué fue lo que más le llamó la atención? ¿En qué se detuvo?

Una de las principales problemáticas en las que posó su mirada fue la del **humanismo en la dialéctica histórica**, ángulo desde el cual Lukács interpreta a Hegel, a pesar de todas las limitaciones que encuentra en su filosofía y su sistema. Según Lukács, lo que caracteriza al gran dialéctico alemán es “una concepción de la sociedad y la historia **hechas por el hombre mismo**”. Este horizonte profundamente humanista sería, en la óptica del pensador húngaro, el fundamento metodológico de su concepción dialéctica. No obstante las diversas estaciones del itinerario que Lukács va recorriendo desde su radicalizada juventud hasta el realismo de su moderada madurez, el humanismo es siempre una constante. Una dimensión central que jamás desaparece de su reflexión ni de su obra.

Al Che Guevara, que durante todo lo que alcanzó a vivir de la década del '60 se la pasó insistiendo, una y otra vez y donde pudo, en el carácter humanista del marxismo y el socialismo, esa nota lukacsiana no le podía pasar desapercibida. Esto es sin duda lo más atractivo que contiene la prosa de *El joven Hegel* a los ojos del Che: una concepción humanista donde la historia —centrada en la “autoproducción del hombre a través del trabajo”— no constituye un proceso sin fines, anónimo y sin sujeto. Al igual que en Lukács, en la concepción revolucionaria de Guevara el marxismo apuesta a la superación de la enajenación y a la generalización del papel activo del sujeto colectivo en la historia. Por lo tanto, en sus fragmentos reproducidos en Bolivia, el Che destaca el énfasis humanista lukacsiano al interpretar la dialéctica de Hegel más allá de sus limitaciones políticas. Es decir, más allá de “la concepción idealísticamente mistificada”—en palabras textuales de Lukács— que el filósofo alemán tiene acerca de la historia.

Además del humanismo, Lukács promueve una interpretación de Hegel que lo ubica dentro de una escala del pensamiento filosófico superior al materialismo. Lo realmente sugerente de esos pasajes de *El joven Hegel* reproducidos por el Che en Bolivia reside en que el húngaro, a contramano de toda la ortodoxia “materialista dialéctica” (contra la que intenta eludir la batalla abierta...), termina sosteniendo que “**Hegel llega, en esta aplicación inconsciente y no deseada de criterios materialistas del conocimiento correcto, más lejos muchas veces que los materialistas antiguos**”. De este sencillo modo, el Lukács maduro, lejos ya del radicalismo político de *Historia y conciencia de clase*, sigue atribuyendo a Hegel una superioridad filosófica, ya no sólo por sobre Kant, Fichte y Schelling —miembros, como él, de la filosofía clásica alemana— sino también... ¡por sobre muchos materialistas!. Seguramente al Che Guevara, interesado en estudiar y en profundizar sobre Hegel y el método dialéctico, no le deben haber resultado indiferentes estos juicios “heréticos” de Lukács. Ese tipo de aseveraciones eran impensables en cualquiera de los manuales soviéticos disponibles en Cuba o consultados por el Che. A pesar de sus esfuerzos, Lukács no terminaba de amoldarse e integrarse dentro de los marcos estrechos de la ortodoxia “materialista dialéctica”. Esa razón debe haber incidido para que Guevara eligiera esos fragmentos y los extractara en sus notas de lectura.

En algunos de esos párrafos, aparece también una referencia al desafío de la difícil divulgación de la dialéctica. El problema pedagógico le quitaba el sueño al Che. Venía

reflexionando sobre esas inquietudes desde la carta de Tanzania. Por eso extracta fragmentos sobre el problema fundamental de la divulgación marxista: el tabique divisorio entre: (a) la terminología filosófica (tan compleja en el caso de Hegel) y (b) la conciencia común.

En otro de los pasajes, las anotaciones de Bolivia sobre *El joven Hegel* hacen mención de la lectura lukacsiana de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Particularmente aquellos donde el húngaro afirma que “*Hegel siempre fue idealista: su aproximación al materialismo, como sugiere Lenin en los cuadernos sobre la Lógica, se da a través del idealismo objetivo*”. Como en un juego infinito de espejos sobre espejos, de lecturas sobre lecturas, el Che hace suyas las observaciones de Lenin sobre Hegel, partiendo a su vez de las lecturas de Lukács sobre Lenin.

Por otra parte, el Che estaba sumamente interesado en la historia de la filosofía misma, en tanto disciplina. Junto a un autor soviético —Dybnik— que más adelante analizaremos, Guevara valoraba sobremanera las lecciones hegelianas sobre historia de la filosofía. Había leído uno de sus tomos antes de partir de Cuba. Y ahora se volvía a topar con esa historia, vía la reconstrucción lukacsiana. Según Lukács, y así lo reproduce el Che Guevara en su cuaderno, “*Hegel ha sido el primero en elevar la historia de la filosofía al carácter de ciencia histórica, encontrando la conexión interna dialéctica de los sistemas filosóficos unos con los otros*”. Aunque Guevara no llegó a anotar una conclusión sobre el libro de Dybnik que leyó en Bolivia, hubiese resultado interesante conocer su juicio de comparación entre la historia de Hegel y la historia de Dybnik (quien no siempre encontraba esa “conexión interna de las filosofías”, unas con otras).

En otro rubro, es sabido que para el último Engels —y con él, para todos los manuales de la época de Stalin— el problema fundamental de la filosofía consiste en la relación del ser con el pensar, de la naturaleza con el pensamiento. Se trataría de una cuestión de prioridad ontológica entre ambos polos. Habría que elegir entre una dicotomía excluyente: el objeto o el sujeto (dicho planteo no logra superar del todo el viejo dualismo de la filosofía tradicional).

Pues bien, al reconstruir el pensamiento de Hegel, Lukács intenta reencontrar el camino engelsiano —que en *Historia y conciencia de clase* había cuestionado abiertamente, con nombre y apellido—, pero lo hace muy a su manera... Sin renunciar a su originalidad como pensador. Entonces sugiere que uno de los problemas centrales de la filosofía gira en torno a la contrariedad o contradictoriedad de la existencia misma. En tanto lógico dialéctico y teórico de la contradicción, Hegel representaría el punto de llegada de ese problema filosófico fundamental, que no es exactamente el mismo que identifica Engels. Por eso, a los ojos de Lukács, el gran lógico alemán constituye la máxima expresión filosófica de ese período burgués (por sobre el materialismo de Feuerbach, tan admirado por Engels). En la filosofía de Hegel se resumirían “los resultados de contenido y de método de un desarrollo cultural milenario”. El Che, quien también estudia la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels en Bolivia, elige ese análisis de Lukács (en alguna medida divergente del engelsismo tradicional) para reproducirlo en su cuaderno.

En esa línea de lectura lukacsiana, que hace todo lo posible por presentarse como “ortodoxa”, pero que al mismo tiempo encuentra muchísimos matices diferenciales, la filosofía dialéctica del idealismo alemán penetra con gran profundidad en “los principales problemas de la dialéctica”. ¿Cuáles son estos problemas? Lukács identifica por lo menos dos: (a) la cosa en sí y su cognoscitiva antinomia —formulada por Kant y sólo resuelta por Hegel— y (b) la doctrina de la contradicción —teorizada por Hegel—. El Che Guevara transcribe esos párrafos de Lukács, seguramente advirtiendo que los manuales soviéticos de filosofía presentaban esos “problemas principales” de un modo sumamente diferente.

En relación con este orden de discusiones, en su madurez Lukács identifica el criterio epistemológico que gira en torno a la teoría de la verdad como uno de los problemas cardinales de la filosofía clásica alemana. Habiendo moderado su crítica radical a todo fetichismo —típica

de *Historia y conciencia de clase*— y habiendo adherido a una concepción “dura” de la objetividad social, caracterizada por un marcado realismo (que los profesores soviéticos denominaban DIAMAT [materialismo dialéctico]), el Lukács de *El joven Hegel* se esfuerza por resaltar en el filósofo alemán todo aquello que refuerce la objetividad del conocimiento humano. En este libro Lukács considera que para aprehender la verdad de lo real no hay nada mejor que “la teoría materialista del conocimiento” y “el reflejo de la verdad objetiva”. Según el marxista húngaro, Hegel “*lleva la delantera a las demás formas de la teoría del conocimiento del idealismo clásico alemán*” porque le otorga al reflejo y al materialismo un importante lugar dentro del gran proceso de despliegue, histórico y lógico, de las diversas figuras del sujeto-objeto. Para ello, **Lukács destaca la crítica hegeliana al criterio meramente formalista de verdad** que la reduce a una vacía concordancia lógico-formal entre las proposiciones del lenguaje, carente de todo contenido y de toda objetividad. En ese punto, la lógica dialéctica de Hegel integraría y superaría tanto a la lógica formal de Aristóteles como a la lógica trascendental kantiana. Así lo formula en algunos de los fragmentos que Guevara reproduce en su *Cuaderno de lecturas*.

Sin embargo, deberían compararse estos fragmentos con la observación crítica que Guevara intercala cuando transcribe a Engels, cuestionándole cierto simplismo a la hora de evaluar la teoría kantiana de la “cosa en sí”.

Otro de los pasajes extraídos por Guevara, remite a la particular traducción teórica que el Lukács maduro hace de las “tres fuentes y tres partes integrantes” del marxismo señaladas por Lenin. Allí el húngaro reconstruye todos los préstamos entre la economía política inglesa, el pensamiento francés y la filosofía alemana. Guevara seguramente transcribió este análisis para poder compararlo con la versión clásica donde Lenin reflexiona sobre las grandes tradiciones nacionales del saber teórico europeo y las culturas políticas que convergieron en el nacimiento del marxismo (el Che conocía aquel texto de Lenin al pie de la letra).

En otra parte de los apuntes, el Che copia aquellas líneas donde, repensando el análisis sobre Hegel, Lukács complejiza la célebre sentencia de Engels según la cual “el sistema hegeliano no representa sino un materialismo invertido desde el punto de vista del método y desde el punto de vista del contenido”. En ese fragmento extractado por Guevara, el autor de *El joven Hegel* advierte que la “inversión” de la filosofía hegeliana no puede consistir en un “mero cambio de coeficiente”. Anticipándose muchos años —concretamente: un cuarto de siglo— a los vaticinios althusserianos de los ’60 sobre “la problemática” (conjunto de preguntas que articulan el campo posible de un pensamiento), ya en esta obra Lukács señala que la discrepancia marxista con la dialéctica hegeliana no queda reducida únicamente a una que otra tesis particular de Hegel sino a **los problemas** sobre los que gira el pensamiento del gran filósofo alemán.

En cuanto al tema centralmente político de la interpretación lukacsiana, el Che anota aquellos análisis donde, según el húngaro, luego de la derrota de Napoleón, Hegel tiene que pactar definitivamente con la sociedad capitalista tal como ésta se presenta. “*Así la comentada ambigüedad de su pensamiento llega a su efectiva culminación*”. Y entonces Lukács afirma la tesis más discutible de su extenso libro: “*Dado que Hegel se aparta de los ideales revolucionarios de su juventud puede comprender la necesidad del desarrollo histórico y su metodología. Lo hace renunciando a los fines de la revolución democrática*”. Aunque a continuación, inmediatamente después, Lukács matiza y agrega: “*Tanto Goethe como Hegel fueron unas veces colosales y otras mediocres*”.

Para este Lukács distanciado de las posiciones radicales de *Historia y conciencia de clase*, la metodología dialéctica que conjuga de modo unitario la forma y el contenido, siempre en forma realista, constituye la mejor herramienta para comprender la necesidad del desarrollo histórico. Precisamente, esa misma “necesidad”... que *Historia y conciencia de clase* cuestionaba de manera inigualada.

¿Cómo habrá interpretado el Che estos fragmentos de Lukács que él reproduce? En nuestra opinión, el Che Guevara seguramente debe haber rechazado toda noción de “realismo político” cuando éste se convierte en sinónimo de claudicación, moderación y adaptación al sistema, como les sucedió a Hegel y a Goethe en el siglo XIX.

Al no tener a mano la producción intelectual juvenil de Lukács para relacionar *El joven Hegel* con sus escritos anteriores, el Che Guevara sólo lo podía comparar con la literatura de divulgación filosófica de factura soviética. El resultado de ese balance estaba anunciado de antemano...

No es entonces casual que Guevara —quien en Bolivia se muestra extremadamente crítico del manual soviético *Categorías del materialismo dialéctico*— salute en su conclusión el emprendimiento de Lukács sobre la dialéctica como “un libro de mucha profundidad”.

Luego de ese primer balance, cuya inspiración recorre la transcripción de todos los fragmentos de *El joven Hegel*, el Che explicita la óptica esencialmente propedéutica con que abordó aquella lectura. Por eso señala que la explicación de Lukács “*contribuye a iniciar en la difícil filosofía hegeliana, explicando incluso su vocabulario junto con su metodología*”. Ese era el principal interés del Che. No realizar una evaluación académica de Hegel, no internarse —como pretendía hacer Lukács— dentro de la familia filosófica hegeliana para discutir si sus escritos juveniles eran o no “teológicos”, etc, etc, sino más bien aprender a leer sus obras más complejas, traspasar el muro de su enmarañado estilo literario para así poder caminar con paso firme y seguro en su complejo bosque de categorías dialécticas.

Habiendo estudiado primero los escritos políticos de Lenin y Marx, luego *El Capital*, más tarde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ahora se trataba de ir avanzando y profundizando en la filosofía a medida que se retrocedía en la cronología. Por eso la tarea que se había propuesto el Che era desentrañar a Hegel y, a través de él, su vínculo con Marx. Insatisfecho con el papel jugado por los textos de divulgación soviéticos en esa tarea, Guevara recurrió a Lukács. Ningún otro marxista más autorizado que él para comprender a fondo el pensamiento de Hegel.

Como producto final de ese largo recorrido teórico de los años '60 —que, repetimos, va avanzando a medida que retrocede en el tiempo: de Lenin al Marx maduro, del Marx maduro al Marx juvenil, del Marx juvenil a Hegel...— la conclusión del Che Guevara sobre *El joven Hegel* identifica como una de las tesis más sugerentes de Lukács aquella donde el pensador húngaro vuelve una y otra vez sobre la conocida fórmula de la “inversión de la dialéctica”. Dicha fórmula teórica es empleada por Marx en el epílogo de 1873 a la segunda edición alemana de *El Capital*. Siguiendo a Lukács, Guevara escribe en sus conclusiones sobre el libro que “*la dialéctica hegeliana no es sólo la inversa de la materialista*”. Una aproximación que marca distancia frente a la vulgata marxista de los manuales y sus fórmulas groseramente simplificadas sobre la génesis del DIAMAT (Hegel dado vuelta + Feuerbach = Marx).

Esa advertencia metodológica, que habitualmente se atribuye a los ensayos de la década del '60 de Louis Althusser, en Francia, o de Galvano Della Volpe, en Italia, ya la había formulado —con menos estridencia, pero con mayor profundidad— Lukács en 1938. Ese es, justamente, uno de los ejes que Guevara subraya en sus conclusiones, sumamente concisas pero igualmente contundentes, sobre la lectura del ensayo lukacsiano.

Si el principal beneficio de inventario realizado por Guevara le otorga a Lukács un certificado de aprobación general sobre su empresa teórica, el Che también le formula algunas críticas. La principal remite al tipo de hermenéutica desde la cual Lukács ubica históricamente a Hegel. Lo que Guevara le cuestiona al pensador húngaro es cierto sociologismo exagerado por el cual Hegel —y su pensamiento— se convierten en “*el producto de las contradicciones capitalistas*”. Aun compartiendo y aplaudiendo las principales líneas del desarrollo teórico de Lukács, en el

ítem preciso de esa atribución sociológica Guevara anota: “*Lo que no está suficientemente demostrado, en mi concepto, es que Hegel sea el producto de las contradicciones capitalistas. Es un punto en que hay que tomarlo o dejarlo sin mayor discusión*”. De esta forma, el Che ponía cierta distancia frente a las remisiones clasistas de Lukács, que no siempre lograban eludir el esquematismo sociológico al atribuir a cada opinión filosófica un delimitado interés de clase.

Su balance general de esta obra es entonces el siguiente: “*Es un libro de mucha profundidad que analiza exhaustivamente la filosofía hegeliana de su juventud y trata de explicarla. Contribuye a iniciar en la difícil filosofía hegeliana, explicando incluso su vocabulario junto con su metodología. Presenta análisis muy sugerentes, entre los que está la afirmación de que la dialéctica hegeliana no es solo la inversa de la materialista, sino que tiene sus propias leyes y su mecánica, hundiéndose en mistificaciones que la convierten en un pantano intransitable. Lo que no está suficientemente demostrado, en mi concepto, es que Hegel sea el producto de las contradicciones capitalistas. Es un punto en que hay que tomarlo o dejarlo sin mayor discusión*”.

Los escritos póstumos de Engels

La concepción materialista de la historia y la teoría revolucionaria comunista tienen dos fundadores. Al lado de ese gigante del pensamiento llamado Karl Marx [1818-1883], su amigo y compañero Friedrich Engels [1820-1895] juega un papel de ningún modo secundario ni despreciable en la elaboración de los principales textos que fundan esta tradición.

Sería imposible en cortas líneas resumir su vida y su obra⁷⁶. Pero lo cierto es que Engels acompañó a lo largo de toda su trayectoria política e intelectual a su extrañable amigo Karl Marx. Incluso, cuando ambos eran jóvenes, el primero de los dos que se declaró comunista es Engels, adelantándose al propio Marx. Si Marx fue más brillante (con humildad y sencillez Engels solía repetir que el autor de *El Capital* era “un genio” mientras él tan solo... un hombre de talento), su amigo —siempre solidario en el terreno económico, ayudando a Marx y su familia— lo aventajó en numerosos y renovados campos, como cuando reivindicó una tradición revolucionaria latente y subterránea al interior del cristianismo, adelantándose más de un siglo a la teología de la liberación, o cuando bosquejó y desarrolló la temática de la liberación femenina, entre muchas otras esferas donde incursionó antes que su gran amigo.

Aun compartiendo las grandes líneas estratégicas de la concepción materialista de la historia, Engels y Marx poseen diferentes formaciones intelectuales. Si Marx estudió filosofía y derecho, Engels en cambio tenía inclinación por las letras y el estudio de los idiomas, además de interesarle sobremanera las ciencias naturales así como también el arte de la guerra y la historia militar.

Los intereses intelectuales y sobre todo teóricos del amigo de Marx exceden largamente aquello que Lenin define como “las tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo” (filosofía clásica alemana, economía política inglesa, socialismo y comunismo francés). Con variada suerte Engels intenta prolongar y extender esa trilogía hacia otros rubros y géneros, principalmente... hacia el ámbito de las ciencias naturales.

Es cierto que durante su juventud, en *La Ideología Alemana*, ambos fundadores de la concepción materialista de la historia afirmaron que: “Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos puntos de vista puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales: abordaremos en cambio, la historia de los hombres”⁷⁷. No obstante, en sus últimos escritos desarrollados varias décadas después de aquellos primeros manuscritos fundacionales, Engels pretende extender y prolongar al ámbito de la naturaleza cosmológica dicha concepción materialista de la historia humana.

En plena madurez, Engels elabora entonces una inmensa cosmología (lo hace en el *Anti-Dühring* y también en la *Dialéctica de la naturaleza*). Si Hegel había elaborado un Sistema que partía del Ser (su identidad con la Nada, de donde surgía el Devenir) y de allí se remontaba hasta la unidad del sujeto-objeto que conducía en último término al Sujeto-Concepto, demiurgo de toda la realidad en constante transformación; Engels, en cambio, parte de: (a) la matemática y la mecánica, (b) la astronomía, (c) la física, (d) la química, (e) la biología, (f) la

⁷⁶ Una de las mejores y más exhaustivas reconstrucciones de su vida y su obra (la biografía cuenta con 924 páginas) es la de Gustav Mayer: *Friedrich Engels: Una biografía* [1919]. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁷⁷ Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *La Ideología Alemana*. Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985. p. 676.

teoría antropológica del trabajo y su papel en la transformación del mono en hombre para recién allí culminar con lo que había sido el eje del pensamiento crítico de Karl Marx a lo largo de toda su vida intelectual y sus grandes proyectos de investigación: (g) la historia humana.

Es decir que Engels incluía todos los objetos de las diversas ciencias, desde (a) hasta (e) dentro del “materialismo dialéctico” para deducir de allí y luego aplicar esos resultados a (f) y (g) en tanto “materialismo histórico”. En esa formulación engelsiana tardía, la dialéctica natural pretende legitimar la dialéctica histórica, en lugar de partir de la dialéctica de la historia para luego extenderla hacia la naturaleza —como de hecho se había desarrollado la génesis y la conformación histórica del propio saber marxista en los libros principales de ambos fundadores—.

Engels escribió los trabajos de *Dialéctica de la naturaleza* entre 1873 y 1886⁷⁸ (Marx muere en 1883, antes de que Engels concluya los últimos trabajos de este libro). Dicho volumen constituye una obra póstuma e inacabada. Material de búsqueda, sin cierre, resulta por demás complejo, problemático y desde ya discutible atribuirle el carácter de “corazón” y “síntesis” del marxismo.

Tras la muerte de Engels la ortodoxia de la II y la III internacionales invierte la ecuación original y pretende sostener que la concepción materialista de la historia constituye apenas una deducción-aplicación particular de la filosofía cosmológica “dialéctica” de la naturaleza⁷⁹.

En la explicación ortodoxa que en otros tiempos intentaron difundir los soviéticos esta diferencia de criterios y de perspectiva entre Engels y Marx (como no podía ser soslayada) era remitida a una supuesta “división del trabajo” entre ambos.

Sin embargo, como bien acota Manuel Sacristán (gran conocedor y además defensor de Engels), la responsabilidad de esa lectura metafísica que terminaba incrustando al marxismo dentro de una nueva cosmología natural no fue de Engels, sino de los soviéticos, ya que las perjudiciales consecuencias que esta tradición teórica ha tenido para el marxismo “*son menos imputables al propio Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS*”⁸⁰.

Aunque dicha inversión metafísica fue utilizada durante la codificación stalinista del marxismo como saber legitimante del etapismo sociológico y la pasividad política, la prioridad que Engels atribuye a la naturaleza no sólo fue defendida por Sacristán sino también por Giuseppe Prestipino, quien argumenta que esta perspectiva engelsiana converge con gran flexibilidad con la mirada ecológica de nuestros días⁸¹.

⁷⁸ Véase Carta de Engels a Marx del 30 de mayo de 1873 donde le explica a su amigo la intención de escribir la *Dialéctica de la naturaleza*. En Karl Marx: y Friedrich Engels: *Correspondencia*. Buenos Aires, Cartago, 1973 (luego en La Habana, Editora Política, 1988).

⁷⁹ Véase la reconstrucción y la discusión de esta inversión metafísica en nuestros libros *Marx en su (Tercer) mundo* y *Nuestro Marx*.

⁸⁰ Véase Manuel Sacristán: “La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»”. Incluido en Manuel Sacristán: *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria, 1983. Tomo I, p. 51.

⁸¹ Véase Giuseppe Prestipino: *El pensamiento filosófico de Engels*. México, Siglo XXI, 1977.

El Che Guevara como biógrafo de Marx y Engels

Ernesto Guevara tenía la peor opinión de la “apologética” y la “vulgata” marxista. Despreciaba ese ejercicio escolástico de repetir citas teóricas extraídas de las obras clásicas de Marx y Engels, deshistorizadas y descontextualizadas, utilizadas como naipes de comodín para legitimar de modo oportunista las cambiantes posiciones políticas coyunturales.

En su opinión el mundo cultural y político que regía —a nivel discursivo y teórico— los lineamientos oficiales en los países del bloque soviético estaba atravesado (en 1964 y 1965, cuando él escribía) por una aguda crisis teórica. Ese diagnóstico no lo formula en 1989 ante el bochornoso derrumbe del Muro de Berlín sino... un cuarto de siglo antes. Desde su perspectiva, esa crisis teórica se había producido por haber olvidado a Marx y por no estudiar con seriedad y rigurosidad sus obras clásicas.

Para comenzar a superar esa crisis teórica el Che organiza seminarios sistemáticos y prolongados sobre *El Capital* y también emprende la tarea de estudiar todas las obras fundamentales —hoy llamadas clásicas— de esta concepción del mundo, de la sociedad, de la historia, del ser humano y de la vida.

Como parte de esos estudios sistemáticos Guevara incluye la biografía de Franz Mehring (que figura en sus libretas de Bolivia en el mes de octubre de 1966).

Intentando divulgar pedagógicamente esa biografía de Mehring el Che Guevara redacta “Marx y Engels: Una síntesis biográfica”⁸²

La biografía de Marx y Engels que escribe el Che no incluye descubrimientos de archivo hasta ahora inéditos o hallazgos filológicos nuevos sobre los dos revolucionarios. Sirve más bien para poder observar qué le llamó la atención al Che y qué elementos teóricos y políticos destacó en su aproximación a los clásicos que para acceder a noticias desconocidas sobre Marx.

El objetivo central del Che consiste en popularizar, hacer una biografía “para principiantes”, para los no iniciados, para los militantes que recién comienzan, aquellos que no manejan (todavía) el conjunto de la obra de Marx.

La fuente principal que utiliza para encarar esta tarea de popularización es la mejor biografía de todas, la clásica de Franz Mehring⁸³. Se trata del libro *Karl Marx: Historia de su vida*⁸⁴.

Mehring [1846-1919] pertenecía al ala izquierda del marxismo alemán. Althusser, por ejemplo, en su obra célebre *Para leer «El Capital»* lo ubica junto a Rosa Luxemburg, Gramsci, Lukács y al mismo Che entre los “izquierdistas” del marxismo. Muchas de las otras biografías que circulan sobre Marx se basan en la de Mehring. No obstante, Mehring no aborda manuscritos de Marx aparecidos después de la publicación de su biografía (1918), entre los que cabe destacar los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* o *La Ideología alemana*, ambos publicados

⁸² Véase Ernesto Che Guevara: *Marx y Engels: Una síntesis biográfica*. Bogotá, Ocean Sur, 2007. También reproducido en *Apuntes críticos a la economía política*. Obra citada. pp. 35-60.

⁸³ Véase Ernesto Che Guevara: *Marx y Engels: Una síntesis biográfica*. Obra citada. pp. 25 y 62. Allí el Che deja en claro que su fuente principal es Mehring.

⁸⁴ El Che no aclara qué edición de Mehring utilizó. En nuestro país [Argentina] la primera edición corresponde probablemente a Buenos Aires, editorial Claridad, 1933. Hay muchas ediciones posteriores, cubanas, españolas y mexicanas. Hasta donde tenemos noticias, la última se reeditó en Cuba: La Habana, Ciencias Sociales, 2002.

en la Unión Soviética recién en 1932 por iniciativa del otro gran biógrafo de Marx, el erudito bolchevique David Riazanov.

Antes de publicar en 1918 su biografía, Mehring había editado en 1902 una compilación en tres volúmenes de escritos olvidados o inéditos de Marx y Engels, fechados entre 1841 y 1850.

Evaluando la biografía de Mehring, Guevara escribe: “*El marxismo espera aún la biografía que complete el magnífico trabajo de Mehring con algo más de perspectiva y corrigiendo algunos errores de interpretación que éste sufrió*”⁸⁵. A partir de estas consideraciones, el Che complementa la biografía de Mehring con la *Correspondencia* de Marx y Engels y con sus propias lecturas y estudios sobre la obra de Marx. Por ejemplo, en su biografía sobre Marx, el Che Guevara hace referencia a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*⁸⁶, texto que Mehring no pudo conocer ni comentar pues se publicó posteriormente, en 1932, por inspiración de Riazanov (antes de que Stalin enviara a este último a un campo de concentración...). Para entonces Mehring ya había muerto.

Si el Che lo incorpora a su biografía es porque lo leyó entonces por su cuenta (no es anecdótico ni secundario la tremenda importancia que estos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* adquieren en el análisis crítico de la enajenación que el Che emprende en su carta de 1965 “El socialismo y el hombre en Cuba”). Lo mismo podría decirse de *La ideología alemana*⁸⁷ que comenta el Che, publicada en la URSS por Riazanov cuando Mehring ya había fallecido y varios años después de que viera la luz pública su biografía.

El único autor contemporáneo suyo que el Che menciona en su biografía para principiantes es Louis Althusser⁸⁸. En su trabajo Guevara reproduce —sin pronunciarse, pues utiliza los verbos en potencial “*Marx dividiría...*”, “*Marx sería...*”— la tesis clásica del supuesto “corte epistemológico” entre un joven Marx humanista y un Marx maduro y científico. El Che conocía de primera mano el pensamiento de Althusser (inspirador epistemológico, dicho sea de paso, de Charles Bettelheim, su contrincante en la polémica que se desarrolló en Cuba en 1963-1964 sobre la ley del valor, el cálculo económico y el sistema presupuestario de financiamiento durante la transición al socialismo). En su biblioteca personal que actualmente se conserva en el Centro Che Guevara de La Habana se encuentra un ejemplar de *Pour Marx* (traducido al español por su discípula Marta Harnecker con el título *La revolución teórica de Marx*), meticulosamente anotado por el Che.

La biografía sobre Marx y Engels del Che Guevara no abunda ni profundiza en *El Capital* ya que está pensada como una introducción a esa problemática. Los apuntes sobre la teoría del valor, el fetichismo y otros temas centrales vinculados a *El Capital*, el Che los vuelca y expone en sus *Apuntes críticos a la economía política*, así como también en su polémica con Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez sobre la transición.

En términos filosóficos, también merece destacarse el párrafo de la biografía de Marx donde Guevara se queja afirmando que “*aún hoy, cuando tantos partidos o grupos de izquierda esconden sus aspiraciones reales (o las que debían ser sus reales aspiraciones) tras una filosofía insípida o plena de «comprensión» hacia las capas «más sensatas» de las clases explotadoras, «El Manifiesto Comunista» puede ser firmado por cualquier revolucionario del mundo, sin temor a ser tachado de tibio*”⁸⁹. Esa referencia crítica a la “filosofía insípida” no tiene que ver con Mehring. Remite en realidad al “realismo sin

⁸⁵ Véase Ernesto Che Guevara: *Marx y Engels: Una síntesis biográfica*. Obra citada. p. 62.

⁸⁶ Obra citada. p. 23.

⁸⁷ Obra citada. p. 28.

⁸⁸ Obra citada. p. 28, nota al pie.

⁸⁹ Obra citada. p. 34.

fronteras” de Roger Garaudy y otros planteos reformistas similares que a mediados de los años ’60 pretendían adornar para el mundo comunista occidental, con lenguaje filosófico, el reformismo pacifista de Nikita Kruschev, cuyo partido —el Partido Comunista de la Unión Soviética PCUS— preconizaba por entonces la posibilidad de acabar con el capitalismo y pasar al socialismo de forma paulatina, evolutiva y “sin guerra civil”, sin revolución y sin toma del poder.

La crítica guevarista de índole filosófica al reformismo pacifista que por aquellos años ’60 eludía la cuestión acuciante de la estrategia dirigida a la toma revolucionaria del poder vuelve a aparecer en la biografía sobre Engels y Marx, ahora en términos estrictamente políticos, cuando el Che analiza la posición de Marx sobre la Comuna de París⁹⁰. Allí Guevara reproduce las cartas de Marx cuando éste recalca la ingenuidad de muchos comuneros que, según el principal inspirador de la Primera Internacional, “*no quisieron desatar la guerra civil*” para evitar derramar sangre... cuando en realidad esa postura terminó generando una tragedia mucho más sangrienta y dolorosa con el aplastamiento de la Comuna.

También en términos políticos el Che Guevara hace referencias críticas a Lasalle en Alemania, a la cooptación de la clase obrera inglesa y también al revisionismo de Bernstein, pero quizás lo más interesante sea su balance de las razones por las cuales se disolvió la Primera Internacional: “*su muerte se debió a la anemia provocada por falta de apoyo de los obreros organizados de Europa*”⁹¹. Este balance crítico del eurocentrismo (realizado desde el Tercer Mundo) y polémico con la cooptación de lo que se supondría debería ser “la vanguardia de la revolución mundial” pero en la práctica termina conformándose con las migajas del festín burgués, colonialista e imperialista, Guevara lo repite en sus *Apuntes críticos a la economía política* y también lo encontramos como eje central en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”. Por lo tanto sus proclamas tercermundistas, antiimperialistas y anticapitalistas al mismo tiempo (radicalmente opuestas a cualquier variedad de populismo), no fueron solamente una consigna de circunstancia coyuntural sino el producto de una larga reflexión política y estratégica que alcanza —así lo demuestra esta biografía redactada por su pluma— hasta la misma obra y vida de Marx y Engels incluyendo la historia del movimiento obrero europeo del siglo XIX.

Específicamente en cuanto a Friedrich Engels, el esbozo biográfico del Che va más allá de la simple repetición de las opiniones tradicionales de Mehring. Por cuenta propia el Che destaca su voluntad de lucha, que incluye, por ejemplo, la participación de Engels en el combate militar directo —a lo largo de un mes— durante los sucesos de 1848-1849⁹². También destaca su balance del *Anti-Dühring*, obra en la que, según el Che “*se da una visión muy amplia y bastante acabada de las ideas marxistas sobre el mundo en su totalidad y es, junto con «Dialéctica de la naturaleza», que desgraciadamente no llegara a acabar, un complemento muy útil al «El Capital»*”⁹³. A pesar de este balance, el Che bosqueja una perspectiva crítica cuando sugiere lo siguiente: “*Como apunta Mehring, Engels superaba a Marx en la velocidad con que captaba el punto central de la cuestión y en la facilidad para llegar a él, con una prosa llana, sin vericuetos. Pero nos da la impresión de que no le gustaba estrujar su pensamiento a fondo, abusando de su facilidad «periodística» para el enfoque y **tratando el tema, sino a la ligera, con mucha menos profundidad que Marx***”⁹⁴.

⁹⁰ Obra citada. pp.56-57.

⁹¹ Obra citada. p. 52.

⁹² Obra citada. p.39.

⁹³ Obra citada. p. 70.

⁹⁴ Obra citada. p.25.

Guevara ante la obra tardía de Engels

Habiendo entonces escrito esta biografía sobre ambos padres fundadores, conociendo a su vez en profundidad *El Capital* y siendo consciente de que aunque Engels es el gran compañero de Marx existe cierta asintonía —o por lo menos cierta diferencia de niveles— entre ambos, en Bolivia el Che Guevara se propone estudiar detenidamente a Engels.

Ya había leído y estudiado en detalle desde jovencito la obra *Anti-Dübring*⁹⁵. Pero en su madurez vuelve a leerla, contando entonces con una formación y un arsenal teórico marxista mucho más refinado que en sus tiempos de adolescencia. Por eso, en esta relectura de madurez su juicio es más crítico: “Hoy se nota claramente que este libro es un intento de matar mosquitos a cañonazos; el problema de matar mosquitos hace posible casi realizar un libro digno del artillero. Dübring se conoce en la historia gracias a que Eróstratos-Engels lo construyó, destruyéndolo. La obra se revierte de la presencia constante e incómoda del señor Dübring y, a pesar de que Engels diga todo lo contrario, esta presencia **impidió realizar algo que tanto necesitaban (y necesitamos hoy) los marxistas; un desarrollo integral, popular en la expresión y científico en el contenido, del materialismo dialéctico**. Engels estaba mejor preparado que nadie para hacerlo pero la persecución del señor Dübring no le permite seguir su propio camino y **la exposición se reciente hasta salvarse sólo la parte de socialismo** en donde hay una ilación clara y un método expositivo que hacen de esta parte un verdadero compendio”⁹⁶.

Si de todo el *Anti-Dübring* Guevara sólo rescata la parte dedicada al socialismo... ¿qué queda en pie pues entonces del *Anti-Dübring*? Fiel a su estilo, haciendo gala de una mirada no ingenua ni apologética, frente a toda la parte dedicada a construir un gran Sistema cosmológico —la principal de la obra, aquella que los soviéticos constituyeron luego en el núcleo fundamental del DIAMAT y de sus manuales—, el Che Guevara mantiene un punto de vista crítico. Lo único que rescata y defiende de este libro es la parte en que Engels continúa dentro de la concepción materialista de la historia sin lanzarse hacia el terreno resbaladizo y difuso de la cosmología.

Una vez que a su modo ajusta cuentas y reflexiona críticamente sobre el *Anti-Dübring*⁹⁷ el Che Guevara sigue entonces avanzando en sus estudios. En su plan de lecturas del mes de octubre de 1966 Guevara anota como tarea pendiente el libro del filósofo italiano (exiliado en

⁹⁵ Además de que lo comenta en su biografía para principiantes, puede corroborarse esta lectura previa recorriendo sólo algunas páginas del juvenil *Diccionario de filosofía*, reproducido al final del libro Ernesto Che Guevara: *América Latina. Despertar de un continente*. Obra citada. Años más tarde, Guevara vuelve a leer el *Anti-Dübring* de una edición cubana y su juicio se vuelve entonces mucho más crítico.

⁹⁶ Comentario de Ernesto Che Guevara al *Anti-Dübring* de Friedrich Engels (Guevara toma como referencia para este análisis la edición cubana de La Habana, editora Política, 1963). Reproducido en Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Obra citada. Anexo. p. 223.

⁹⁷ El Che Guevara no fue una excepción ni una mosca blanca dentro de la tradición marxista. Recordemos, dicho sea de paso, que tanto Antonio Gramsci como György Lukács habían apuntado también su mirada crítica sobre este emprendimiento del último Engels. Guevara no leyó ninguna de estas dos evaluaciones. Llegó a una conclusión similar recorriendo un camino de lectura y reflexión propio.

Argentina) Rodolfo Mondolfo: *El materialismo histórico en Federico Engels* (obra donde el italiano intenta releer a Engels desde la filosofía de la praxis). En ese mismo mes también señala como tarea otro texto emblemático de Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

Finalmente, sin abandonar sus sospechas sobre “la menor profundidad” de Engels a la que hace referencia en su biografía, se plantea indagar acerca de aquella otra obra que los soviéticos habían adoptado como clave de bóveda de todo su Sistema filosófico, la *Dialéctica de la naturaleza*. En sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* el Che lee detenidamente y extrae numerosos fragmentos de ese libro póstumo de Engels. Toma como base la edición mexicana de esa obra publicada en 1961 por la editorial —en aquel entonces comunista— Grijalbo. Una editorial de largo aliento en la difusión del pensamiento marxista en México y América latina.

En todos estos casos, a la hora de leer, estudiar y reflexionar sobre los clásicos fundadores del marxismo, la aproximación de Guevara combina la admiración con la lectura crítica. Recordemos, por ejemplo, aquel sugerente pasaje de sus “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana” donde el Che señala: “*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 las nacionalidades inadmisibles hoy. Pero los grandes hombres descubridores de verdades luminosas, viven a pesar de sus pequeñas faltas, y estas sirven solamente para demostrarnos que son humanos, es decir, seres que pueden incurrir en errores, aún con la clara conciencia de la altura alcanzada por estos gigantes de pensamiento. Es por ello que reconocemos las verdades esenciales del marxismo como incorporadas al acervo cultural y científico de los pueblos y los tomamos con la naturalidad que nos da algo que ya no necesita discusión*”⁹⁸.

Poniendo entonces distancia frente a ciertas recaídas racistas y señalando también su menor profundidad de análisis, Guevara se sumerge en los escritos tardíos de Engels. No sólo con el *Anti-Dühring*.

En sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* el Che identifica como lo más relevante de *Dialéctica de la naturaleza*, la obra inconclusa de Engels, aquellas partes circunscriptas a analizar la dialéctica como lógica, como teoría del conocimiento y también como método (incluyendo en este rubro los conceptos, las categorías, las “leyes”, etc.). Eso es lo que más le llama la atención en muchos pasajes.

Alguna vez Lenin —pensando en el engelsianismo de Plejanov— escribió en los márgenes de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel que hay que hacer la crítica a Kant desde Hegel y no desde Plejanov ni desde el materialismo vulgar. Las palabras exactas de Lenin fueron: “*Plejanov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde el punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, en la medida en que no hace más que rechazar sus razonamientos a limine [desde el umbral] en lugar de corregirlos (como Hegel corrigió a Kant), profundizarlos,*

⁹⁸ Véase Ernesto Che Guevara: “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana”. Publicado originariamente el 8 de Octubre de 1960 en La Habana, en la revista *Verde Olivo*. El artículo fue reproducido posteriormente en infinidad de editoriales y sitios de internet. Por ejemplo en Ernesto Che Guevara: *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1970. Dos tomos. Sin embargo, en algunas ediciones posteriores este párrafo donde el Che Guevara pone distancia crítica frente al injustificado ataque de Marx sobre Bolívar y frente al inadmisibles prejuicio sobre supuestas “razas inferiores” en Engels (donde este último arriesga bochornosos juicios descalificativos frente al pueblo mexicano alabando la prepotencia y expansión yanqui) fue inexplicable y sorprendentemente —¿por un error?— suprimido...

generalizarlos y ampliarlos, demostrando las conexiones y las transiciones de todos y cada uno de los conceptos"⁹⁹.

Leyendo, subrayando y estudiando con ojos críticos a Engels en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*, el Che Guevara también encuentra demasiado simplista el abanico de afirmaciones teóricas de *Dialéctica de la naturaleza* contra Kant.

Puntualmente el Che Guevara escribe sobre Engels: "Me da la impresión de que la argumentación [¿...? Ilegible porque la palabra está cortada por la encuadernación del cuaderno original de Guevara. Nota de N.K.] de Engels es simplista en cuanto a Kant y que la afirmación final encierra el reconocimiento de la verdad del acervo kantiano, a menos que «conocer» tenga una acepción restrictiva o relativa". Esa afirmación final de Engels a la que hace referencia Guevara es aquella donde el crítico de Kant se pregunta si acaso "Desde el punto de vista histórico podría tener la cosa cierto sentido: el de que solo podemos llegar a conocer bajo las condiciones de la época en que vivimos y dentro de los ámbitos de esas condiciones"¹⁰⁰. Es decir que para el Che Guevara, ese pasaje de Engels le otorga cierta racionalidad a Kant si se remite el materialismo gnoseológico (y su tradicional teoría del reflejo engelsiana) a una concepción histórica... "bajo las condiciones de la época en que vivimos y dentro de los ámbitos de esas condiciones", es decir, en otras palabras, si se comprende la teoría de la "cosa en sí" nouménica kantiana no como un simple absurdo idealista sino desde un ángulo dialéctico-histórico donde lo absoluto sólo es cognoscible desde un momento histórico y social determinado.

Esa convergencia de miradas críticas entre el Che Guevara acerca de Engels y la lectura hegeliana de Lenin sobre Plejanov, ambos referidos al análisis de Kant, no es casual. En los dos casos sus concepciones respectivas del marxismo revolucionario y activista —la de Lenin, la del Che— no podían conformarse con el espíritu de pasividad (filosófica, pero también política) que impregnaba el materialismo pre-crítico y sus cuestionamientos habituales a Kant, realizados no desde la gran dialéctica de Hegel sino desde una visión pasiva y mecánica del sujeto. Aunque sencilla, escueta, extremadamente acotada y casi diríamos minimalista, esta observación crítica de Guevara sobre la obra tardía y póstuma de Friedrich Engels constituye una pista para pensar hoy qué entendía el Che Guevara cuando se refería al marxismo.

Gran parte de los fragmentos reproducidos por Guevara en Bolivia de la obra tardía de Engels giran en torno a la lógica dialéctica y al método dialéctico. A pesar de ser la medicina su profesión original y de haber transitado en consecuencia por una formación académica universitaria en el terreno de la biología y la química, los fragmentos que el Che reproduce de *Dialéctica de la naturaleza* se dividen entre aquellos referidos a los descubrimientos científicos de las ciencias naturales del siglo XIX y aquellos otros mayormente aquellos vinculados a la epistemología dialéctica. También reproduce y comenta fragmentos de un tercer registro, relacionados con el estudio del orden social capitalista, donde Guevara encuentra en la obra de Engels la confirmación de que la tesis de *El Capital* acerca de las consecuencias de las leyes generales de la acumulación capitalista marcaría la tendencia a la pauperización absoluta y no sólo relativa del proletariado. En este plano, refiriéndose a un comentario puntual de Engels, el Che anota: "Esta cita de Engels es importante porque sitúa claramente el espíritu con que fue escrito el polémico párrafo de Marx sobre la depauperación progresiva del proletariado. Nadie mejor que Engels para interpretar cabalmente la esencia del pensamiento marxista, y aquí se pronuncia claramente por la tesis de una pauperización real, no metafórica ni relativa".

⁹⁹ Véase Vladimir I. Lenin: "Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la lógica*". *Cuadernos filosóficos*. Madrid, Ayuso, 1974. p.167.

¹⁰⁰ Véase Friedrich Engels: *Dialéctica de la naturaleza*. México, Grijalbo, 1961. p. 205 (esa es la edición utilizada por el Che en Bolivia) y Buenos Aires, Cartago, 1983. p. 192.

Esa selección del Che de fragmentos del Engels tardío, aunque no abunda en observaciones propias —más bien escuetas—, de todas formas marca un índice claro de preocupaciones e intereses. No es por el lado de la biología, la fisiología o la química del siglo XIX donde el marxismo ganará la batalla ideológica de nuestros días. Ni siquiera el médico Guevara prioriza ese enfoque o, mejor dicho, ese ángulo de abordaje, tan común en los manuales de la época stalinista y en la cultura política de la cual surgieron en los cuales se pretendió convertir a Friedrich Engels —sesgado y mutilado— en el gran arquitecto de la cosmología del DIAMAT, dejando *El Capital* en un tercer o cuarto plano, como si fuera simplemente “la aplicación” de esa cosmología al estudio económico.

Admirando profundamente a Engels, pero sin abandonar el punto de vista crítico, el Che sintetiza su evaluación sobre *Dialéctica de la naturaleza* del siguiente modo: “*Obra magnífica en muchos sentidos, pero incompleta y fragmentaria, con capítulos que están como fijados con cola y otros de desarrollo técnico poco asequibles al no especializado y que han perdido vigencia; la electricidad no es hoy un rompecabezas teórico de ningún hombre de ciencia. Lo mejor de la obra son los pensamientos inconclusos en torno a la dialéctica y observaciones aisladas que tienen hoy validez universal, como su definición de la vida*”.

La mirada del Che sobre esta obra de Engels, su ángulo de abordaje, los planos que recorta, la perspectiva crítica en que lee, estudia y discute a Engels expresan claramente esa diferencia notable con la mirada y la hermenéutica soviética, falsamente “ortodoxa” y vulgarmente apologista a la hora de estudiar a Marx y Engels.

El Che y su lectura crítica de los profesores soviéticos

El interés por el marxismo se torna predominante en todas las lecturas del Che. Esta tradición de pensamiento recorre como eje central la mayoría de los títulos incluidos en sus ya mencionadas libretas, donde va confeccionando una extensísima lista de libros a abordar como tarea en el futuro. Entre muchos otros títulos referidos al marxismo, allí figuran los siguientes:

Autores varios: *Acerca de «El Capital»* (marzo 1965)

V.I.Lenin: *Obras escogidas*. Tomo II (agosto de 1965)

Mao Tse-Tung: *Obras escogidas*. Tomo IV (agosto de 1965)

V.I.Lenin: *Obras Completas*. Tomo 32 (donde aparece el debate de Lenin y Trotsky sobre los sindicatos) y Tomo 33 (agosto de 1965)

M.Rosental: *Los problemas de la dialéctica en «El Capital»* (septiembre 1965)

Karl von Clausewitz¹⁰¹: *Los principios fundamentales de la dirección de la guerra* (noviembre de 1965)

F.Mehring: *Carlos Marx* (agosto de 1966)

K.Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* (agosto de 1966)

K.Marx y F.Engels: *La Ideología alemana* (agosto de 1966)

K.Marx y F.Engels: *Correspondencia* (septiembre 1966)

V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos* (octubre de 1966)

V.I.Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo* (octubre de 1966)

Liu Shao Chi: *Internacionalismo y nacionalismo* (octubre de 1966)

J.Stalin: *Cuestiones de leninismo* (octubre de 1966)

J.Stalin: *La cuestión nacional y el leninismo* (octubre de 1966)

El marxismo y el problema nacional y colonial (s/autor) (octubre de 1966)

Sobre el proyecto de constitución de la República Popular China (octubre de 1966)

¹⁰¹ Karl von Clausewitz no es un autor marxista (produjo su obra antes que Marx), pero lo incluimos en esta enumeración por su vastísima influencia dentro del marxismo.

L.Althusser: *Por Marx* (octubre de 1966)

V.I.Lenin: *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (octubre de 1966)

Regis Debray: *Revolución en la Revolución* (marzo de 1967)¹⁰²

Mao Tse-Tung: *En torno a la práctica* (abril de 1967)

A la misma enumeración pertenece la *Historia de la revolución rusa* de León Trotsky sobre cuyos comentarios nos extenderemos en detalle más adelante.

Al recorrer la lista, el lector puede advertir que su radio de interés dentro del marxismo es vastísimo, incluyendo lecturas “ortodoxas” y heterodoxas. Los *Cuadernos de lectura de Bolivia* sólo alcanzarán a concretar y realizar una parte pequeña de ese amplio horizonte de intereses.

Como parte de ese afán por dominar en detalle y comprender a fondo la lógica y los argumentos de todas las vertientes del marxismo (escapando de las lecturas sesgadas de cada “ortodoxia”), deberían comprenderse los fragmentos que el Che extracta de la antología de Wright Mills de la cual reproduce pasajes de diferentes dirigentes marxistas. Además de los ya analizados cuando nos referimos al sociólogo norteamericano, cabría agregar a Lenin, Rosa Luxemburg, Stalin y Mao (también Trotsky pero aquí lo dejamos de lado por dedicarle un capítulo especial, dado que Guevara estudia un libro específico de este autor).

De Lenin Guevara reprodujo en Bolivia un fragmento sobre la NEP y las cooperativas. Fragmento con el cual seguramente el Che polemizaría, aún cuando no escribe ninguna conclusión puntual al respecto en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*¹⁰³.

De Rosa Luxemburg [1871-1919] extrae y reproduce en Bolivia un pasaje del libro *Reforma o revolución*, en el cual Rosa cuestiona el reformismo y el revisionismo de Bernstein y su falta de fundamentos económicos. Seguramente el Che lo debe haber visto con mucha simpatía, dada su prolongada polémica con el reformismo en los años '60 en los que él actuó.

De Stalin extrae cuatro fragmentos.

Dos pertenecen al libro *Cuestiones de leninismo*, donde Stalin analiza si es viable o no el tránsito pacífico al socialismo (Stalin sugiere, por aquel entonces, que no es posible). Al Che, crítico de la doctrina soviética adoptada por el PCUS a partir de 1956, probablemente le debe haber gustado esa evaluación. El otro fragmento de este libro está referido a la revolución de octubre, la teoría del socialismo en un solo país y la revolución internacional.

Un pasaje corresponde al texto de Stalin sobre *El marxismo y la lingüística*; en él el autor analiza el papel de la superestructura y se interroga si ésta constituye un reflejo pasivo o activo (Stalin sugiere que activo).

¹⁰² El 12 de abril de 1967 el Che escribe en el *Diario en Bolivia* (el diario militar de campaña): “Inicié un cursillo sobre el libro de Debray”. ¿Lo leyó en marzo y el cursillo lo hizo en abril? Véase el testimonio de Pombo sobre la opinión del Che acerca de este libro en la entrevista que le realizamos incorporada en nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

¹⁰³ Poco tiempo antes, en sus *Apuntes críticos a la economía política*, el Che hace una extensa evaluación crítica de la NEP (Nueva Política Económica, implementada en la URSS a partir de 1921, cuando se alimentan las cooperativas y el mercado por la debilidad política resultante de tres años de extenuante guerra civil) como un claro retroceso estratégico —no sólo táctico— dentro de la revolución rusa.

Finalmente, del libro *Problemas económicos del socialismo en la URSS* —siempre dentro de la antología de Wright Mills— el Che extrae un pasaje referido al movimiento a favor de la paz y sus limitaciones.

De Mao-Tse-Tung, reproduce un pasaje de su intervención titulada “Sobre el problema de la justa solución de las contradicciones en el seno del pueblo”, en el cual el dirigente chino reflexiona sobre la planificación y sus contradicciones al interior del socialismo.

Los temas tratados por todos estos dirigentes marxistas que el Che reproduce de la antología de Wright Mills son abrumadoramente variados. Pero en términos generales al Che le interesan aquellas reflexiones —incluso opuestas entre sí— referidas a la transición al socialismo.

Como momento subordinado y particular dentro de ese estudio amplio y ese abordaje macro que Guevara va elaborando sobre las distintas corrientes marxistas, se encuentra su lectura crítica de algunos profesores soviéticos. Fundamentalmente su estudio específico está referido a los siguientes libros:

M. Rosental y M. Straks: *Categorías del materialismo dialéctico*. México, Editorial Grijalbo, 1962.

M.A. Dynnik y otros: *Historia de la filosofía*. México, Editorial Grijalbo, 1960. Tomo I, desde la Antigüedad a comienzos del siglo XIX.

¿Quiénes eran estos dos profesores de filosofía soviéticos que Guevara lee y estudia críticamente en Bolivia?

Mark Moisevich Rosental [1906-1975] constituye un intelectual oficial de la Unión Soviética que fue acompañando sumisamente y una a una las sucesivas etapas ideológicas promovidas por los grupos dirigentes del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Este autor se hizo famoso por haber escrito, junto con Pavel Fedorovich Iudin¹⁰⁴ [1899-1968], un célebre *Diccionario filosófico*.

La primera edición en ruso de ese diccionario apareció en 1939, durante el predominio indiscutido de Stalin en todas las órbitas de la vida soviética. Su título en idioma ruso fue *Kratkii filosofskii slovar*. Tuvo inicialmente 326 páginas. Contó con nuevas ediciones en 1940, 1941, 1951, 1954 y 1955. En 1946 ya se había publicado en lengua española, a partir de la segunda edición rusa (1940), bajo el título *Diccionario Filosófico Marxista*¹⁰⁵. En 1950 apareció una nueva edición en castellano, bajo el título *Diccionario filosófico abreviado*¹⁰⁶. Otras ediciones de este *Diccionario filosófico abreviado* fueron publicadas en México (Ediciones Quinto Sol) y en Cuba¹⁰⁷.

Este diccionario cobró triste notoriedad por la brutal exageración en el dogmatismo del que hicieron ostentación sus autores en tiempos de Stalin. Allí se condenan de un plumazo y sin mayores trámites disciplinas enteras del saber como la genética o el psicoanálisis y se emiten juicios tremendamente taxativos sobre las inclinaciones filosóficas de un sabio como Albert Einstein, para dar un solo ejemplo altamente significativo. Por supuesto que en el diccionario jamás aparecieron, ni siquiera mencionados, los marxistas “herejes”, como por ejemplo György

¹⁰⁴ Iudin, su compañero de redacción, había sido director del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS entre 1938 y 1944. Más tarde, entre 1952 y 1961, Iudin también fue miembro dirigente de la Unión de Escritores Soviéticos.

¹⁰⁵ Véase *Diccionario Filosófico Marxista*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1946.

¹⁰⁶ Véase *Diccionario filosófico abreviado*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1950; segunda edición: Montevideo, Pueblos Unidos, 1960.

¹⁰⁷ Véase *Diccionario filosófico abreviado*. La Habana, Editora Política, 1964.

Lukács o Antonio Gramsci (por no hablar de Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara o Karl Korsch).

Cada uno de los pensadores analizados por el diccionario de Rosental comenzaba siendo clasificado según una supuesta posición de clase atribuida caprichosamente de antemano. Esos juicios pretendidamente descalificatorios incurrían en un sociologismo economicista de la peor especie pues, antes de analizar la especificidad de las ideas en cuestión y de apuntar las mediaciones que vinculan los conflictos ideológicos de cada filosofía con las luchas de clases de la sociedad, se remataba en forma inmediata al pensador de turno por su supuesta posición de clase. ¡No hacía falta estudiar ni reflexionar! ¡Ni siquiera era necesario esforzarse en leer! El esquema de clasificación lo resolvía todo en un abrir y cerrar de ojos. El marxismo se transformaba así en una especie de índice desde el cual se clasificaba lo permitido y lo prohibido, lo que valía la pena leer y lo que no.

A su vez, todos los filósofos eran aplanados, de manera forzada, en un esquema bipolar transhistórico: materialistas o idealistas, subdivididos a su vez en objetivos o subjetivos. Por lo tanto, del cruce de la taxonomía según posición de clase con la otra clasificación, surgía un encasillamiento de la filosofía mundial a lo largo de la historia en no más de diez casilleros: materialistas dialécticos primitivos, idealistas objetivos esclavistas, idealistas objetivos e idealistas subjetivos feudales, materialistas mecánicos burgueses, materialistas dialécticos proletarios, etc., etc. La inmensa riqueza filosófica generada esforzadamente a lo largo de miles de años por el trabajo manual e intelectual de la humanidad terminaba aplastada por un empobrecimiento del pensamiento que haría sonrojar a los escolásticos más mediocres y a los escribas más rutinarios de la Edad Media.

Si esto sucedía con los filósofos, a las categorías teóricas, supuestamente explicadas en el diccionario, no les iba mejor. No importaba si la categoría en cuestión había sido elaborada en la primera década del siglo XX, en la Grecia clásica, en el Egipto antiguo, en la América anterior a la llegada de los invasores coloniales europeos, durante la Edad media o vaya uno a saber cuando. La historia no jugaba ningún papel. Todas las elaboraciones y categorías se medían según una misma regla: su exclusión o su inclusión en el Sistema, es decir, su “desviación” o su adecuación al DIAMAT, el materialismo dialéctico, entendido como la filosofía oficial del marxismo codificado por los manuales soviéticos a partir de los años '30 y sancionado por los sucesivos congresos partidarios del PCUS.

Después de la muerte de Stalin (1953), del XX Congreso del PCUS de 1956 y del informe de Krushev sobre los crímenes stalinistas, la ideología soviética sufre un *aggiornamento*. Formalmente, se abandona la rigidez de los años más duros de Stalin y el sectarismo extremista de su teórico Andrei Alexandrovich Zhdanov [1896-1948] cuyos lineamientos partidarios inspiraban a Rosental y a otros intelectuales soviéticos.

El espíritu de secta, que había predominado en el terreno de las ideologías durante un cuarto de siglo, se transforma súbitamente en la cara invertida de su misma moneda, el oportunismo acrílico. De no aceptar nada que venga de Occidente, se pasa a aceptar absolutamente todo (en ambos casos, sin beneficio de inventario ni elaboración crítica).

En sus *Apuntes críticos a la economía política* el Che describía este pasaje de la siguiente forma: “*Al dogmatismo intransigente de la época de Stalin, ha sucedido un pragmatismo inconsistente. Y, lo que es trágico, esto no se refiere sólo a un campo determinado de la ciencia, sucede en todos los aspectos de la vida de los pueblos socialistas*”.

A partir de esa mutación, se intenta entonces abrir un juego ecléctico con la cultura liberal del Occidente capitalista. Por ejemplo, en el terreno de la estética, se pasa de una concepción estrecha y burocráticamente impuesta del “realismo socialista” a un “realismo sin fronteras” (según la expresión celebratoria de Roger Garaudy).

En el terreno de la política, son los años de la doctrina soviética oficial de la “coexistencia pacífica” con el imperialismo. Mientras los soviéticos aspiran a convivir con el imperialismo en forma tranquila y pacífica, en el “patio trasero” de EEUU se produce la Revolución Cubana. En el resto del Tercer Mundo, por la misma época, recrudece la sangrienta guerra de Argelia —donde la tortura y la violación alcanza una escala de masas como hoy mismo lo reconocen los generales franceses que las llevaron a cabo— y crece el genocidio norteamericano en Vietnam (con aproximadamente 4 millones de gente quemada y asesinada). Varias decenas de millones de asesinatos, mutilaciones, torturas y violaciones son realizadas por el imperialismo en el Tercer Mundo mientras los soviéticos predicán la amable y bien educada “coexistencia pacífica” con los asesinos.

Como ideólogo oficial, Rosental siempre festejó y avaló los virajes políticos de la URSS. No tuvo pudor. Aplaudió todo. Lo hizo en forma sumisa —sin intentar pronunciar o escribir una sola palabra crítica o al menos de pensamiento propio—. Por eso, en 1963, junto con Iudin, edita una versión corregida del *Diccionario*, adaptada a las nuevas consignas partidarias del XXII Congreso del PCUS.

La primera versión en español de esta reescritura remozada, que celebra la doctrina de “coexistencia pacífica” con el imperialismo, se publicó en Montevideo en 1965. En esa edición los autores advierten que la nueva versión “*se distingue considerablemente de las anteriores*”. Y se agrega como aclaración que en ese momento ya existen numerosos manuales del DIAMAT. Por lo tanto el diccionario puede permitirse profundizar más allá de la divulgación popular del materialismo dialéctico. Acompañando ese *aggionamiento* ideológico, Rosental rescribe y modifica entonces numerosos términos y conceptos, tratando de moderar su anterior sectarismo, aunque sin trastocar las bases centrales del DIAMAT.

Además del *Diccionario*, Rosental es autor de *Las concepciones materialista e idealista del mundo* (Moscú, 1945).

También escribió un voluminoso análisis metodológico —de 460 páginas— titulado *Los problemas de la dialéctica en «El Capital» de Marx*¹⁰⁸. En este texto, intentaba seguir la pista metodológica que guió a Marx en *El Capital* a partir de un doble criterio: (a) las indicaciones metodológicas de Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* [1914-1916] y (b) las normas teóricas habituales en el DIAMAT soviético y en sus manuales de divulgación. Entre los dos criterios, este último predominaba en el libro a todas luces.

Los problemas de la dialéctica en «El Capital» de Marx figuraba mencionado en el plan inicial de lecturas del Che anteriores a Bolivia (correspondiente a la hoja N°2 de la libreta del periplo Cuba-África). Aparece mencionado en las anotaciones del mes de septiembre de 1965¹⁰⁹. Pero en los *Cuadernos de lectura de Bolivia* no aparece extractado, ni siquiera nombrado. Aunque inicialmente lo tenía en mente, quizás Guevara nunca llegó a leerlo.

Este autor soviético escribe otro texto emparentado con el anterior: *Principios de lógica dialéctica*¹¹⁰.

¹⁰⁸ Véase Mark Moisevich Rosental: *Los problemas de la dialéctica en «El Capital» de Marx*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959.

¹⁰⁹ Véase Ernesto Che Guevara: *América Latina. Despertar de un continente*. Obra citada. p. 515.

¹¹⁰ Véase Mark Moisevich Rosental: *Principios de lógica dialéctica*. Montevideo, Pueblos Unidos, segunda edición de 1965.

Finalmente, junto con G.M. Straks, Rosental publica *Categorías del materialismo dialéctico*. Los autores aclaran en el prólogo que ambos son miembros de la cátedra de Filosofía del Instituto Pedagógico de Estado “K.D.Ushinski” de Yaroslavsk (URSS). También dejan sentado que han sido ayudados en la elaboración de este nuevo manual por “investigadores de otras instituciones científicas”, entre los que mencionan a M.I.Saoserov; V.Y.Blumberg; I.A.Suslov; N.V.Pilipenko; N.V.Medvedev; V.A.Sidorkin; A.O.Sternin y P.V.Kopnin. Dicho manual fue traducido al español por Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez¹¹¹.

Este último libro, que en su plan inicial de lecturas aparece mencionado en enero de 1967, sí es leído y extractado por Guevara. El Che lo lee en Bolivia en una edición posterior, de la misma editorial, pero publicada en 1962 (probablemente haya sido la tercera edición, porque hubo una intermedia de 1960).

En *Categorías del materialismo dialéctico* Rosental y Straks intentan presentar el DIAMAT en sus nexos y núcleos teóricos centrales, siempre entendiendo la filosofía del marxismo como un saber cosmológico, macizo, compacto y cerrado, donde el Sistema termina predominando por sobre la historia, el objeto sobre el sujeto, la economía sobre la política y donde el conocimiento humano es, en última instancia, reducido a “reflejo”. Reflejo más o menos mediatizado, pero... reflejo al fin de cuentas.

Si *Categorías del materialismo dialéctico* tiene algún leve matiz diferencial en relación con los manuales anteriores es que ahora aparecen mucho más citados los *Cuadernos filosóficos* [1914-1916] de Lenin, mientras que antes las citas de cabecera pertenecían a *Materialismo y empiriocriticismo* [1908], también de Lenin, o al *Anti-Dühring* [1877] de Engels. Sin embargo, ese mayor énfasis depositado en los manuscritos de Lenin sobre la lógica dialéctica de Hegel¹¹² no alcanza para descentrar la sistematización oficial del DIAMAT que, en ninguno de los casos, Rosental se anima siquiera a rozar, cuestionar o criticar.

Aunque él y Straks se esfuerzan por aclarar —para así aparecer como supuestos “innovadores”, a tono con la retórica soviética iniciada en 1956— que el texto estudia “nuevos rasgos y nuevos aspectos” de la dialéctica, en última instancia no hacen más que volver a repetir con más elegancia las bases tradicionales del DIAMAT.

Si hay algo que no se modifica un milímetro a lo largo de toda la producción intelectual del profesor Rosental es la actitud de obediencia y sumisión a rajatabla a las sucesivas doctrinas oficiales, periódicamente sancionadas por el Estado soviético. Eso puede corroborarse, por ejemplo, por el modo como se esfuerza por introducir con fórceps numerosas citas del XX Congreso del PCUS en un libro que trata, supuestamente, de filosofía y metodología, dos esferas del saber humano difícilmente reductibles a las resoluciones inmediatas y coyunturales de cualquier congreso partidario.

¹¹¹ Véase Mark Moisevich Rosental: *Categorías del materialismo dialéctico*. México, Grijalbo, 1958.

¹¹² Una tendencia de lectura en la que se apoyará más tarde el filósofo y profesor soviético Edwald Vasílievich Ilienkov [1924-1979], primero en su ensayo “Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en *El Capital* de Marx” [1960] y luego en su libro *Lógica dialéctica* [1974].

Por ejemplo, en el primer capítulo de *Categorías del materialismo dialéctico* leemos: “Las decisiones del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética constituyen un brillante ejemplo de aplicación creadora, concreta de la dialéctica y de sus categorías al análisis de las cuestiones de principio de la actual situación internacional. Estas decisiones, que sintetizan la práctica del paso de una serie de países al socialismo, parten del criterio de que el contenido único de esa transición se manifiesta en la actualidad y seguirá manifestándose en el futuro en formas diversas, entre las que se cuenta **el tránsito pacífico** mediante la conquista de la mayoría **parlamentaria** por los trabajadores y la conversión del Parlamento en instrumento de transformaciones socialistas”¹¹³. De este modo completamente artificial, Rosental y su colaborador se las ingenian para introducir la doctrina soviética del “tránsito pacífico al socialismo” en un texto sobre metodología y filosofía...

La operación se repite innumerables veces en el libro. Por ejemplo, para legitimar el énfasis que Stalin primero, y Kruschev más tarde, depositaban en el “mercado socialista”, en “el uso consciente de la ley del valor en el socialismo” y en la importancia del “interés material” como estímulo para los trabajadores, Rosental afirma: “La infracción o el olvido del principio del **interés material personal** causa enorme daño a los intereses generales sociales [...] La actitud de los koljosianos hacia la hacienda colectiva ha cambiado radicalmente, en los últimos tiempos, al fortalecerse **el principio del interés material personal**”¹¹⁴.

¿Qué impresión le habrá causado al Che Guevara, en medio de la lucha armada de Bolivia, la lectura de un manual oficial de la Unión Soviética centrado en la doctrina del DIAMAT que, apoyado y fundamentado en esa cosmología metafísica, defendía el “tránsito pacífico” al socialismo, otorgaba centralidad al parlamentarismo burgués y depositaba la prioridad en “los estímulos materiales” por sobre los estímulos morales para los trabajadores? Todo investido de un grave y adusto tono “filosófico”. No resulta difícil imaginárselo.

Ya en su carta a Armando Hart Dávalos sobre los estudios de filosofía el Che analizaba críticamente estos manuales refiriéndose a “los ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar; ya que el partido lo hizo por ti y tú debes digerir. Como método, es lo más antimarxista, pero además suelen ser muy malos”¹¹⁵. Prolongando dos años más tarde esa mirada crítica, la conclusión a la que llega Ernesto Guevara cuando lee en Bolivia este nuevo manual de Rosental, sin dejar de ser sintética y apretada, es inequívoca y taxativa: “Es un manual incompleto, lleno de dogmatismo y de referencias de contenido partidario y hacia el xx congreso. No sirve sino para sacar algunas citas y tener una idea de lo que los clásicos pensaban al respecto”.

Pero el manual de Rosental no fue el único que leyó y anotó en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*. El Che también estudió en su campaña guerrillera boliviana otro manual soviético.

Se trata de la voluminosa *Historia de la filosofía*¹¹⁶ en varios tomos (cinco en total) escrita por varios autores soviéticos, dirigidos por Dynnik. De esos varios tomos el Che lee y estudia en las selvas de Bolivia el más interesante de todos, el primero, subtítulo “De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX”; de los cinco, el único volumen de historia de la filosofía dedicado

¹¹³ Véase Rosental y Straks: *Categorías del materialismo dialéctico*. Obra Citada. pp.46-47. [El subrayado me pertenece N.K.].

¹¹⁴ Véase Rosental y Straks: *Categorías del materialismo dialéctico*. Obra Citada. pp.294-295. [El subrayado me pertenece N.K.].

¹¹⁵ Véase Carta de Ernesto Che Guevara a Armando Hart Dávalos: “Sobre los estudios de filosofía”, fechada el 4 de diciembre de 1965, en Dar-Es-Salaam, Tanzania. Reproducida en nuestro *Ernesto Che Guevara. El sujeto y el poder*. Obra citada.

¹¹⁶ Véase M.A. Dynnik y otros: *Historia de la filosofía*. México, Editorial Grijalbo, 1960. Cinco tomos. El Che lee y estudia el primero, subtítulo “De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX”.

a estudiar pensadores no marxistas, en realidad, previos a Marx y Engels, ya que los cuatro tomos restantes están enfocados a exponer, al estilo tradicional de los manuales, las bases habituales del DIAMAT. Al mirar la arquitectura de la obra en su conjunto no es difícil advertir “el espíritu” con que está escrita: cinco tomos, uno solo para resumir toda la historia del pensamiento filosófico de la humanidad y cuatro... para el DIAMAT soviético.

¿Quién era Dynnik?

Mikhaíl Aleksandrovich Dynnik [¿ - ?] es un autor soviético que lideró un grupo de investigadores de la Academia de Ciencias de la URSS con el objetivo de emprender una ambiciosa *Historia de la filosofía* en numerosos volúmenes. El reclutamiento de autores fue bastante caótico y sin demasiado criterio de rigurosidad. Por ejemplo, dos de los integrantes de este desmesurado colectivo de escritura, fueron un par de profesores hispanosoviéticos¹¹⁷. Cuando a estos profesores hispanosoviéticos les ofrecieron escribir —por el sólo hecho de hablar español— sobre diversos pensadores o filósofos que habían desarrollado obras en castellano, para así incluirlos en la historia de la filosofía, ellos le aclararon al coordinador de la obra que no conocían a fondo esa temática. El reparo no sirvió de nada... Igual se los incorporó...

De todas formas, aunque esta obra colectiva sigue al pie de la letra el criterio de la ideología soviética cristalizada en la URSS a partir de los años '30 y no se aparta un milímetro de los manuales del DIAMAT o del *Diccionario Filosófico* de Rosental-Iudín, la historia coordinada por Dynnik poseía una virtud ausente en el resto de los manuales de aquella época. Intentaba tener una mirada no eurocéntrica (algo rarísimo, dicho sea de paso, en los estudios académicos de la filosofía hasta el día de hoy incluyendo las universidades más “serias”), incorporando el análisis de intelectuales del mundo árabe, de la Europa del este o incluso de América Latina. Por ejemplo, en esa *Historia de la filosofía* aparecen breves análisis sobre los argentinos Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan B. Justo o sobre los cubanos Félix Varela, José Martí y Carlos Baliño.

Sin embargo, ese gesto positivo y alentador se ensombrece rápidamente cuando el lector se choca con evidentes faltas de seriedad intelectual, como aquella donde, a la hora de enumerar obras teóricas, destacadas y significativas del movimiento revolucionario de América Latina, se ubican... ¡en primer lugar!... ¡los discursos de Victorio Codovilla!...¹¹⁸.

¹¹⁷ Se llamó “hispanosoviéticos” a los niños nacidos en la España republicana, cuyos padres, por temor a que los asesinen los siniestros seguidores del dictador Francisco Franco, los enviaron a la Unión Soviética, donde se criaron, crecieron y educaron hablando ruso y castellano al mismo tiempo.

¹¹⁸ Victorio Codovilla [1894-1970] fue un dirigente político del stalinismo latinoamericano totalmente fiel al PCUS (a tal punto que ni siquiera falleció en su país sino en Moscú). Violento impugnador de cuanto marxista heterodoxo encontrara a su paso, entre otros de José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Andreu Nin y el Che Guevara (además de Trotsky y Mao). De la mano del PCUS stalinista recorrió el mundo —incluyendo la revolución española— persiguiendo marxistas “herejes”. Codovilla fue jefe del PC argentino (partido que no fundó, ya que alcanzó su dirección recién diez años después de haber sido fundado), desde 1928 hasta su muerte. No sólo no había leído ni estudiado *El Capital* de Marx sino que además nunca produjo un libro o folleto teórico de mínima relevancia histórica. Puede corroborarse la “inexplicable” inclusión de V.Codovilla en una historia de la filosofía mundial en Dynnik: *Historia de la filosofía*. Obra Citada. Tomo IV. p.523. Sabemos que Codovilla no había leído ni estudiado ni siquiera *El Capital* no sólo por lo primitivo de su obra sino también por el

De los cinco tomos de Dynnik, sólo uno vale la pena: el primero, pues pretende abarcar de la Antigüedad hasta comienzos del siglo XIX. Es decir, hasta el surgimiento del marxismo. De allí en adelante, en los cuatro tomos restantes, la obra no hace más que reproducir y repetir el DIAMAT, por entonces oficial en la URSS. Lo llamativo y al mismo tiempo exasperante del primer tomo reside en que se esfuerza por encontrar a toda costa “*rasgos de materialismo dialéctico*” por doquier, a lo largo de toda la historia. Sea en el pensador que sea, de la época que fuera, forzando la historia de la filosofía para que entre en el lecho de Procusto de la ideología soviética. A pesar de eso, la lectura del primer tomo elude por momentos la habitual aridez de los manuales del DIAMAT aunque sólo sea por el hecho de recorrer otros autores nunca mencionados (que jamás figuraron, por ejemplo, en el *Diccionario Filosófico* de Rosental-Iudin).

Algunas otras obras de Dynnik fueron: *La dialéctica de Heráclito de Éfeso* (Moscú, 1929); “La doctrina de Hegel sobre la causalidad” (En *Revista de la Academia Comunista* N°4, Moscú, 1929); *Esbozo de una historia de la filosofía de la Grecia clásica* (Moscú, 1936); “El materialismo de Francis Bacon y su teoría del cielo” (En *El frente de la ciencia y de la técnica* N°10, Moscú, 1936); “Claudio Adrián Helvecio, filósofo y poeta” (En *El crítico literario* N°3, Moscú, 1937); “Lenin y la historia de la filosofía” (En *Boletín de la Academia de Ciencias de la URSS* N°2, Moscú, 1942); “Por un estudio marxista del materialismo clásico” (En *Revista de Historia Antigua*. N°4, Moscú, 1948); “Las ideas filosóficas y estéticas de Leonardo Da Vinci” (En *Problemas de Filosofía* N°4, 1952); *Los materialistas de la antigua Grecia*. Introducción y compilación de escritos de Heráclito, Demócrito y Epicuro (Moscú, 1955); “La filosofía de Hegel y su lugar en el pensamiento filosófico” (En *De la historia de la filosofía*. Moscú, 1957); “La dialéctica de Epicuro” (En *Actas de VIII Congreso de París*, p.329-336, 1969). Por último, Dynnik escribe... el infaltable manual: *El materialismo histórico*, redactado junto con F.V. Konstantinov (México, Grijalbo, 1957). Esta última obra es traducida al español por Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces.

Wenceslao Roces, uno de los dos traductores de Dynnik, constituye el clásico traductor de las obras de Marx y Engels al castellano (editadas tanto en España, como en México y Cuba). Roces trabajó en Moscú a partir de 1934 en la preparación de las obras de Marx y Engels, en lo que los soviéticos denominaban “lenguas extranjeras” (ediciones en lengua castellana). Años después, a principios de los años ‘80, en una entrevista concedida en México a la revista *Dialéctica*, el viejo W.Roces relatará el modo cómo los editores de la Unión Soviética censuraban no sólo los escritos de Lenin sino también... ¡de Marx y Engels!

El Che Guevara estudia en la selva de Bolivia el primer tomo de la *Historia de la filosofía* de Dynnik. Guevara maneja la edición mexicana traducida del ruso por el filósofo español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez.

Por esa época Sánchez Vázquez [1915-], el otro traductor de Dynnik (y de Rosental), adhería al DIAMAT. No obstante, años después Sánchez Vázquez realizará una formidable crítica de esta concepción teórica en su *Filosofía de la praxis* (1967). Desde esa nueva óptica, Sánchez Vázquez revalorará retrospectivamente en numerosos trabajos el aporte teórico y filosófico del Che al marxismo.

Aunque su director era Dynnik, en esta *Historia de la filosofía* también colaboraban los profesores soviéticos M.T.Iovchuk; B.M.Kedrov; M.B.Mitin y O.V.Trajtenberg, entre otros.

¿Por qué el Che se toma el trabajo de leer la *Historia* de Dynnik en Bolivia? Probablemente porque en sus últimos tres años de actividad intelectual Guevara no sólo pretendía completar su manejo a fondo del marxismo clásico sino también de la historia de la

testimonio de su secretario político personal durante 24 años, Enrique Israel (su seudónimo era Eugenio Moreno). Entrevista de N.K. a Enrique Israel, marzo de 1996, mimeo.

filosofía. El interés del Che por esta última puede corroborarse en la mencionada carta a Armando Hart. Allí Guevara cita un estudio de la filosofía griega desarrollado desde el ángulo marxista y con una perspectiva diferente a la de Dynnik y los soviéticos¹¹⁹.

¿Qué le llamó la atención al Che Guevara de la obra de Dynnik? De esa obra voluminosa reproduce dos largos párrafos. Uno referido al materialismo en la antigüedad griega y el otro en la época moderna durante las nacientes revoluciones burguesas. En el primer párrafo el autor destaca: (a) la multiplicidad de escuelas filosóficas de la antigüedad, (b) las críticas a los gérmenes de materialismo mecanicista ya entre los griegos y (c) el fatalismo oculto en el determinismo. Todo ello sin dejar de afirmar la tesis clásica de “los dos partidos” en filosofía (el de Demócrito y el de Platón). El segundo párrafo extractado y reproducido por el Che está referido a las limitaciones del materialismo que acompañó las revoluciones burguesas.

En ambos casos a Guevara le llama la atención aquello que le falta al materialismo. El Che recorta y reproduce las críticas al materialismo (antiguo y moderno)... ¿quizás porque él mismo encontraba limitaciones en el materialismo de la filosofía soviética?

Aunque ninguno de los extractos de obras leídas y estudiadas en la selva ni de las reflexiones que le provocan al Che esas lecturas de Bolivia esté fechado, es probable que con la lectura de la *Historia de la filosofía* de Dynnik se interrumpen las notas del Che. Por eso esos fragmentos no están comentados como el resto de los libros que Guevara estudia en su campaña guerrillera de Bolivia.

¹¹⁹ Hasta donde tenemos noticias e información disponible, no queda en claro si esta referencia de Guevara remitía a la obra antológica del pensador marxista italiano Rodolfo Mondolfo *El pensamiento antiguo* (publicada en Buenos Aires en dos tomos por la editorial Losada) o a alguno de los numerosos libros histórico-filológicos del marxista argentino Carlos Astrada dedicados al estudio de la dialéctica en los pensadores presocráticos. Pero sea cual sea de ambas obras la que Guevara tenía en mente, en ambos casos se trata de una mirada marxista sobre la historia de la filosofía distinta a la de la cultura soviética y al criterio de Dynnik y sus colaboradores.

León Trotsky, el profeta como historiador

León Trotsky [Lev Davidovich Bronstein, 1879-1940], constituye un clásico del marxismo. Junto con Lenin, es uno de los máximos dirigentes de la Revolución de Octubre (1917). La vida de León Trotsky se confunde con la historia del movimiento revolucionario, como anota su principal biógrafo Isaac Deutscher¹²⁰.

Trotsky formó parte de la plana mayor que, desde la atrasada Rusia, conmovió en poco más de una semana la historia mundial, como sintetizó el escritor norteamericano John Reed en su famosa obra *Diez días que conmovieron al mundo* [1919] que tanto agradó a Lenin. Una revolución que marcó a fuego todo el siglo XX de un punto al otro del planeta.

En la esfera de la política, León Trotsky no sólo encabezó el levantamiento soviético de Petrogrado en 1917. Después del triunfo de la revolución, fue el principal organizador del Ejército rojo que venció durante una cruenta guerra civil a la reacción local —denominada “blanca”, por oposición a los “rojos”— y a varias potencias capitalistas extranjeras que invadieron la joven Rusia bolchevique. Ese triunfo político militar consolidó la revolución durante décadas.

En el plano de la ideología, Trotsky fue un dirigente culto y ampliamente ilustrado, al igual que la mayoría de los que protagonizaron la insurrección de octubre. Además fue un escritor de gran pluma. Aportó al acervo del marxismo la teoría de la revolución permanente y sobre todo la teoría del desarrollo desigual y combinado que, completando la teoría del desarrollo desigual de Lenin, enriquecieron la concepción materialista de la historia y la sociedad. Mediante ambas teorías, Trotsky intentó explicar cómo era posible que sociedades atrasadas y periféricas —preocupación central de Ernesto Guevara— pudieran adelantarse, mediante una revolución, y comenzar la marcha mundial al socialismo.

Fallecido Lenin (en 1924), la heroica revolución rusa comenzó trágicamente a burocratizarse. Durante sus últimos años de vida, a pesar de su enfermedad, el mismo Lenin observó críticamente dicho proceso. Así lo registra el *Diario de las secretarías de Lenin*¹²¹, artículos y materiales que Lenin escribió alertando en forma preocupante sobre ese proceso (muchos de esos artículos tardíos no fueron incluidos en las obras “completas” de Lenin publicadas durante el stalinismo...). A partir de allí, el poder político comenzó a concentrarse en manos de Stalin [Iósif Vissariónovich Dzhugashvili, 1878-1953] quien durante los juicios de Moscú del período 1936-1938 liquidó a la mayoría de sus propios compañeros, aquellos mismos que

¹²⁰ Las biografías de Trotsky son más que numerosas, incluyendo su propia autobiografía. Véase León Trotsky: *Mi vida* [1930]. Buenos Aires, Antídoto, 1990. De las biografías clásicas, la más célebre y mejor escrita es la secuencia de tres tomos de Isaac Deutscher: *Trotsky, el profeta armado* [1954]. Santiago de Chile, LOM, 2007; *Trotsky, el profeta desarmado* [1959]. México, ERA, 1968 y *Trotsky, el profeta desterrado* [1963]. México, ERA, 1969.

¹²¹ Véase V.I.Lenin: *Contra la burocracia. Diario de las secretarías de Lenin*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974 (versión previa aparecida en Cuba en la revista *Pensamiento Crítico* N°38, La Habana, 1970). Luego reeditado en Barcelona, Anagrama, 1975.

habían encabezado la revolución de octubre. Luego de haberlo expulsado del Partido y de la URSS, Stalin mandó a asesinar a Trotsky en México [Coyoacán, 1940]¹²².

La Historia de la revolución rusa **de León Trotsky**

Entre la voluminosa obra que produjo Trotsky, se destaca la *Historia de la revolución rusa* [redactada entre 1929 y 1932], escrita en el exilio, en la isla de los Príncipes, frente a Turquía.

Es una obra monumental donde el dirigente, sin abandonar el partidismo político, deja paso al historiador. Pero contrariamente a lo que podría suponerse Trotsky no se ubica a sí mismo como protagonista central. Si hay un “héroe” en ese libro es... Lenin.

Incluso por momentos Trotsky —que en sus ensayos historiográficos y políticos habitualmente intentó conjugar las dimensiones objetivas y subjetivas en la concepción materialista de la historia en un juego dialéctico que no siempre pudo balancear cuando escribió de filosofía, donde era más “ortodoxo”, es decir, objetivista¹²³— se inclina sin disimulo hacia el lado subjetivo cuando describe el papel absolutamente determinante de Lenin en la revolución de 1917¹²⁴.

Aunque Trotsky jamás desdibuja la objetividad de los hechos que describe y explica, el lector contemporáneo debe comprender que sus historias (tanto la de su propia biografía, *Mi vida*, como aquella en la que narra la insurgencia bolchevique *Historia de la revolución rusa*) él las escribió en circunstancias muy particulares. Es cierto, como acota Deutscher, que Trotsky no estaba desprovisto de ciertas notas de egocentrismo, también debe reconocerse que mientras escribía era implacablemente acusado de las peores traiciones a la revolución por parte de la intelligentsia stalinista (aquella misma que llegó al extremo, entre jocoso y dramático, de borrarlo literalmente de las fotografías de la revolución de 1917, en una época en que no existía el programa de computación editor de imágenes «photoshop» y por lo tanto el truco

¹²² Sobre este asesinato muchísimo se ha escrito y publicado. Sobre Ramón Mercader, el agente de Stalin que asesinó a Trotsky destruyéndole la cabeza a golpes con un piolet (una especie de martillo), puede consultarse con provecho el film documental *Asaltar los cielos* dirigido por José Luis López Linares y Javier Rioyo (España, 1996).

¹²³ Véase la comparación entre el Trotsky historiador y el Trotsky filósofo —paralela al Lenin político y al Lenin filósofo— en nuestro libro *Marx en su (Tercer) mundo*. Caracas, El perro y la rana, 2009. pp.82-83.

¹²⁴ Tal es así que Isaac Deutscher, no sólo su principal biógrafo sino también profundo admirador de Trotsky, llega a sugerir que en esa defensa desenfrenada de Lenin, Trotsky por momentos corre el riesgo de apartarse de la concepción materialista de la historia priorizando sobremanera la personalidad del principal dirigente bolchevique a tal extremo que hace depender toda la revolución de él. Para la discusión teórica sobre la obra *Historia de la revolución rusa* y el tratamiento que Trotsky realiza sobre Lenin, véase Isaac Deutscher: *Trotsky, el profeta desterrado*. Obra citada. pp. 173 y 206-239. Magistralmente, Deutscher explora todas las aristas de la personalidad de Trotsky, su psicología individual, su historia de vida y su biografía política, sus relaciones personales con Lenin, incluso sus culpas por haberlo criticado tan duramente antes de 1917, de donde infiere una muy buena explicación general sobre el tratamiento que termina ensayando Trotsky como historiador. Para una documentación ampliada de los escritos de Trotsky específicamente referidos a Lenin, véase León Trotsky: *Lenin*. Buenos Aires, CEIP, 2009.

descubierto terminó ridiculizando a los censores). Por eso Trotsky confiesa que, mientras escribe ambas historias: “*Mis amigos están en la cárcel o en el exilio. Me veo obligado a hablar de mí... No sólo se trata de la verdad histórica sino también de una lucha política que todavía continúa*”¹²⁵.

Uno de los puntos nodales de su reconstrucción histórica reposa en el papel supuestamente “irremplazable” (sic) que Trotsky atribuye a Lenin en la revolución bolchevique. Ese protagonismo aparece no sólo en su *Historia de la revolución rusa* sino además en sus cartas y diarios personales. Por ejemplo, Krupskaja, la compañera de Lenin, en una ocasión se refirió al “carácter dominante y difícil” de Trotsky pero a continuación añadió sobre él: “*Amaba entrañablemente a Vladimir Illich; al enterarse de su muerte, se desmayó y tardó dos horas en recuperarse*”¹²⁶.

En ese juicio sobre el papel irremplazable de Lenin pesa la subjetividad de Trotsky. Particularmente su situación política personal —en ese momento estaba derrotado y exiliado—, en la cual debía defenderse del culto a Stalin erigido en norma historiográfica oficial en la URSS (por lo menos hasta 1956, cuando Kruschchev comienza el *aggiornamiento* del stalinismo sin Stalin). Frente a ese culto a Stalin, Trotsky intentó reemplazarlo, con variada suerte, reivindicando la función dirigente de Lenin. Según Deutscher, frente al Stalin “irremplazable” Trotsky opuso como reacción la figura de un Lenin “irremplazable”. Según el mismo biógrafo, “*Trotsky muestra al «hombre más grande de nuestra época» como un ser falible, y así destroza el ícono de Lenin. Con todo, él mismo se acerca a Lenin con la cabeza descubierta, por decirlo así, y sin rubor alguno, lo reverencia. Pero no incurre en la genuflexión. Le rinde un homenaje varonil, no a un ídolo, sino al hombre tal como lo conoció*”.

En su *Historia de la revolución rusa* Trotsky incluye una versión enriquecida y madura de su primera exposición de la teoría de la revolución permanente, formulada en 1906, luego de la primera revolución rusa. Junto a esta teoría, Trotsky explicita uno de sus principales aportes —según la evaluación de Ernest Mandel— al acervo del pensamiento marxista: la teoría del desarrollo desigual y combinado¹²⁷. Teoría que Trotsky expone principalmente en el primer capítulo de su obra¹²⁸.

Deutscher apunta, con gran sagacidad, que Trotsky utiliza el mismo método del director de cine soviético Serguei Eisenstein, maestro del montaje —en su épica película *El acorazado Potemkin*— para describir a las masas insurgentes en plena acción y movimiento. La narración de Trotsky se desplaza permanentemente en su concepción de la revolución y en las imágenes que emplea para mostrarla, de lo general a lo particular, para destacar el plano singular de un gesto, una frase o un rostro individual, volviendo inmediatamente después al plano de una toma general. Según Trotsky, los seres humanos hacen la historia de acuerdo a

¹²⁵ Véase Isaac Deutscher: *Trotsky, el profeta desterrado*. Obra citada. p. 215.

¹²⁶ Véase Isaac Deutscher: *Trotsky, el profeta desterrado*. Obra citada. p.232.

¹²⁷ Véase Ernest Mandel: *Trotsky: Teoría y práctica de la revolución permanente*. [Antología de escritos de Trotsky]. México, Siglo XXI, 1983. pp.22-23.

¹²⁸ Véase León Trotsky: *Historia de la revolución rusa*. Madrid, Sarpe, 1985 [Traducción de Andreu Nin]. Tomo I, pp.31-39 y Buenos Aires, Antídoto, 1997. Tomo I, pp.13-24. Allí Trotsky habla directamente del “*desarrollo desigual y combinado de las culturas*”, en una formulación que diversos antropólogos, como Nestor García Canclini y otros académicos similares han popularizado muchos años después, **sin citarlo**, refiriéndose a las “culturas híbridas”, una categoría que ha sido festejada y celebrada por el multiculturalismo académico como “*una gran novedad superadora del marxismo...*” (¿?¿?). (Aclaremos y alertamos que ninguna de estas dos ediciones citadas de Trotsky es la que utilizó el Che Guevara en la guerrilla, véase más adelante las referencias precisas de esa edición particular utilizada por el Che en su *Cuadernos de lectura de Bolivia*).

regularidades —que el marxismo clásico denomina “leyes”— pero la hacen con conciencia y voluntad. En ningún momento, ni como historiador ni como revolucionario, Trotsky se arrodilla ante el determinismo mecánico. Sabe perfectamente, como también lo sabía el Che Guevara, que sin conciencia no hay cambio revolucionario de ningún tipo. No hay revoluciones que operen únicamente con condiciones objetivas sin intervención subjetiva, como tantas veces alertara Lenin¹²⁹.

Como balance general de esta obra de Trotsky, Deutscher concluye: “*Aquí, como en el mejor pensamiento militar, el partidatismo extremo y la observación escrupulosamente sobria van, en efecto, de la mano. Para el buen soldado nada es más importante que obtener una visión realista del «otro lado de la línea», una visión exenta de optimismo infundado y de emoción. Trotsky, el comandante de la insurrección de octubre, actuó sobre la base de este principio; y Trotsky el historiador hace lo mismo. Logra en su imagen de la revolución la unidad de los elementos subjetivos y objetivos*”. Juicio que más adelante completa del siguiente modo: “*La «Historia de la revolución rusa» es la obra culminante de Trotsky, tanto en escala como en fuerza, y por ser la expresión más plena de sus ideas sobre la revolución. Como historia de una revolución, escrita por uno de sus protagonistas, es única en la literatura mundial*”¹³⁰.

León Trotsky, más allá de mitos insultos, sectas y capillas

Eludir (y desmontar) la montaña de mitos —mayormente de origen stalinista— que han intentado sepultar y ocultar los escritos de Trotsky implica someter a discusión caracterizaciones y prejuicios largamente sedimentados en varias corrientes de izquierda: “Trotsky enemigo de la unidad”; “Trotsky divisionista en las filas revolucionarias”; “Trotsky agitador y provocador sin proyecto político”, etc, etc. Nadie tan odiado, tan repudiado y al mismo tiempo tan poco leído como Trotsky. El odio hacia su pensamiento y los insultos hacia su figura aumentan en forma directamente proporcional al desconocimiento prejuicioso de sus escritos.

Desde la década del '30 hasta hoy, la escuela política de Stalin acostumbró a sus militantes —muchísimos abnegados y sinceros revolucionarios—, y a muchas otras corrientes influidas por sus prejuicios, a rechazar lo que no se conocía; a insultar de plano y por principio lo que jamás se había leído de primera mano sino a través de los comentarios y de “lo que otros dicen que dice”. Leer directamente entonces a ese diablo tan temido, a ese “herético” al interior de las filas del comunismo, implicaba en los años '60 (y aún hoy) espantar todos los espectros y todos los fantasmas tejidos artificialmente durante décadas en el seno de las organizaciones populares revolucionarias.

¹²⁹ Contra mecanicistas y fatalistas ortodoxos, Lenin insiste heréticamente en que la mera crisis económica “objetiva” no desemboca automáticamente en una revolución social: “*La sola opresión, por grande que sea, no siempre origina una situación revolucionaria en un país*”. Véase V. I. Lenin: “La celebración del 1º de mayo por el proletariado revolucionario” [1913]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959-1960. Tomo XIX. pp., 218-219. Dos años más tarde, Lenin vuelve a insistir con el papel de la subjetividad: “*Porque la revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solo de una situación en la que a los cambios objetivos antes enumerados viene a sumarse un cambio subjetivo*”. Véase “La bancarrota de la II Internacional” [1915]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXI. p. 212.

¹³⁰ Véase Isaac Deutscher: *Trotsky, el profeta desterrado*. Obra citada. pp.207 y 216.

Pero al mismo tiempo leer y estudiar directamente a Trotsky suponía en los '60 (e implica todavía hoy) hacer un balance crítico con el espíritu de secta (con sus panteones inexpugnables, sus textos sagrados, sus citas escolásticas y talmúdicas, etc.) que en nombre de su herencia ha terminado convirtiendo a Trotsky y sobre todo a muchas de las organizaciones que en él dicen inspirarse en vulgares apologistas de la institucionalidad, del electoralismo a toda costa, del pacifismo a ultranza, del rechazo a ciegas de cualquier tipo de violencia insurgente y, en última instancia, del culto dogmático de un pretendido “modelo universal” de revolución social extraído mecánicamente de una experiencia particular (la insurrección urbana de octubre de 1917 en la Rusia de los zares y Kerensky). Como toda secta defiende los dogmas de su pretendida liturgia sagrada con agresividad y fe ciega, resulta difícil leer, estudiar y discutir a Trotsky escapando de la andanada de insultos y descalificaciones (cuanto políticamente más débil es la secta, más agresivos se vuelven su retórica y sus insultos) que las diversas capillas supuestamente “trotskistas” dirigen a quienes osan inmiscuirse en sus respectivos evangelios.

Haciendo oídos sordos a esas ya tradicionales amenazas de las ortodoxias —en este caso de las sectas pretendidamente “trotskistas”— el Che Guevara decide estudiar a León Trotsky. Sin intermediarios, ventrílocuos ni intérpretes. Directamente a Trotsky, ese monstruo tan temido.

Guevara y Trotsky, afinidades electivas, convergencias y divergencias

Las tradiciones políticas y culturales expresan cierta continuidad a lo largo del tiempo de concepciones políticas, lecturas estratégicas y corrientes organizativas, tomas de partido (teóricas pero también actuaciones —o falta de actuación— prácticas) que van conformando en la lucha de clases la identidad de cuadros políticos, de militantes, incluso de simpatizantes. No sólo en un país determinado sino en continentes enteros y a veces inclusive a nivel mundial. La cristalización y consolidación de esas tradiciones se van conformando en el transcurrir del tiempo y en ellas van decantando hechos históricos significativos que las terminan moldeando en la memoria de las masas populares y de los militantes que en su seno actúan.

Sin embargo, las corrientes y tradiciones políticas no siempre fueron lo que son hoy. No siempre el anarquismo y el marxismo, para proporcionar tan sólo un ejemplo significativo, estuvieron enfrentados en el caso europeo. Compartieron muchas veces la misma trinchera (por ejemplo durante la Comuna de París o dentro de la Primera Internacional). Lo mismo sucede con el marxismo y el nacionalismo revolucionario en América Latina donde convergieron e incluso a veces llegaron a amalgamarse en varias revoluciones (la cubana, la sandinista, etc.). O con el agrarismo y el anarquismo (en el caso de la revolución mexicana).

Una historia profana y laica, que deje a un lado la construcción mítica, los panteones respectivos, los textos litúrgicos, puede encontrar vasos comunicantes y préstamos mutuos (no siempre reconocidos y muchas veces incómodos) entre tradiciones diversas que se han ido cristalizando a lo largo de décadas, olvidando muchas veces todo lo que las emparentaba con sus primos políticos —cuando no hermanos— del mismo barrio.

Algo similar sucede con las constelaciones político culturales que se inspiran en Ernesto Che Guevara y las que provienen del legado de León Trotsky.

A comienzos del siglo XXI, Celia Hart Santamaría [1962-2008], ensayista comunista cubana hija de dos históricos revolucionarios, Haydée Santamaría Cuadrado ([1922-1980] asaltante al cuartel Moncada y fundadora de Casa de las Américas) y Armando Hart Dávalos

(cofundador del Movimiento 26 de julio y primer ministro de educación que dirige la alfabetización en la Revolución Cubana), sacudió ortodoxias y capillas promoviendo una especie de sincretismo político entre Trotsky y Guevara¹³¹. Su propuesta generó inmediatamente una serie de “escándalos”, diatribas indignadas, denuncias, personas ofendidas y polémicas acaloradas que en general le reprochaban haber intentado cruzar —y hacer dialogar— pensamientos diferentes a ambos lados del río. Aunque (con justicia) famosa, la iniciativa de Celia Hart no había sido la primera en este orden de ideas. Antes que ella, el ensayista italiano Roberto Massari había publicado en 1987 una biografía del Che Guevara (donde el autor compartía la perspectiva del biografiado) leído en clave trotskista¹³².

Pero a decir verdad, si se pretende ser históricamente rigurosos, la primera iniciativa que intentó recuperar el pensamiento teórico del Che Guevara amalgamando sus tesis, lecturas, sensibilidades políticas, perspectivas y análisis con las de León Trotsky corresponde a Michael Löwy. Primer ensayista que a nivel mundial —quizás antes que los mismos cubanos— reconstruyó y sintetizó la concepción teórica general del Che, superando el clásico homenaje que lo reducía a “guerrillero heroico” (que sin duda lo fue). Löwy reconstruye todas las facetas del pensamiento del Che subrayando las afinidades electivas de su propuesta política con las de León Trotsky (y otros revolucionarios herejes, como Rosa Luxemburg, György Lukács y Vladimir I. Lenin)¹³³.

Quizás sin el vuelo teórico y erudito de Löwy ni la prosa cautivante de Celia Hart, los líderes insurgentes Mario Roberto Santucho y Miguel Enríquez (el primero argentino del PRT-ERP, el segundo chileno del MIR) intentaron realizar algo similar cuando publicaron el primer editorial de la revista *Che Guevara*, órgano de la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR) del Cono Sur en 1974¹³⁴.

Pero todo eso es historia posterior.

Ahora bien, ¿qué actitud tenía el Che Guevara —él mismo, cuando estaba vivo, no sus seguidores, admiradores o continuadores posteriores— frente a Trotsky?

Aparentemente existe una actitud ambivalente del Che en relación con el trotskismo. Las posiciones de Guevara coinciden con muchos de los núcleos teóricos fundamentales del pensamiento de León Trotsky. Por ejemplo, encontramos una notable convergencia de perspectivas en los siguientes ejes: (1) La concepción de la revolución concebida como un

¹³¹ Gran parte de sus ensayos y artículos fueron reunidos en el libro de Celia Hart: *Apuntes revolucionarios. Cuba, Venezuela y el socialismo internacional*. Buenos Aires, ediciones Fundación Federico Engels, 2006.

¹³² Véase Roberto Massari: *Che Guevara. Pensamiento y política de la utopía* [Italia, 1987]. Tafalla, Editorial Txalaparta, 2004 [Traducción de José María Pérez Bustero].

¹³³ Véase Michael Löwy: *El pensamiento del Che Guevara* [París, François Maspero, 1970, traducido por primera vez al castellano México, Siglo XXI, 1971]. México, Siglo XXI, 2004. Recientemente Löwy —junto con un joven dirigente trotskista francés y con un posfacio del filósofo Daniel Bensaïd— le ha dedicado un nuevo libro al Che en la misma perspectiva de aquel trabajo fundacional de los años ‘70. Véase Michael Löwy y Olivier Besancenot: *Che Guevara: Une braise qui brûle encore*. París, Mille et une nuits, 2007.

¹³⁴ Véase “A los pueblos de América Latina”. Publicado en *Che Guevara* N°1, Revista de la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR), Buenos Aires, noviembre de 1974. En una perspectiva política no muy diferente a la de Robi Santucho y Miguel Enríquez, donde guevarismo y trotskismo se amalgaman y sintetizan en clave latinoamericanista, Michael Löwy (con el seudónimo de Carlos Rossi) escribe en 1972: *La revolución permanente en América Latina*. Publicada en Buenos Aires, Cuadernos Rojos, 1974.

proceso ininterrumpido y **permanente**, opuesto a la concepción de la revolución por etapas; (2) el **carácter socialista** que asume la revolución en los países atrasados, subdesarrollados, coloniales, semicoloniales y dependientes; (3) la **combinación** de diversos tipos de relaciones sociales en los países subdesarrollados, producto del desarrollo desigual del capitalismo en su fase imperialista; (4) el **internacionalismo** proletario como criterio central para fundamentar la revolución mundial (criterio que se opone a congelar la revolución en un solo país y priorizar su «Razón de Estado»); (5) la sospecha, la oposición y el cuestionamiento de todo “tránsito pacífico” y toda vía parlamentaria al socialismo; (6) la lucha cotidiana contra toda detención y toda **burocratización** de los procesos revolucionarios; (7) la crítica del **realismo socialista** como doctrina estética oficial impuesta por decreto a los artistas e intelectuales y, finalmente, (8) el papel fundamental atribuido a la cultura y a la conciencia en la creación de la nueva sociedad.

Evidentemente, si se realiza aunque sea un mínimo ejercicio de comparación en todos estos campos, la coincidencia de intereses comunes, perspectivas y posiciones análogas se torna abrumadora. Hay entre ambos pensamientos algo así como una afinidad electiva, un mismo ángulo de perspectiva, un subsuelo en común.

Sin embargo, el Che jamás se define como trotskista. Expresa frente a Trotsky una actitud atenta pero al mismo tiempo expectante. Esto sucede porque también mantiene reservas y diferencias frente a algunas tesis trotskistas clásicas. Principalmente en los siguientes planos: (a) la supuesta centralidad de la revolución proletaria europea; (b) el papel limitado de la autodefensa sindical y la milicia obrera de autodefensa como eje del armamento del proletariado y (c) la estrategia política concentrada en la insurrección rápida y a corto plazo. Afinemos el lápiz, ajustemos la apertura del diafragma e intentemos reflexionar más en detalle:

(a) Cierta centralidad otorgada por Trotsky (y por gran parte del marxismo clásico) a la **revolución europea**, entendida como eje articulador, sostén principal y núcleo privilegiado de la revolución mundial. Esa confianza desmedida de Trotsky en el **proletariado urbano, industrial y fabril de las grandes metrópolis más desarrolladas del capitalismo occidental** es matizada notablemente por el Che quien, más de dos décadas después del asesinato de Trotsky [1940], y en pleno euforia y auge de la estrategia de dominación capitalista condensada en el “Estado de bienestar” de posguerra, alerta sobre los mecanismos de cooptación y neutralización empleados por el imperialismo para moderar, paralizar, institucionalizar, subordinar y hegemonizar a la clase trabajadora de las metrópolis. Ante esta neutralización —asentada materialmente en la cesión de pequeñas cuotas de plusvalor obtenido en el intercambio desigual con el mundo periférico y el saqueo de los países coloniales y semicoloniales— el Che Guevara defiende una perspectiva de la revolución mundial donde el terreno principal de lucha anticapitalista y la confrontación fundamental con el imperialismo se traslada al Tercer Mundo (Asia, África y América latina).

Es cierto que una parte importante de la reflexión de Trotsky gira en torno a la Revolución Rusa que no se produjo precisamente en un país totalmente desarrollado. Además, hacia el final de su vida, Trotsky escribió que *“la perspectiva de la revolución permanente no significa en ningún caso que los países atrasados deban esperar la señal de los países avanzados, ni que los pueblos coloniales deban esperar pacientemente a que el proletariado de los centros metropolitanos los libere. ¡Ayúdate a ti mismo! [“El que se ayuda consigue ayuda” dicen otras traducciones. N.K.] Los obreros deben desarrollar la lucha revolucionaria en todo país, colonial o imperialista, donde se hayan dado condiciones favorables, y, a través de ello, ofrecer un ejemplo a los obreros de otros países”*¹³⁵. Aunque esto es cierto, sin

¹³⁵ Texto correspondiente al “Manifiesto de la Conferencia de Emergencia de la Cuarta Internacional” [mayo de 1940]. En la web: <http://www.ceip.org.ar/>

embargo creemos que en el pensamiento íntimo de Trotsky la principal esperanza de sostén de la revolución mundial sigue depositada en la revolución de los países capitalistas occidentales desarrollados.

¿Cómo explicarlo? Trotsky era lúcido y sumamente informado. Tenía una visión integral de la política mundial. ¿Por qué entonces seguir manteniendo esa confianza infundada y no demostrada empíricamente? Creemos que una de las razones posibles estriba en la centralidad otorgada por este dirigente al desarrollo de las fuerzas productivas en los grandes países capitalistas metropolitanos. Ellos estarían de algún modo llamados a ocupar el centro de la escena del drama mundial porque allí es donde las fuerzas productivas están más desarrolladas, aunque “incidentalmente” una revolución pueda haberse iniciado en un país periférico, atrasado y signado por el desarrollo desigual y combinado. Las esperanzas en la inminencia de la revolución alemana que mantenían los bolcheviques no son ajenas a esa concepción de la historia.

En cambio, el Che Guevara propone analizar la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción desde un ángulo más flexible y dinámico, tomando en cuenta la posibilidad histórica de que en ciertos momentos las relaciones de producción se adelanten a las fuerzas productivas¹³⁶, generando, en el caso del Che, una concepción de la historia mundial no eurocéntrica ni occidentalista. Por lo tanto, el Che propone una reconceptualización global de la concepción materialista de la historia para poder pensar las revoluciones de la periferia del sistema capitalista mundial (donde no siempre las fuerzas productivas están tan adelantadas como en los países capitalistas metropolitanos). En ese sentido, la polémica con Charles Bettelheim y los partidarios del cálculo económico no fue sólo “económica”. Abarcó también las diferentes maneras de comprender la concepción materialista de la historia. En ese tipo de argumentaciones hay que buscar las raíces de esta diversidad de ópticas y de ángulos de análisis entre Guevara y Trotsky, más que en evaluaciones políticas puntuales de coyuntura.

(b) Asimismo, es más que probable que Guevara echara de menos en la corriente inspirada por Trotsky¹³⁷ una práctica política que priorice la lucha político-militar por el poder

¹³⁶ Véase el análisis de esta argumentación, desarrollada por el Che en el debate “económico” de 1963-1964, en nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra Citada. También pueden consultarse los textos del Che en Ernesto Che Guevara y otros: *El gran debate sobre la economía en Cuba*. Bogotá-La Habana, Ocean Sur, 2007.

¹³⁷ En este caso diferenciamos a Trotsky de la mayoría de sus epígonos posteriores ya que el dirigente bolchevique creó nada menos que el Ejército Rojo. Gran parte de sus supuestos seguidores en cambio han marcado habitualmente distancia —salvo honradas excepciones que no terminaron predominando— frente a las experiencias prácticas de insurgencia y violencia popular organizada. Entre esas honrosas excepciones no habría que olvidarse de Raymond Molinier, combatiente y hombre de acción, persona de confianza y mano derecha de Trotsky —coinsiguiéndole su “infraestructura” mediante “procedimientos no siempre acordes con la moral burguesa en curso”— a quien acompañó a lo largo de todo su periplo de exilio. Años después, exiliado en Argentina, Molinier, viejo conspirador y colaborador personal de Trotsky, asumiendo el nombre de guerra “Marcos” o “el viejo Marcos” no se integró a ninguno de los grupos “trotskistas” que tanto insultaron al Che Guevara y a la insurgencia armada (con una petulancia y una soberbia que provoca como mínimo vergüenza ajena) sino a los circuitos clandestinos del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). Su compañera fue secuestrada, torturada y desaparecida en la ESMA por los esbirros del almirante Massera y el general Videla. Véase Raymond Molinier: *Trotsky 50 años después. Memorias de un militante trotskista*. Buenos Aires, Letra Buena, 1992.

revolucionario como estrategia central de lucha. Desde ese punto de vista, estrictamente delimitado, debe comprenderse la polémica afirmación del Che expresada a su círculo íntimo de compañeros del Ministerio de Industrias: “*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 N.K.], personalmente un hombre sacrificado, como parte de una serie de ideas erróneas, pues va a un fracaso necesariamente*”¹³⁸. Evidentemente, en esta controvertida afirmación, el Che se refiere exclusivamente a la cuestión específica de la estrategia político-militar y no al conjunto del pensamiento político trotskista. Por eso, en esa aseveración crítica, menciona a Hugo Blanco quien defendía una estrategia político-militar centrada en la milicia sindical campesina —desarrollada en Perú entre 1961 y 1964—. Esta estrategia político-militar tenía por objetivo principal acompañar la toma de tierras y la autodefensa campesina. Para ello Hugo Blanco sostenía que “*cuando el grupo armado logra granjearse la confianza y el apoyo de las masas, pierde su carácter nómada para instalarse en un mismo sitio*”¹³⁹. Guevara no compartía ese tipo de posiciones. La insurgencia debía moverse permanentemente, a riesgo de sucumbir. Además, el Che diferenciaba claramente una lucha sindical, de tipo reivindicativo, cuyas formas de confrontación —incluso violenta— suelen no rebasar el nivel de la autodefensa, de una lucha político-militar, de carácter estratégico y con vocación de poder, que en sus momentos de avance y ofensiva sobre el régimen burgués supera largamente la mera autodefensa.

Si el tema central que el Che tenía en mente al hacer esta afirmación polémica hubiera sido la sociología de la revolución, la historiografía de los procesos anticapitalistas, el carácter de las futuras transformaciones en América Latina, la polémica sobre la transición al socialismo, el tema de la burocracia, el internacionalismo proletario, la problemática de la enajenación, etc., etc., etc., no hubiese tenido sentido mencionar centralmente a Hugo Blanco, quien a pesar de ser un gran militante y un abnegado luchador popular, nunca fue un teórico de relieve mundial como para tomarlo como objeto de crítica.

Es sumamente probable que, al formular esa crítica, el Che tuviera en mente mucho más la ausencia de una clara política de poder en las principales corrientes de inspiración trotskista de inicios de los años '60 que al propio fundador de esta tradición política. Porque Guevara seguramente sabía que Trotsky fue el presidente del Comité Militar Revolucionario del Soviet de Petrogrado que organizó la insurrección de octubre. Además, luego de la toma del poder, más precisamente el 13/3/1918, por iniciativa de Lenin se le encomienda a Trotsky la formación de un ejército revolucionario. De este modo, Trotsky se convirtió en el fundador y organizador del Ejército Rojo que venció a catorce potencias extranjeras que invadieron la URSS durante la guerra civil. El Che Guevara, quien no era precisamente un “desinformado” o un improvisado en cuestiones de marxismo y de historia de las revoluciones, seguramente conocía de primera mano todo esto. No obstante, resulta plausible suponer que lo que el Che critica en la corriente inspirada en Trotsky consiste en haber “olvidado” ese papel inicial jugado por su fundador y en haber terminado por rechazar a priori y sin mayor análisis cualquier tipo

¹³⁸ Véase *El Che en la revolución cubana*. La Habana, Ministerio del azúcar, 1966. Tomo VI. [Tomo correspondiente a las actas del Ministerio de Industrias, edición preparada en vida del Che por Orlando Borrego y Enrique Oltuski]. Fragmento reproducido en nuestro libro *Introducción al pensamiento marxista*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 2003. Apéndice “Polémicas en un viaje a Moscú”. p.201.

¹³⁹ Véase Hugo Blanco: “¿Milicia o guerrilla? [7/4/1964]. En Michael Löwy: *El marxismo en América Latina*. [Antología]. México, ERA, 1982. p. 395.

de lucha político-militar en cualquier parte del mundo que excediera el estrecho límite de la autodefensa sindical.

¿Qué era lo que, en tiempos del Che Guevara, algunas de las principales corrientes trotskistas reivindicaban del pensamiento de Trotsky en este terreno? Principalmente aquellos pequeños fragmentos de *El programa de transición (la agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional)*¹⁴⁰ —nombre del Manifiesto inaugural de la Cuarta Internacional, redactado en septiembre de 1938— donde Trotsky recomendaba, para frenar al fascismo, la formación de “milicias obreras de autodefensa”. En esos escasos fragmentos y pasajes, no se profundizaba de ningún modo en la cuestión. Sólo se hablaba en general de “*destacamentos de obreros armados que sientan tras de sí el apoyo de millones de trabajadores*” y se reivindicaba, siempre en general, “*el armamento del proletariado*” como “*factor integrante indispensable de la lucha emancipatoria*”. La formulación era tan indeterminada, vaga y genérica que se afirmaba lo siguiente: “*Cuando el proletariado lo quiera, hallará los caminos y medios para armarse*”¹⁴¹. A pesar de este tipo de generalidades, innegablemente impregnadas de espontaneísmo e incluso de improvisación, gran parte de las corrientes inspiradas en el trotskismo adoptaron esa formulación como el pensamiento político oficial del trotskismo en temas insurreccionales y político militares. Es más que plausible que, en su crítica puntual de 1964, el Che Guevara estuviera haciendo referencia a esa falencia y a esa notoria laguna teórica y política de notables consecuencias prácticas en América Latina.

Junto a aquella formulación demasiado genérica del *Programa de transición*, esencialmente correcta pero todavía indeterminada y abstracta, algunas corrientes que se sentían “herederas” de Trotsky solían susurrar el título del volumen *Terrorismo y comunismo* [1920] agitándolo como una piedra filosofal fantasmal, como una doctrina, supuestamente “marxista ortodoxa”, contra la herejía del guevarismo y la insurgencia en la revolución latinoamericana. De este modo, apelaban al nombre y a la autoridad de Trotsky para conjurar, rechazar y condenar la supuesta apología del «terror rojo» de la corriente insurgente y su estrategia de poder a escala continental (y mundial). Sin embargo, cualquier lector desprejuiciado (dejando una vez más a un lado del camino la montaña de mitos, insultos, y vociferaciones seudodoctrinarias) que recorra las páginas de *Terrorismo y comunismo*¹⁴² no encontrará en ningún momento lo que los pretendidos “discípulos” e “interpretes” del autor enarbolaban como supuesta receta ortodoxa contra el guevarismo. Allí Trotsky se defiende, polemizando con Karl Kautsky y otros críticos de la revolución rusa, mientras realiza una encendida defensa de la violencia revolucionaria a lo largo de la historia. No sólo para el caso de la revolución socialista sino también para las revoluciones burguesas. En ningún momento Trotsky analiza allí el papel de la violencia política en América latina. Se refiere prioritariamente a Rusia y a las sociedades europeas. El grueso del volumen está dedicado a defender el poder soviético y la decisión de su dirección política de enfrentar y reprimir violentamente a la burguesía contrarrevolucionaria. Para Trotsky el “terror rojo” que los bolcheviques ejercen contra los Ejércitos invasores y la burguesía contrarrevolucionaria interna es “la continuidad de la insurrección armada” que los llevó al poder. Pretender extraer de *Terrorismo y comunismo* una u otra frase aislada para oponerla al pensamiento revolucionario del Che Guevara (o de Fidel, Roque Dalton, Manuel Marulanda o de cualquier revolución anticapitalista del Tercer Mundo) no puede ser más que una estafa política de baja categoría. Vale la pena leer entero ese volumen de Trotsky para corroborarlo por cuenta propia y dejar de creer ingenuamente en “*lo que otros me dijeron que dice*”.

¹⁴⁰ Véase León Trotsky: *El programa de transición*. Buenos Aires, El Yunque, 1983.

¹⁴¹ Véase León Trotsky: *El programa de transición*. Obra citada. pp. 34-35.

¹⁴² Véase León Trotsky: *Terrorismo y comunismo (Anti Kautsky)*. México, Juan Pablos editor, 1972.

Si la afirmación crítica del Che sobre el trotskismo hubiera tenido alcance general, no se entendería porqué lo invita a Ernest Mandel a participar de la polémica sobre la teoría del valor y las categorías mercantiles en la transición al socialismo (dicho sea de paso, en esa polémica del Che con Charles Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez, Mandel apoyó las posiciones de Guevara..., mientras este último publica la intervención de Mandel en la revista del Ministerio de Industrias¹⁴³). No era entonces la totalidad del pensamiento trotskista lo que cuestionaba Guevara; su actitud ante la intervención de Mandel en la polémica económica lo deja bastante en claro.

(c) En el pensamiento político de Trotsky (al menos como lo expone en su *Historia de la revolución rusa*) tiende a predominar una estrategia insurreccionalista de toma del poder de tipo rápido por parte de los revolucionarios, como sucedió en la experiencia histórica sobre la que reflexiona Trotsky: la revolución rusa de octubre de 1917. Todos los historiadores acuerdan que al Comité Militar Revolucionario —presidido por Trotsky— no le llevó más que unas pocas horas apoderarse de los principales centros de poder de la burguesía rusa (el Palacio de Táurida, las oficinas de correos y las estaciones de ferrocarril, el Banco Nacional, las centrales telefónicas, las plantas de energía eléctrica, entre otros). A esta insurrección rápida sucedió la toma del poder y, más tarde, la creación de un ejército revolucionario (cuyo principal comisario político fue V.A. Antonov Ovseenko, quien había dirigido la toma del Palacio de Invierno). En Rusia primero hubo una insurrección, luego se tomó el poder y recién después de eso los trabajadores y el pueblo formaron su propio ejército.

En el pensamiento político del Che Guevara —centrado no en la Rusia zarista de 1917 sino en las condiciones de América Latina bajo dominación económica, política y militar norteamericana— tiende a predominar, en cambio, un tipo de estrategia de largo plazo, basada en la guerra popular prolongada que combina todas las formas de lucha, con un ejercicio de planificación donde se combinan las acciones clandestinas de sabotaje urbano, lucha sindical y estudiantil con la insurgencia rural. La construcción de un poder revolucionario y una fuerza político-militar capaz de confrontar con los aparatos de represión latinoamericanos (apoyados y asesorados por las Fuerzas Armadas norteamericanas a través de todo un sistema de bases militares) no podía hacerse después de tomar el poder sino antes, pensaba Guevara. La presencia aplastante del imperialismo yanqui en nuestra América, alertado desde 1959 y dispuesto a no permitir “nuevas Cubas”, obligaba a asumir el desafío de enfrentar a los aparatos de represión con una fuerza político-militar construida desde antes de la toma del poder (es más, el Che pensaba que sin la conformación e intervención de esta fuerza era imposible tomar el poder en América Latina).

Esta disímil caracterización del pensamiento estratégico entre Guevara y Trotsky seguramente podría explicarse a partir del terreno de lucha principal que cada uno observa como prioritario. No resultan casuales esas innovaciones defendidas por Guevara ya que en su lectura política de la revolución mundial el escenario principal de confrontación se había desplazado al Tercer Mundo, constituido por países capitalistas insertos en el sistema mundial, subdesarrollados y dependientes, con gran atraso rural y una numerosa población campesina (mucho más numerosa, todavía, si se la compara con las grandes capitales europeas en las que Trotsky depositaba prioritariamente —aunque no exclusivamente— sus esperanzas para futuras revoluciones).

¹⁴³ Véase el análisis de este debate, en nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra Citada. También pueden consultarse la intervención de Mandel en Ernesto Che Guevara y otros: *El gran debate sobre la economía en Cuba*. Obra citada.

Cabe aclarar, para evitar confusiones, que aunque difirieran en este tipo de consideraciones estratégicas, tanto Guevara como Trotsky concebían a la revolución socialista como una lucha de masas. (Nada más lejos del pensamiento político del Che que la caricatura “foquista” que algunos han querido, maliciosamente, endilgarle¹⁴⁴. La lucha de masas y la lucha político-militar insurgente no son dicotómicas ni incompatibles. No sólo en el pensamiento del Che. También en el de los bolcheviques. En ese sentido, por ejemplo, vale la pena consultar y leer los escritos de Lenin sobre la guerra de guerrillas, donde queda absolutamente en claro que los bolcheviques, aunque rechazaban la acción terrorista aislada, defendían la lucha armada como eje prioritario de la combinación de todas las formas de lucha. ¡Terrorismo y lucha armada no son sinónimos! (como nos quiere hacer creer la CIA o el Pentágono y su voz mediática, la CNN). En ese punto, no existen diferencias de fondo entre el Che Guevara, Fidel, Lenin, Trotsky, Mao, Marulanda, Giap o Ho Chi Minh (aunque sí mantengan criterios distintos sobre el territorio y las formas y ritmos de aplicación).

Si realizamos una evaluación de conjunto sobre la relación Guevara-Trotsky, podemos apreciar que existe entre ambos todo un horizonte de coincidencias de fondo y también, divergencias puntuales. Esta es la razón por la cual el Che nunca adhiere completamente al trotskismo ni se declara trotskista. Identifica en Trotsky a un actor directo de la revolución bolchevique (como él mismo se encarga de apuntar en sus escritos de Bolivia) y a alguien de quien adopta numerosas enseñanzas, principalmente de sus reflexiones sobre los países atrasados, coloniales y semicoloniales. Pero siempre evaluadas a través del prisma de la revolución en el Tercer Mundo, de sus necesidades y problemas estratégicos más urgentes. El Che jamás adopta una sola tesis de Trotsky de modo acrítico. Exactamente el mismo criterio utiliza con Lenin, a quien se anima, igualmente, a criticarlo —principalmente por la NEP—, o incluso con Marx y Engels, a quienes también les reprocha a lo largo de sus escritos alguna que otra inconsecuencia puntual —por ejemplo, algunas controvertidas opiniones de Engels sobre las razas o los “pueblos sin historia” y algunas opiniones de Marx sobre América Latina—. Las observaciones del Che siempre intentan matizar y ver toda la gama de colores intermedios, cuando está de acuerdo y cuando comparte. Ese es su estilo de trabajo teórico.

Aunque mantuviera diferencias puntuales con Trotsky, jamás estuvo dispuesto a aceptar la censura stalinista ni el intento de borrar a Trotsky de la faz de la tierra (no sólo a través del asesinato sino también borrándolo literalmente de las fotografías y anulando su presencia en la bibliografía marxista).

En varias ocasiones se queja de la inexplicable “desaparición” de Trotsky en la bibliografía marxista oficial. Por ejemplo, en una reunión del Ministerio de Industrias donde relata sus polémicas en Moscú (donde lo acusaron de trotskista y de revisionista), el Che formula críticas a la concepción político-militar de la corriente trotskista, pero al mismo tiempo, refiriéndose concretamente a Trotsky, señala: “*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*”¹⁴⁵. Luego de este reconocimiento, que resume la actitud central de Guevara hacia Trotsky, el Che le hace críticas. El contexto en el que se inscriben aquellas afirmaciones es defensivo. Como él mismo aclara, el

¹⁴⁴ Véase nuestro trabajo: “¿Foquismo?”. En *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra Citada.

¹⁴⁵ Véase *El Che en la revolución cubana*. Obra citada. Tomo VI. Fragmento reproducido en nuestro libro *Introducción al pensamiento marxista*. Obra citada. Apéndice “Polémicas en un viaje a Moscú”. p.201.

Che se está defendiendo allí de una acusación (proveniente de los soviéticos). Y ese contexto de ataque e increpación de algún modo marca el tono elegido por Guevara para formular sus críticas. Sin embargo, a pesar de que esa circunstancia lo condiciona (porque no es lo mismo analizar en forma relajada a un pensador que tener que hacerlo en medio de una acusación impugnatoria y más si proviene de otro Estado, tan poderoso entonces como la Unión Soviética), Guevara explícitamente rechaza el procedimiento stalinista de “*destruir las opiniones a palos*”. En otra ocasión, en una carta a Armando Hart enviada desde Dar-Es-Salaam, Tanzania, el 4 de diciembre de 1965, donde resume grandes líneas de un plan de estudios de la filosofía, la política y la economía política, le dice a su interlocutor que, junto a muchos otros marxistas y pensadores anteriores y posteriores al marxismo que deberían estudiarse, “[también] debía estar tu amigo Trotsky, que existió y escribió, según parece”¹⁴⁶.

Coronando entonces esa prolongada afinidad electiva y esa detallada relación de lectura, aprendizaje, apropiación y balance crítico sobre el dirigente bolchevique, el Che Guevara elige leer en Bolivia los dos gruesísimos volúmenes —tomo primero: 553 páginas; tomo segundo: 764 páginas— de la *Historia de la revolución rusa* de Trotsky. Junto a esta obra, también lee y reproduce en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* fragmentos de *Literatura y revolución*, *La revolución traicionada* y *La revolución permanente*, extractados y compilados en la antología comentada de Wright Mills. De los tres últimos trabajos, en el caso de *La revolución permanente* sería más preciso dejar registrado que lo lee por segunda vez porque, según el testimonio del militante peruano Ricardo Napurí —quien tuvo vínculos con el Che durante los primeros tiempos de la revolución en Cuba, desde 1959 a 1964, preparando contactos con otros sectores revolucionarios sudamericanos, principalmente peruanos y argentinos—, Guevara ya habría leído *La revolución permanente* de León Trotsky en el año 1960. El mismo Napurí le habría acercado, personalmente, este libro al Che al Banco Nacional de Cuba y, a los pocos días, habrían mantenido un diálogo sobre el texto ya leído por Guevara¹⁴⁷.

El Che Guevara lector de Trotsky en Bolivia

De *La revolución permanente* incorporada por Wright Mills a su antología, Guevara reproduce en sus *Cuadernos de lectura* cuatro largos fragmentos. No los comenta, sólo los anota en su cuaderno. Le llama la atención cuatro ideas clave y formulaciones centrales del pensamiento político de Trotsky:

- 1) En la revolución permanente el proceso no se detiene en la etapa democrática, sino que pasa de forma ininterrumpida a reivindicaciones de carácter socialista;
- 2) Según el internacionalismo la revolución socialista implantada en un país no es un fin en sí mismo, sino únicamente un eslabón de la cadena internacional. La revolución internacional representa de suyo, pese a todos los reflujos temporales, un proceso permanente;
- 3) En los países de desarrollo capitalista atrasado, coloniales y semicoloniales, la emancipación nacional sólo se puede conquistar mediante la dictadura del proletariado, pero para resolver al mismo tiempo el problema agrario y nacional durante la revolución democrática se deben tejer alianzas del proletariado con los campesinos;

¹⁴⁶ Véase nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra Citada.

¹⁴⁷ Véase entrevista de José Bermúdez y Luis Castelli a Ricardo Napurí. En Revista *Herramienta* N°4, Buenos Aires, 1997 y el comentario sobre la misma en nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra Citada.

4) La revolución socialista no es sólo un asunto de un país aislado, sino un problema internacional, necesariamente debe ir más allá del país donde el proletariado inicialmente tomó el poder.

Para un lector que se esfuerce por dejar al costado prejuicios, tradiciones sedimentadas y estancas, la montaña de insultos habituales y otros obstáculos epistemológicos similares no resulta forzado visualizar que esos núcleos teóricos de *La revolución permanente* que él reproduce en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* coinciden con la perspectiva que el propio Che Guevara siempre defendió en sus proclamas políticas al interior de la Revolución Cubana, sus ensayos, sus discursos y artículos, incluso sus intervenciones en eventos internacionales.

Siempre dentro de la antología de Wright Mills, en el caso del libro de Trotsky *Literatura y revolución* (que en su versión original venía acompañado de una carta de Antonio Gramsci sobre el futurismo italiano), Guevara sólo extracta de allí un fragmento. Está referido al vínculo entre arte y naturaleza. En él Trotsky escribe que “*el goce pasivo de la Naturaleza será proscrito del arte*”. Probablemente al Che Guevara le haya llamado la atención porque allí se insinúa una crítica al realismo socialista —mayormente basado en el naturalismo del siglo XIX adoptado como norma universal— que él mismo había cuestionado con nombre y apellido en su ensayo “El socialismo y el hombre en Cuba”¹⁴⁸.

Por último, siempre dentro de la antología de Wright Mills, el Che reproduce tres fragmentos de *La revolución traicionada* centrados en las siguientes formulaciones de Trotsky:

- 1) Siendo una figura de segundo plano ante las masas y ante la revolución, Stalin se reveló como el jefe indiscutido de la burocracia;
- 2) Con un criterio marxista de clase, a la burocracia soviética debe definírsela de manera detallada, como “*la única capa social privilegiada y dominante*” en el régimen soviético (ya que asume costumbres burguesas sin contar con una burguesía nacional), marcando sus diferencias específicas con la burocracia en el fascismo y en las sociedades del capitalismo occidental;
- 3) El régimen social y político de la Unión Soviética constituye una fase intermedia entre el capitalismo y el socialismo, dentro de ese marco ¿cuál será el porvenir de la burocracia?, se pregunta Trotsky, respondiendo que a largo plazo entrará en contradicciones con la clase obrera soviética sobre cuyos hombros se apoya¹⁴⁹.

En estos tres casos de fragmentos de *La revolución traicionada*, extractados y reproducidos por el Che Guevara, no aparecen comentarios. Sólo los reproduce en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*. Dichos fragmentos pueden servir como índice y como pista para hacer observable las preocupaciones del Che, quien para esa época —por lo menos desde 1965, sino antes— ya venía elaborando una meditada y extensa reflexión sobre la sociedad soviética como tipo específico de sociedad híbrida y en transición que, según su óptica, estaba regresando al capitalismo¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Véase Ernesto Che Guevara: “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *El socialismo y el hombre nuevo* [Antología]. México, Siglo XXI, 1987.

¹⁴⁹ Cuando Trotsky realiza esta descripción de la burocracia soviética (en *La revolución traicionada*) y se pregunta por el porvenir de su régimen social y político formula un diagnóstico y una especie de vaticinio: “*la evolución de las contradicciones acumuladas puede conducir al socialismo o lanzar a la sociedad al capitalismo*”. Nada diferente a las opiniones del Che.

¹⁵⁰ Las referencias del Che Guevara a la caracterización de la Unión Soviética como sociedad híbrida entre el capitalismo y el socialismo pueden encontrarse en sus *Apuntes críticos a la economía soviética*. Allí emplea la formulación “*híbrido formado en la economía soviética*”. Obra citada. p.134; también escribe “*hibridación del sistema económico*”, siempre refiriéndose a la URSS. Obra citada. p.213; y sobre todo cuando expresa su balance general sobre las tendencias imperantes

Pero aunque el Che lee y extracta esas diversas obras de Trotsky de la antología de Wright Mills, en Bolivia su mayor atención está dedicada a leer, estudiar en detalle y extraer numerosos fragmentos y pasajes de los dos tomos de su *Historia de la revolución rusa*.

La edición de la *Historia de la revolución rusa* que lee, extracta y anota el Che Guevara en Bolivia (¿conseguida a través de Pombo?) sigue la traducción al castellano del dirigente español Andreu Nin (también asesinado por el stalinismo).

El Che la lee en una edición argentina que es la que se entonces se consigue en Bolivia. Había sido publicada en los años 1962 y 1963 por la editorial Tilcara (en la que se agregan a la edición española siete nuevos capítulos omitidos en aquella, traducidos por Jorge Enea Spilimbergo). Las dos portadas del libro —el primer tomo tiene 553 páginas y el segundo 764— llevaban ilustraciones del pintor argentino Ricardo Carpani¹⁵¹. Esa edición estaba prologada por el escritor argentino Jorge Abelardo Ramos (principal ensayista de la izquierda nacionalista argentina que, al final de su vida, terminó siendo embajador en México del populista neoliberal Carlos Saúl Menem). El Che no hace siquiera mención ni anota nada del prólogo de Ramos en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*.

El Che Guevara lee los dos tomos por separado, intercalando entre ambos la lectura de otros libros, como el del profesor soviético Rosental *Categorías del materialismo dialéctico* y el del intelectual boliviano Jorge Ovando *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*. Una vez que termina estos dos textos (haciendo el balance respectivo de cada uno), sigue otra vez con la *Historia de la revolución rusa*, leyendo entonces, estudiando y extractando su segundo volumen.

De esa extensa *Historia de la revolución rusa* de Trotsky el Che Guevara destaca largos párrafos y numerosos pasajes que están centrados principalmente en los siguientes núcleos conceptuales:

- 1) La ley del desarrollo desigual y combinado, clave en la concepción materialista de la historia;
- 2) La dualidad de poderes, que Trotsky define como un hecho revolucionario, no jurídico ni constitucional;
- 3) El juego de medidas moderadas y radicales, tensionado según la radicalidad del proyecto revolucionario;
- 4) La formulación teórica según la cual el materialismo dialéctico no tiene nada de común con el fatalismo;
- 5) El papel de Lenin y su personalidad destacada e “irremplazable” en la revolución (¿Quizás el Che tuviera en mente al extraer este pasaje el paralelo entre Lenin y Fidel, por un lado, como

en la URSS en 1965: “Las últimas revoluciones económicas de la URSS se asemejan a las que tomó Yugoslavia cuando eligió el camino que la llevaría a un **retorno gradual al capitalismo**. El tiempo dirá si es un accidente pasajero o entraña una definida corriente de retroceso. Todo parte de la errónea concepción de querer construir el socialismo con elementos del capitalismo sin cambiarles realmente la significación. Así se llega a un **sistema híbrido que arriba a un callejón sin salida** o de salida difícilmente perceptible que obliga a nuevas concesiones a las palancas económicas, es decir al retroceso”. Obra citada. p.125. En cuanto a Stalin, allí el Che identifica “el tremendo crimen histórico de Stalin: el haber despreciado la educación comunista e instituido el culto irrestricto a la autoridad”. Obra citada. p.214 (adviértase que Guevara no le cuestiona a Stalin “el culto a su personalidad”, como solía repetir Kruschev —dando por sentado que sin el individuo Stalin el sistema estaba perfecto—, sino “el culto a la autoridad”, típico de todo sistema burocrático).

¹⁵¹ Esa edición argentina empleada por el Che en Bolivia corrige y amplía la edición y traducción de Andreu Nin i Pérez, publicada por la editorial Cenit de Madrid en 1932.

principales líderes de la revolución rusa y la cubana y el de Trotsky y él mismo, en tanto sus principales compañeros y colaboradores radicales...¹⁵²);

- 6) La descripción de las posiciones “ortodoxas” de Plejanov contra la toma del poder;
- 7) La evaluación de la propia fuerza (subjetiva) como parte de un análisis de la correlación de fuerzas (objetiva);
- 8) La tesis de que la atmósfera de la revolución crea canales de transmisión ideológicos y culturales, incluso si el aparato de propaganda revolucionario es pequeño y débil;
- 9) La tesis política de que la prudencia revolucionaria es un freno, no un motor. Los insurgentes deben ser temerarios pero sin abandonar el análisis de las correlaciones de fuerzas;
- 10) La hipótesis “sociológica” e historiográfica según la cual en las revoluciones se produce una combinación de tareas debido al desarrollo combinado de las relaciones sociales internas a las formaciones sociales: de donde se deduce que se saltan etapas, por lo tanto el proletariado debe liberar a la nación oprimida (aquí el Che Guevara deja escapar un comentario propio, junto al párrafo reproducido en su cuaderno. Entonces Guevara escribe y comenta a Trotsky: “*Le falta decir que esto es propio del imperialismo; los obreros avanzados son incrustaciones de proletariado ocupados por una técnica foránea*”¹⁵³);

¹⁵² Este pasaje está centrado en el rol del sujeto —no sólo colectivo, como es habitual en el marxismo, sino también individual— en la revolución. Es decir en el papel de la personalidad en la concepción materialista de la historia, antiguo objeto de reflexión desde tiempos de Plejanov. Aunque el marxismo descrea de toda absolutización de las “grandes personalidades” y deposita sus esperanzas en las fuerzas sociales colectivas, sin embargo no desconoce que en determinadas coyunturas históricas el liderazgo puede jugar un papel de ningún modo prescindible. De eso se trata en el caso de Lenin, en la descripción de Trotsky. Ahora bien, toda analogía histórica es limitada y habitualmente unilateral. Sin embargo, no resulta secundario que la descripción de Trotsky sobre Lenin en su *Historia de la revolución rusa* sea tremendamente similar y parecida a la que ensaya el Che Guevara sobre Fidel Castro en “El socialismo y el hombre en Cuba”... Allí Guevara describe “*la personalidad magnética de Fidel*” y su relación con las masas, cuando escribe: “*Lo difícil de entender para quien no viva la experiencia de la Revolución es esa estrecha unidad dialéctica existente entre el individuo y la masa, donde ambos se interrelacionan y, a su vez la masa, como conjunto de individuos, se interrelacionan con los dirigentes*”.

Pero entre la situación de Trotsky y la del Che existe una diferencia notable. Cuando Trotsky escribe aquel texto sobre Lenin está exiliado, expulsado del partido y del país, reprimido, censurado, perseguido, insultado y calumniado, con el líder de la revolución ya fallecido. Cuando el Che lo escribe, lo hace desde la propia Cuba y como comandante de la revolución en pleno ejercicio del poder, con el líder de la revolución vivo, sin que nadie lo insulte, lo censure ni lo expulse sino con una admiración por él indiscutida en todo el abanico de la revolución cubana, incluyendo hasta sus mismos polemistas en el debate económico. Un matiz nada soslayable que no debería pasar desapercibido para cualquier lector honesto y desprejuiciado.

¹⁵³ Según el Che, la yuxtaposición —de “campesinos rudimentarios” y de “obreros avanzados”— que Trotsky deriva del desarrollo desigual y combinado en las naciones atrasadas “*es un producto propio del imperialismo*”. Como ya apuntamos, el Che aclara que a Trotsky “*le falta decir que los obreros avanzados son incrustaciones de proletariado ocupados por una técnica foránea*”. ¿Qué intenta enfatizar el Che con esta observación puntual que le agrega a la descripción de Trotsky? Creemos que lo que intenta hacer es complementar con la teoría del imperialismo la ley histórica del desarrollo desigual y combinado. Para el Che, esta última existe, no es un invento. Pero se produce y se vuelve observable a partir de la existencia de un sistema mundial del cual

- 11) El análisis político según el cual todas las burguesías son solidarias, incluidas aquellas de las naciones oprimidas: allí Trotsky analiza toda la gama de jerarquías de dependencias y el sistema de subordinaciones;
- 12) La evaluación de Trotsky sobre *El Estado y la Revolución* de Lenin, que caracteriza afirmando que no es un libro pedante; según Trotsky, el principal dirigente bolchevique, detrás del abanico de citas de los clásicos que allí reúne, está preparándose para el combate. Por eso la principal clave de este libro de Lenin sería la interpretación clasista sobre el Estado¹⁵⁴;
- 13) El llamado a comprender exactamente la relación entre insurrección y conspiración, lo que las opone y lo que las complementa. Según Trotsky la insurrección popular puede vencer aún sin necesidad de complot;
- 14) El análisis de Trotsky sobre el “momento” revolucionario, entendido como “la situación” (también analizadas en su momento por Lenin y Gramsci¹⁵⁵). En ese pasaje reproducido por el Che, Trotsky sugiere que habría que recordar que la insurrección, lo mismo que la guerra, es la prolongación de la política, solo que por otros medios;
- 15) Nuevamente largos párrafos y pasajes de Trotsky sobre la “situación” y el juego dialéctico de condiciones objetivas y subjetivas. Entre las primeras destaca: *“la incapacidad manifiesta para librar al país del atolladero, las clases dirigentes pierden fe en sí mismas, los viejos partidos se descomponen, librase una lucha encarnizada entre grupos y camarillas, todas las esperanzas se depositan en un milagro o en un taumaturgo. Aquí reside una de las premisas políticas de la insurrección, fundamental, pero pasiva”*. Entre las segundas Trotsky destaca lo más difícil de lograr, la construcción de un partido y una vanguardia, para que la insurrección sea exitosa. Entonces el Che Guevara acota y escribe una nueva observación al texto de Trotsky: *“En el primer párrafo hay una inconsecuencia teórica: como podrá surgir la incapacidad de que habla sino en el marco de una ruptura de la armonía entre relaciones de producción y fuerzas productivas que incluye, necesariamente, la clase antagonica y desarrollada”*.
- 16) El último párrafo extractado y reproducido de Trotsky hace referencia a la lucha de la socialdemocracia y todo el reformismo institucionalista contra el “blanquismo”, denominación bajo la cual, según el dirigente bolchevique y autor de la inmensa *Historia de la revolución rusa*, “se engloba la esencia revolucionaria del pensamiento marxista”.

es producto: el imperialismo. No habría entonces teoría del desarrollo desigual y combinado (Trotsky) sin teoría del capitalismo entendido como un sistema mundial en fase imperialista (Lenin). Durante el capitalismo contemporáneo, ambos procesos coexisten y se complementan, aunque el segundo engloba al primero como una de sus determinaciones inmanentes.

¹⁵⁴ Tiempo antes, estudiando el mismo libro que lee y comenta Trotsky, el Che Guevara había llegado a esta conclusión: *“Este libro es como una «Biblia» de bolsillo para los revolucionarios. La última y más importante obra teórica de Lenin donde aparece el revolucionario integral y ortodoxo. Algunas de las recetas marxistas no las pudo cumplir en su país. Y debió hacer concesiones que todavía hoy [1965. N.K.] pesan sobre la URSS; pero los tiempos no estaban para experimentos a largo plazo; había que dar de comer a un pueblo y organizar la defensa contra posibles ataques. Frente a la realidad de hoy, «El Estado y la Revolución» es la fuente teórico-práctica más clara y fecunda de la literatura marxista”*. Véase Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Obra citada. Anexo. p. 225.

¹⁵⁵ Véase V. I. Lenin: “La celebración del 1º de mayo por el proletariado revolucionario” [1913]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XIX. pp., 218-219; “La bancarrota de la II Internacional” [1915]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXI. p. 212 y Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. México, ERA, 2000. Tomo 5, Cuaderno 13, §“Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza”. pp. 32-40.

Al recorrer esta extensa enumeración de pasajes extractados y reproducidos por el Che en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*, puede advertirse que los intereses de Guevara no están limitados estrictamente al debate historiográfico sobre la revolución de octubre. Su mirada, obviamente, no es académica. Los temas son altamente variados, pero bajo su aparente dispersión y heterogeneidad poseen un orden, conforman un cuadro general. El Trotsky extractado por el Che piensa, habla y escribe sobre las sociedades capitalistas atrasadas, las naciones oprimidas y las burguesías subordinadas al imperialismo. O sea, sobre una revolución radical —anticapitalista y antiimperialista— realizada en la periferia del sistema mundial capitalista.

Al Che Guevara le interesa aprender qué sucedió en la Rusia bolchevique, pero sobre todo le llama la atención la mirada radical de Trotsky sobre el orden social, las relaciones sociales heterogéneas, su combinación y articulación dentro de una misma formación social atrasada subordinada al mercado mundial, el lugar de las tareas (agrarias, democráticas, nacionales y socialistas, entre otras), y el fluir dialéctico de las etapas del proceso revolucionario, el análisis y la evaluación de la situación y el juego de condiciones (entre las objetivas y las subjetivas, las nacionales y las internacionales), el papel de la subjetividad política y la conciencia organizada; la evaluación sobre las burguesías dependientes y subordinadas al imperialismo.

Y no es casual que todo ese universo de pensamientos teóricos, históricos y políticos, reproducidos en Bolivia se cierre con uno sintomático. Aquel donde Trotsky deja asentado y reconoce públicamente que el llamado “*blanquismo*” —insulto habitual esgrimido por las corrientes moderadas contra los radicales— constituye “*la esencia revolucionaria del pensamiento marxista*”, según sus mismas palabras. Si se reemplaza “blanquismo” por “foquismo” —insulto un poco más moderno, pero del mismo tenor y orientación, empleado en las polémicas y debates de América Latina contra la insurgencia y los marxistas radicales que intentan ir más allá de la lucha electoral o superar el horizonte estrictamente sindical— se obtiene la misma ecuación. Quizás por ello al Che le haya gustado y haya disfrutado tanto esa formulación política del dirigente bolchevique¹⁵⁶.

En términos generales, exceptuando aquellos pocos comentarios críticos marginales que el Che le agrega al análisis de Trotsky, podrá advertirse con facilidad que en la inmensa mayoría de párrafos y pasajes le llamaron la atención los mismos planteos que él venía haciendo y promoviendo a propósito de la revolución latinoamericana.

¿A qué conclusión llegó el Che luego de terminar de leer a Trotsky? ¿Cómo evaluó todo el libro, que le debe haber llevado un buen tiempo leer, estudiar y extraer ya que tiene más de 1.000 (mil) páginas en total (leídas y estudiadas no en una cómoda biblioteca ni en un mullido y suave sillón sino en medio de la selva y en los campamentos guerrilleros)?

La conclusión del Che sobre la *Historia de la revolución rusa* de Trotsky que figura en los *Cuadernos de lectura de Bolivia* es la siguiente: “*Es un libro apasionante pero del cual no se puede hacer una crítica pues está de por medio la calidad de actor que tiene el historiador. De todas maneras, arroja luz sobre toda una serie de hechos de la gran revolución que estaban enmascarados por el mito. Al mismo tiempo, hace afirmaciones aisladas cuya validez es total al día de hoy. En resumen, si hacemos abstracción de la personalidad del autor y nos remitimos al libro, este debe considerarse una fuente de primer orden para el estudio de la revolución rusa*”.

Si tomamos en cuenta que el “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” —muchas veces conocido como «el testamento político del Che»— es

¹⁵⁶ Que los aspirantes a seguidores, comentaristas y epígonos de la herencia de León Trotsky no deberían olvidar tan a menudo...

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

publicado en abril de 1967, ¿habrá tenido alguna influencia la lectura de esta obra? Justo era la época en que leía la *Historia de la revolución rusa...*

Fidel y el marxismo culturalista en su lucha por la conciencia

Máximo dirigente de la Revolución Cubana, Fidel Castro [1926-] es uno de los principales compañeros y amigos personales del Che desde jovencitos, cuando se conocieron en México siendo ambos muchachos. Su pensamiento, aunque está sintetizado en obras como *La historia me absolverá* y algunas otras, debe buscarse fundamentalmente en la obra práctica de la Revolución Cubana y en sus discursos. Si el Che Guevara es, además de un gran combatiente revolucionario, principalmente un escritor; Fidel, además de constituir uno de los dirigentes revolucionarios más significativos del Tercer Mundo, constituye un gran orador. El pensamiento teórico y político más íntimo de Fidel debe buscarse en sus intervenciones orales y discursos¹⁵⁷. No casualmente el Che, cuando en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* extracta y reproduce una idea central de Fidel, lo hace de uno de estos discursos (el correspondiente al 2 de febrero de 1967 en la Plaza de la Revolución de La Habana).

Tanto Fidel como el Che comparten una perspectiva común acerca del pensamiento revolucionario: una concepción eticista, culturalista y praxiológica del marxismo, donde los valores, la subjetividad, la voluntad, la educación, el patriotismo, la autoestima popular, la cultura y la conciencia socialista no son “reflejos” mecánicos y automáticos de la economía — que siempre marcharían con retraso, siguiendo paulatinamente el desarrollo lineal, evolutivo y ascendente de las fuerzas productivas— sino dimensiones fundamentales de la historia, la lucha de clases y la batalla por la hegemonía.

A diferencia del marxismo oficial en los países del Este europeo —de tonalidad fuertemente productivista y determinista—, en el pensamiento de Fidel Castro lo que predomina es una concepción del socialismo de inspiración humanista y ética. Es más que probable que su lectura latinoamericanista del marxismo, donde siempre se destaca en primer lugar el problema de los valores y la ética, se origine en la temprana inspiración ideológica aprendida de José Martí [1853-1895] y también de otros pensadores latinoamericanos que influyeron en su juventud universitaria, como es el caso, por ejemplo, de José Ingenieros [1877-1925] y su influyente prédica en defensa de “las fuerzas morales” y contra “el hombre mediocre”. El joven Fidel también recibe la influencia política de Antonio Guiteras [1906-1935] y Julio Antonio Mella [1903-1929], así como las enseñanzas teóricas de Raúl Roa [1907-1982].

No casualmente, en Bolivia el Che destaca en el discurso de Fidel el lugar otorgado por éste a “*la conciencia*”.

Como acotamos anteriormente Guevara escuchaba, desde Bolivia, los discursos de Fidel por radio. No es un dato menor, simple ni anecdótico. Poco tiempo antes de que Fidel

¹⁵⁷ Existen numerosas ediciones que reproducen sus discursos. Nosotros hemos tratado de sistematizar y periodizar —hasta 2006, antes de que deje la dirección del país y comience a elaborar sus “Reflexiones” por escrito— el hilo rojo de ese pensamiento subyacente a una masa enorme de discursos en nuestro *Fidel para principiantes* (editado en Buenos Aires, México, Nueva York y próximamente La Habana). Una obra que aunque contiene ilustraciones, iconografía y fotografías con fines pedagógicos, no es “para niños”. Allí proponemos algunas hipótesis de lectura sobre el pensamiento de Fidel y los diversos períodos del proceso histórico de su país que defienden el punto de vista de la corriente más radical de la Revolución Cubana.

pronunciara en La Habana el discurso del cual el Che extracta un fragmento en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*, Guevara se había entrevistado con Mario Monje (secretario general del PC boliviano, quien había llegado al campamento guerrillero del Che el 31 de diciembre de 1966). Entre el discurso de Fidel y la entrevista con Monje transcurren escasos dos días. El conflictivo encuentro con Monje sellará el rechazo al proyecto insurgente del Che por parte de la vieja dirección del PC boliviano —fiel a Moscú, a diferencia de numerosos cuadros comunistas jóvenes como los hermanos Inti y Coco Peredo, entre otros, que acompañaron lealmente y con valentía siempre a Guevara—. Inmediatamente después de sintetizar su disputa con Monje, el 2 de enero de 1967 Guevara anota en su *Diario de campaña* (el diario militar): “*La gente (Sánchez, Coco y Tania) salieron por la tarde cuando acababa el discurso de Fidel. Éste se refirió a nosotros en términos que nos obligan más aún, si cabe*”¹⁵⁸.

¿Qué era lo que expresó Fidel y que tanto impactó al Che en Bolivia? Lo que en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* Guevara extractó de Fidel es lo siguiente: “*Por eso, si nos preguntaran cual ha sido el efecto más importante de la revolución ¿cualquiera de las cosas que hemos enumerado anteriormente?, diríamos: No, la más extraordinaria consecuencia de esta revolución es la increíble conciencia revolucionaria que se ha desarrollado en el pueblo*”¹⁵⁹.

Que en plena campaña guerrillera Guevara continuara escuchando atentamente a Fidel —a miles de kilómetros de distancia— y lo incluyera en sus *Cuadernos* donde volcaba sus lecturas de teoría marxista implica que continuaba considerando a Fidel como ese mismo líder carismático que describe en “El socialismo y el hombre en Cuba”. No estaba enemistado ni había salido huyendo (como tantas veces se sugirió en biografías comerciales y otros textos igualmente “desinteresados” y “objetivos”). El Che seguía suscribiendo su carta de despedida a Fidel en todos sus puntos. Y lo que más rescataba de Fidel era el énfasis en “la conciencia revolucionaria”, núcleo central del hombre nuevo y la mujer nueva, corazón del Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF) y de la planificación, eje articulador de la política de estímulos morales. La conciencia, terreno de disputa y espacio de construcción de hegemonía socialista y comunista. Última fortaleza del sistema mercantil capitalista, incluso durante la transición al socialismo. Allí estaba (y sigue estando hoy en día) la clave.

Por eso el Che se detiene en ese pasaje preciso del discurso de Fidel y lo reproduce como material teórico, ubicándolo en el mismo nivel y rango de estudio que los libros de sociología de Wright Mills, los de historiografía de Trotsky o los de filosofía de Lukács (podría, si hubiera querido, haberlo reproducido en su diario político y de campaña militar, pero lo reproduce en su diario de estudios y materiales teóricos; tal era la importancia que le otorgaba a esa formulación de Fidel). Un punto central que un oyente distraído de ese discurso quizás hubiera pasado rápidamente por alto, pero en cambio el Che sabe perfectamente que allí reside el corazón del marxismo que hizo triunfar a la Revolución Cubana. Una lectura del marxismo en clave culturalista en la cual la ética y la conciencia son “las palancas fundamentales” o, para expresarlo de manera un tanto provocativa, las fuerzas morales y la construcción de una nueva conciencia revolucionaria constituyen las principales fuerzas productivas de la historia latinoamericana.

Por eso, casi medio año después de haber reproducido aquel pasaje de un discurso de Fidel en sus cuadernos teóricos, en su *Diario de Bolivia* (el de campaña militar), cuando se

¹⁵⁸ Véase Ernesto Che Guevara: *Diario en Bolivia* [Diario militar de campaña]. En *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p. 479.

¹⁵⁹ En sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* el Che agrega la siguiente referencia a ese párrafo por él reproducido de puño y letra: “Fidel Castro, discurso del 2 de enero de 1967, Plaza de la Revolución”.

conmemoraba el 26 de julio, fecha emblemática del asalto al cuartel Moncada, Guevara escribe: “*Por la noche di una pequeña charla sobre el significado del 26 de Julio; **rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios**. Fidel le dio su pequeña mención a Bolivia*”¹⁶⁰. Análisis reflexivo pequeño, de gesto mínimo y sin grandilocuencia, pero extremadamente significativo porque sintetiza de modo inigualable el punto de vista del Che sobre Fidel, sobre la Revolución Cubana y sobre el marxismo entendido desde Nuestra América. Contra la dominación del sistema capitalista, contra las clases explotadoras, pero a contramano de los dogmas paralizantes que en nombre de la “ortodoxia” seudomarxista llamaban (y continúan convocando en la actualidad) a no hacer nada y cruzarse de brazos.

¿Es casual entonces que el Che Guevara, compenetrado mentalmente en la polémica con la dirección tradicional el PC boliviano, destacara el tema de la conciencia al escuchar el discurso de Fidel? Creemos que no. Aunque no podemos conocer de manera precisa qué pasaba por su mente, sí podemos imaginarnos su profunda molestia por las vacilaciones y dilaciones de la vieja dirección stalinista de Bolivia para encarar (o al menos acompañar) la lucha y de qué modo esa falta de compromiso revolucionario contrastaba con la apelación de Fidel a la conciencia...

¹⁶⁰ Véase Ernesto Che Guevara: *Diario en Bolivia* [Diario militar de campaña]. En *Obras escogidas*. Obra citada.

El enigma de Bolivia y la cuestión nacional inconclusa de Nuestra América

Que el marxismo del Che posee una tonalidad latinoamericanista, ácidamente crítica del eurocentrismo, está hoy fuera de toda discusión. Algunos para alabarlo y defenderlo, otros para insultarlo o cuestionarlo, todo el mundo acepta y reconoce esa perspectiva indisimulada que adquieren sus escritos, sus preocupaciones, sus reflexiones y su práctica política. Aunque partidario de la Revolución mundial y promotor de la insurgencia en todo el Tercer Mundo — de allí la consigna “*crear dos, tres, muchos Vietnam*”—, el eje principal de reflexión del Che Guevara está centrado en Nuestra América de José Martí y en la Patria Grande de Simón Bolívar, es decir, en los países y sociedades capitalistas subdesarrolladas, dependientes, semicoloniales y subordinadas al imperialismo que conforman América Latina. Es justamente en este continente donde se ubica el último país que lo vio combatir y caer con dignidad, Bolivia.

Sabido es que mucho tiempo antes de elegir a Bolivia como el primer terreno donde comenzaría la lucha en el sur de América y desde donde —en un estadio hipotético posterior de la guerra de liberación— partirían columnas guerrilleras que se abrirían de la “nave madre” hasta abarcar un proceso de lucha antiimperialista en todo el cono sur, el joven Ernesto Guevara había conocido aquel país apenas terminada la revolución de 1952. Por entonces, siendo todavía un jovencito itinerante, vivenció de primera mano el tratamiento que esa “revolución nacional” —siete años anterior a la cubana— ofrecía a los pueblos originarios. El Che la denominó irónicamente en sus primeras notas de viaje “*la revolución del DDT*”¹⁶¹ porque los funcionarios estatales del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fumigaban a los indígenas “para garantizar que no fueran portadores de ninguna enfermedad”. Eso le provocó ya desde muy joven una indignación tremenda.

Muchos años después, habiendo tejido lazos con distintos destacamentos y movimientos revolucionarios bolivianos (muchas veces enfrentados y peleados entre sí), el Che decide encabezar una experiencia guerrillera destinada en sus planes originarios a abrir todo un frente de lucha en el cono sur (es decir, no quedarse sólo y aislado en Bolivia y menos que nada encerrado a morir como un triste mártir suicida en zonas despobladas —como muchos de sus críticos erróneamente lo acusaron— sino avanzar con la insurgencia hacia los distintos países del cono sur incluyendo su Argentina natal a la que unos años antes había enviado a combatir a su compatriota argentino Jorge Ricardo Masetti [1929-1963]).

Contrariamente a esa imagen caricaturesca y ridiculizadora, que dibuja un Guevara completamente desinformado, “paracaidista” (que cae del cielo sin conocer el terreno) y casi suicida, que pretende llegar de improviso a un país que no conoce en lo más mínimo, el Che era un conocedor en profundidad de América Latina. Lejos de todo eurocentrismo y poniendo en ejercicio ese conocimiento empírico y vivencial acumulado, Guevara se propuso precisamente profundizar en la historia boliviana, indagar en el conocimiento de la conformación de su formación económico social, en el desarrollo de sus múltiples opresiones entrecruzadas y combinadas —las clasistas, las nacionales, las culturales y étnicas—. Para ello seleccionó en sus libretas una extensa serie de libros sobre esta problemática, axial en la

¹⁶¹ El DDT es un insecticida.

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

historia de Nuestra América. Puede corroborarse ese tipo de preocupaciones específicas recorriendo brevemente algunos de los títulos de libros que figuraban en su lista de lectura:

Margarita Alexander Marx: *Nuestros banqueros en Bolivia* (octubre 1966)

Descripción de Bolivia. La Paz 1946 (octubre 1966)

Fombona: *El pensamiento vivo de Bolívar* (octubre 1966)

Boleslao Lewin: *Tupac Amaru, el rebelde* (octubre 1966)

Alberto Gutierrez: *La guerra de 1879* (octubre 1966)

Luis Leigue Castedo: *El Iténez salvaje La Paz* (octubre 1966)

Alejandro Lipschutz: *El indoamericanismo y el problema social en las Américas* (octubre 1966)

A.D'Orbigny: *El hombre americano* (octubre de 1966)

OIT (Ginebra 1953): *Informe de la misión conjunta de las Naciones Unidas y organismos especializados para el estudio de las poblaciones indígenas andinas* (octubre 1966)

Jorge Pando Gutiérrez: *Monografía estadística de la población indígena de Bolivia* (octubre 1966)

Luis Peñalosa: *Historia económica de Bolivia* (octubre 1966 y vuelve a aparecer anota en mayo de 1967)

Luis Peñalosa: *Historia económica de Bolivia II* (julio de 1967)

Fernando Ramírez Velarde: *Socavones de angustia* (octubre 1966 y vuelve a aparecer en marzo de 1967)

Petróleo en Bolivia (s/autor) (octubre 1966)

El cuento boliviano (selección) (noviembre 1966)

Bartolomé Mitre: *La guerra de las republiquetas* (noviembre 1966)

Julio Lucas Jaime: *La villa imperial de Potosí* (noviembre 1966)

Mario Rolón: *Política y partidos en Bolivia* (noviembre 1966)

M.L.Valda de Freire: *Costumbres y curiosidades de los aymaras* (abril de 1967)

Gualberto Pedrazas J.: *Idioma nativo y analfabetismo* (abril de 1967)

Luis Peñalosa: *Historia económica de Bolivia*. Tomo I (mayo de 1967) y Tomo II (julio de 1967)

De ese ambicioso plan de estudio y lectura (en la vida real sólo posible de ser realizado a lo largo de varios años y más si se pretende leer todo eso en medio de una guerra), destinado con precisión al “análisis concreto de la situación concreta”, en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* el Che dejó registro de la lectura y estudio de una obra en particular cuyo título resumía gran parte de sus preocupaciones: *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*, escrita por Jorge Alejandro Ovando Sanz¹⁶².

¿Quién es este autor elegido por el Che para indagar en ese problema crucial?

Jorge Alejandro Ovando Sanz [¿ - ?] es un ensayista boliviano, integrante del Partido Comunista de Bolivia.

El libro de Ovando constituye una tesis presentada al Certamen Anual de Ciencias Políticas y Sociales, convocado el 10 de abril de 1959 por la Municipalidad de Cochabamba. El haber obtenido el primer lugar en ese concurso, le permite a Ovando —quien lo presenta bajo el seudónimo de Oyam Ité Pachá— publicar su escrito. Su edición no es comercial. Tal es así que Antonio Terán Caveró, funcionario en jefe del Departamento de Cultura de dicha Municipalidad, prologa la edición. Según declaraciones del autor a la prensa de Cochabamba, incluidas en el volumen, Ovando declara haber estudiado la problemática de su ensayo durante 17 años. La redacción de su tesis le habría insumido tres años.

Dejando atrás aquel primer ensayo —más de una década después del asesinato del Che—, Ovando Sanz publica *Indigenismo* (La Paz, Librería Editorial Juventud, 1979); *Historia económica de Bolivia*. (La Paz, Editorial Juventud, 1981), *Mi guerrita del Chaco* (La Paz, Roalva, 1981); *El Tributo indígena en las finanzas bolivianas del siglo XIX* (La Paz, Universidad Boliviana, 1985. 565 p.); *La Ley agraria fundamental y el luminoso destino de los pueblos indígenas* (La Paz, Universidad Mayor de los Andes, 1988) y *Terminar cien años de ignominia colonial: el tratado de 1904* (La Paz, Universidad Mayor de los Andes, 1989); todos textos donde mantiene las tesis fundamentales de su ensayo juvenil.

Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia, un inmenso trabajo de 470 páginas, traza el plano de la complejidad étnica y cultural de Bolivia, sociedad concebida por el autor como un Estado multinacional, donde simultáneamente se presenta la sumisión del país al imperialismo (principalmente el norteamericano) y el dominio social interno de la “nación boliviana” (étnicamente “blanca”) sobre el conjunto de pueblos originarios, sus nacionalidades, sus comunidades y sus grupos étnicos (aproximadamente 34, sometidos a los blancos y mestizos).

En las tesis de *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia* conviven interpretaciones originales del autor con la repetición de lugares comunes presentes en la historiografía stalinista del período. A lo largo del libro, y en la bibliografía, el autor cita en numerosas oportunidades manuales de la Academia de Ciencias de la URSS, textos de Stalin, declaraciones del Partido Comunista de la URSS y del Partido Comunista de Bolivia. También aparecen citas de Mao Tse Tung (hay que recordar que en esos años —cuando el autor redacta su tesis— el PC chino todavía no había roto con los soviéticos).

Entre las interpretaciones originales de Ovando merecen destacarse las hipótesis sobre la amalgama, coexistencia, jerarquía y dominación de nacionalidades al interior del Estado-nación boliviano, surgido posteriormente a la colonia española. En ese plano el autor aborda Bolivia desde un ángulo plurinacional y multicultural (concepción expresada por Ovando mucho antes de que se pusiera de moda el multiculturalismo como filosofía académica de

¹⁶² Véase Jorge Alejandro Ovando Sanz: *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*. Cochabamba [Bolivia], Editorial Canelas, 1962. Muchos años después, esta misma obra fue reeditada aunque en forma reducida prácticamente a la mitad. La Paz, Juventud, 1984. 283 pp. (la primera edición tenía 470 páginas).

nuestros días y sugiriendo algunas líneas teóricas e hipótesis que luego se generalizarán en la obra de pensadores originales como René Zavaleta Mercado¹⁶³, entre otros). No casualmente, algunas de estas aproximaciones volverán a aparecer décadas después —por vías, citas, referencias y argumentaciones distintas a las de Ovando— en movimientos de resistencia indígena, tanto en Bolivia, como en Ecuador o en México.

Por contraposición con esas hipótesis sugerentes y seductoras que sobrevivieron a lo largo del tiempo, entre los lugares comunes de su libro que se llevó el viento se encuentra el invento —no de Ovando, sino de todo el stalinismo latinoamericano— de un supuesto “feudalismo continental”. Para no dejar lugar a dudas, Ovando sostiene en su prólogo que “*El desarrollo del feudalismo boliviano, de la formación de la gran propiedad terrateniente (masivo a partir de 1880 solamente) y del capitalismo en la agricultura (más reciente aún) fueron procesos ligados a la opresión de los usurpadores bolivianos sobre los pueblos indígenas y sobre el pueblo boliviano mismo*”. Es decir que, para el autor, antes de 1880, las principales relaciones sociales de Bolivia eran... ¡feudales!

Veinte años después de su primer ensayo, en 1981 (con el Che ya muerto), Ovando Sanz seguía defendiendo la tesis del “feudalismo boliviano”, desde la colonia hasta 1880. En el mencionado libro, *Historia económica de Bolivia*, sostenía: “*Otro elemento de juicio que permite distinguir la supervivencia del tributo [indígena] surge del análisis de la ley de 15 de agosto de 1880 que estableció el impuesto predial rústico y urbano [...]. Si hipotéticamente el proceso de división de tierras de comunidad hubiese quedado simplemente en la operación de división, se habría creado en Bolivia un tipo de economía agraria suficientemente libre capaz de proporcionar al Estado fuertes recursos por la vía del impuesto predial rústico. Pero la subsiguiente e inmediata usurpación de las tierras indígenas y su concentración en manos de latifundistas blancos determinó la ampliación y consolidación de un régimen feudal que empeoró la situación de los campesinos indígenas, condenados a la condición de colonos*”¹⁶⁴.

De semejante tesis sobre el “feudalismo”, Ovando infiere en *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia* que las tareas sociales de la futura revolución de su país deberían ser —todavía en 1960...— “antifeudales” y “antiimperialistas”. Nada distinto a lo que promovía en Argentina el principal dirigente del PC Victorio Codovilla o la mayoría de los PC latinoamericanos de por entonces¹⁶⁵. Dividiendo la revolución por etapas —como planteaba Stalin— Ovando Sanz sostiene que la primera etapa de la revolución boliviana será “democrática, de liberación nacional”, mientras que recién la segunda será “socialista”.

De esta conjunción y superposición de hipótesis originales propias y lugares comunes habituales (tomados prestados de la bibliografía stalinista por entonces al uso), Ovando extrae una conclusión taxativa y provocadora: “*La Reforma Agraria de 1953 no fue nada más que una medida de carácter político destinada a evitar una verdadera reforma agraria en Bolivia [...]. La Reforma*

¹⁶³ Véase por ejemplo René Zavaleta Mercado: *Clases sociales y conocimiento*. La Paz-Cochabamba, Editorial “Los amigos del libro”, 1988. Colección Obras Completas. pp. 60 y 73. En esos pasajes Zavaleta —sociólogo y ex director de FLACSO, de gran prestigio académico e intelectual— menciona y cita a Ovando como expresión de nuevos intereses sociológicos en Bolivia referidos a la “cuestión nacional”. Dicho sea de paso, es una verdadera lástima que un pensador tan sugerente y riguroso como Zavaleta, cuando se trata de reflexionar sobre Bolivia, sus clases y sus movimientos sociales, sea tan apresurado y precipitado a la hora de evaluar la insurgencia del Che Guevara. Véase *Clases sociales y conocimiento*. Obra citada. p. 66.

¹⁶⁴ Véase J. Ovando Sanz: *Historia económica de Bolivia*. Obra Citada. p.251.

¹⁶⁵ Una de las pocas excepciones fue el caso del historiador Caio Prado Junior del PC brasilero, quien tuvo una lectura distinta de la tesis tradicional del “feudalismo” latinoamericano. Véase Caio Prado Junior y Florestan Fernandes: *Clásicos sobre a revolução brasileira*. São Paulo, Expressão popular, 2002. pp.25-54.

Agraria en sus resultados generales, prácticos, ha sido una medida pro-imperialista, pro-norteamericana, antes que favorable a los propios campesinos". Allí se inscribe su singular interpretación de la revolución boliviana de 1952. En su libro Ovando Sanz se muestra extremadamente crítico con las medidas agrarias que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) aplicó luego de la revolución popular del 9 de abril de 1952.

A pesar de su voluminoso libro *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia* Ovando Sanz no tuvo una influencia importante en el debate posterior de la izquierda boliviana o sudamericana. Ni en su propia corriente ni en las opuestas (aunque algunas pocas de las opuestas lo citaron).

Por ejemplo, uno de los intelectuales trotskistas históricos de Bolivia, el dirigente del POR (Partido Obrero Revolucionario) Guillermo Lora [1921-2009], autor de las célebres Tesis de Pulacayo (1946) de la Federación de Trabajadores Mineros de Bolivia, crítico tanto de la tradición del PC boliviano en la que se inscribe Ovando Sanz como de todo el indigenismo — incluido el marxismo indigenista—, ni siquiera lo menciona, aunque sea para criticarlo, en su libro sobre las naciones originarias de Bolivia publicado en ocasión de los 500 años de la llegada de Colón a nuestro continente. Aunque Ovando Sanz no haya sido un gran teórico de renombre, llama la atención esa ausencia si tomamos en cuenta que Lora coincide plenamente con la tesis central de Ovando al caracterizar al Estado boliviano como “*un Estado opresor de las nacionalidades aymara, quechua, tupi-guaraníes, etc.*”¹⁶⁶.

Quien en su época sí prestó atención detallada a las tesis de Ovando Sanz fue el ensayista argentino de la izquierda nacional Jorge Abelardo Ramos [1921-1991]. Aunque Ramos tenía un origen trotskista, fue inclinándose a lo largo de su prolongada trayectoria política, cada vez más, hacia el nacionalismo peronista hasta culminar siendo un nacionalista a secas¹⁶⁷.

En su ensayo “Bolivarismo y marxismo” Ramos se detiene en el análisis de la obra y las tesis de Ovando Sanz¹⁶⁸.

Si en el prólogo de su libro Ovando Sanz reconocía explícitamente que “*en nuestro trabajo se cita con demasiada frecuencia a Stalin. Es necesario tomar en consideración que tal cosa no ha sido hecha con una intención predeterminada, sino sencillamente porque no teníamos a nuestra disposición otros textos de los clásicos marxistas acerca del problema nacional y colonial*”, eso no le molesta a Ramos en lo más mínimo. Porque este último, a pesar de declararse trotskista y de haber publicado gran cantidad de libros de Trotsky (incluyendo la edición de *Historia de la revolución rusa* que Guevara lee en Bolivia), no tiene empacho en afirmar, con entusiasmo, que “*El artículo de Stalin [se trata de *El marxismo y el problema nacional y colonial*. N.K.] es el mejor que ha salido de su pluma*”.

La discrepancia de Ramos con Ovando no pasa entonces por Stalin. Lo que en su interpretación más le molesta a Ramos es que el boliviano plantee que su país constituye un Estado opresor de las nacionalidades originarias de los pueblos indígenas. En el ejemplar del libro de Ovando subrayado de puño y letra por Ramos —hoy se encuentra en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, donado por su hijo— encontramos que el historiador argentino

¹⁶⁶ Véase Guillermo Lora: *Liberación de las naciones oprimidas. 500 años de opresión ¡Basta!* La Paz, La Colmena, 1992.

¹⁶⁷ Para una reconstrucción más detallada de la producción intelectual de Ramos véase nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Particularmente el capítulo: “Jorge Abelardo Ramos, la pedagogía «nacional»”. pp.225-243.

¹⁶⁸ Véase J.A.Ramos: “Bolivarismo y marxismo”. Originariamente publicado en *Historia de la nación latinoamericana* [1968], incorporado luego a *El marxismo de Indias*. Barcelona, Planeta, 1973. pp.204-296.

remarca una y otra vez aquellos pasajes donde el boliviano discute la conformación nacional de Bolivia. También subraya aquellos tramos en los cuales Ovando impugna la tesis —compartida por Ramos— del boliviano Ñuflo Chávez, donde este último defiende “*la Teoría del Estado Nacional Latinoamericano*”¹⁶⁹.

Luego, en sus críticas, Ramos afirma: “*Un teórico del stalinismo boliviano, Jorge Obando [sic] [en su libro Ramos lo escribe siempre con “b” y no con “v”. N.K.], realizó un recuento de la estructura «nacional» de Bolivia y descubrió que esta república era un «Estado multinacional». La «nacionalidad boliviana dominante» oprimía a 34 nacionalidades, tribus y esquiras etnográficas «subyugadas» por aquella». Justamente lo que más le interesó al Che Guevara al leer el libro de Ovando, es decir, la tesis sobre el carácter plurinacional de la sociedad boliviana, es lo que más indigna a Abelardo Ramos. Pero Ramos no se detiene allí. Enojado e irritado por las tesis del libro que critica, agrega: “[Ovando] exige que las lenguas quechua y aymará (que ni en los tiempos de mayor esplendor del imperio incaico, ni mucho menos ahora, contaron con una escritura) sean elevadas a la categoría de lenguas nacionales de los bolivianos que las hablan todavía, a la par del castellano”.*

Este exótico historiador nacionalista, que tenía el raro hábito de decorar con citas de Trotsky sus apologías del general Julio Argentino Roca (exterminador de varios pueblos originarios en Argentina) y de otros militares genocidas del mismo calibre, remata su análisis del libro de Ovando Sanz afirmando: “*Ahora bien, si como Engels dice «la conquista española cortó en redondo la evolución» del incario, este hecho histórico, dejando a un lado los aspectos morales de la cuestión, sólo puede ser compensado por la elevación del indio campesino a la civilización moderna y a la cultura occidental, por medio de la lengua española*”. Al leer esto no podemos sentir menos que vergüenza ajena...

Hacemos referencia al curioso análisis que Abelardo Ramos aplica al texto de Ovando Sanz leído por el Che solamente para ilustrar una de las no abundantes repercusiones que ese libro alcanzó dentro de la intelectualidad del cono sur y de América Latina en su conjunto.

Quien sí se ocupó de Ovando y su libro en su propio país, algunos años después del Che, fue uno de los principales ideólogos del indianismo: Fausto Reinaga [1906-¿?].

Este intelectual boliviano se forma en su juventud en el socialismo y el marxismo, incluso viaja a la Unión Soviética. Pero se va desencantando del marxismo y se acerca rápidamente al nacionalismo populista del MNR; estación ideológica transitoria pues en su exilio argentino conoce personalmente a Víctor Paz Estensoro, de quien termina teniendo la peor opinión (escribe un virulento folleto en su contra). Paulatinamente Fausto Reinaga va radicalizando sus críticas tanto al liberalismo como al nacionalismo del MNR y al mismo tiempo al Partido Comunista Boliviano hasta terminar fundando un Partido Indio de Bolivia (PIB). Tratando de fundamentar esa organización, escribe su principal y más extensa obra: *La revolución india*¹⁷⁰.

En ella, a pesar de indignarse por la (inocultable) traición del PC boliviano al Che Guevara, Reinaga arremete contra todo el marxismo en general, incluyendo en sus insultos y reproches a la Revolución Cubana, la insurgencia y las distintas corrientes de la izquierda boliviana. En esa andanada de insultos, donde lo que sobresale no es el rigor sino la indignación contra el blanco-mestizo, expresada con una prosa encendida y donde afloran muchos lugares comunes del populismo, resignificados ahora desde el ángulo indianista, Reinaga hace referencia a la investigación de Ovando *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*¹⁷¹.

¹⁶⁹ Véase Ovando Sanz: *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*. Obra Citada. pp.385 y ss.

¹⁷⁰ Véase Fausto Reinaga: *La revolución india* [1970]. La Paz, Fundación Fausto Reinaga, 2001.

¹⁷¹ Véase Fausto Reinaga: *La revolución india*. Obra citada. pp.51, 164, 458 y 467.

Lo que Reinaga le reprocha a Ovando es, paradójicamente, no limitarse a la cuestión de la clase —como haría el marxismo economista tradicional— y hablar en su libro de “nacionalidades indígenas”. Reinaga culmina su crítica al libro de Ovando afirmando: “¿En qué quedamos? El indio es, «clase campesina» o «nacionalidades indígenas»”?¹⁷².

Que a pesar de las citas infaltables de Stalin y de la trillada e insostenible tesis del supuesto “feudalismo”, Ovando haya podido superar el esquematismo economicista y reflexionar sobre las nacionalidades indígenas del Estado plurinacional y multicultural de Bolivia es un mérito. Fue justo esa parte de la investigación la que más le gustó al Che Guevara (a pesar de la mirada crítica que éste ejerce sobre el libro de Ovando).

Resulta por eso escasamente comprensible que un ensayista académico tan erudito como Álvaro García Linera (actual vicepresidente de Bolivia), a la hora de historiar las grandes “concepciones del mundo” operantes en Bolivia, cuando hace referencia a esa etapa del marxismo boliviano se despache liviana y alegremente caracterizándolo como “*marxismo primitivo*”¹⁷³. Una diatriba seductora pero superficial, sesgada, esquemática y simplificadora, ya que en dicho ensayo —el de Ovando— conviven, sí, núcleos tradicionales (como el etapismo y la tesis indemostrable del “feudalismo”) con otras dimensiones inesperadas y originales, que sólo varias décadas después harán suyas los partidarios de la posmodernidad, el autonomismo y el multiculturalismo académico.

¿Por qué la temática tratada en ese libro le interesaba al Che? Por varias razones que podríamos enumerar del siguiente modo:

- a) El Che desarrolla a lo largo de toda su producción marxista una mirada crítica del eurocentrismo, tanto en su lectura de los clásicos —hay que recordar su crítica a Marx por su incomprensión de Bolívar y a Engels por el tema de las razas— como en sus polémicas con la ideología imperante en la URSS, condensadas en sus *Apuntes críticos a la economía política*;
- b) Guevara prolonga su cuestionamiento al eurocentrismo también hacia el etapismo que lo lleva implícito (lectura errónea que creía que lo que había sucedido en Europa occidental debía suceder luego en todo el mundo (“*De te fabula narratur*” [la fábula habla de ti] había sentenciado Marx en uno de los prólogos a *El Capital*, dando pie a ese tipo de análisis);
- c) En el planteo del Che sobre el carácter socialista de la revolución latinoamericana y su rescate de la herencia de Mariátegui hay una reflexión subyacente, a veces, explícita, otras, sobre el carácter inacabado y abierto de la nación latinoamericana, el proyecto bolivariano inconcluso de “la Patria Grande”;
- d) El terreno de lucha principal que sugiere el Che abarca todo el Tercer Mundo (desde Vietnam y el Congo hasta Bolivia y toda América Latina), donde los problemas de la dependencia económica y el subdesarrollo se entrecruzan con los problemas nacionales, coloniales, culturales y la dominación de clase;
- e) El Che denuncia el “intercambio desigual” ya no sólo en el comercio de los países semicoloniales con los países imperialistas sino también entre el Tercer Mundo, la URSS y China.

¹⁷² Obra citada. p. 164.

¹⁷³ Véase Álvaro García Linera: “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo”. En *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano* N°3, Buenos Aires, CLACSO, diciembre de 2007. También publicado en *Revista Pensamiento Propio* N°2, La Paz, Bolivia, junio de 2008. pp. 13-24.

De todos estos análisis y tesis se infiere que una de las preocupaciones centrales que recorren todo el pensamiento político del Che gira en torno al siguiente interrogante: ¿Cómo se entronca el marxismo —en tanto teoría y política— con el Tercer Mundo, el mundo subdesarrollado, dependiente y periférico y su problema nacional inconcluso?

Al interior de ese Tercer Mundo, como terreno privilegiado de confrontación antiimperialista y anticapitalista, se encuentra el caso específico de Bolivia.

Allí se inscribe su interés enfocado en la lectura de esta obra *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia* de Ovando. En esa preocupación del Che volvemos a chocarnos con esta inquietud y este esfuerzo permanente por abordar la teoría marxista desde las coordenadas de las periferias y el Tercer Mundo. El problema general entonces gira en torno al eurocentrismo, a la revolución en los países dependientes, semicoloniales, subdesarrollados y periféricos y al problema nacional inconcluso.

El abordaje específico atañe, en el caso de Bolivia, a un problema “extra”. A la dominación imperialista y la dependencia sobre la nación oprimida se agrega el colonialismo interno y la dominación sobre los pueblos originarios y la imposición de la nación “blanca” sobre otras comunidades y nacionalidades. ¿Será quizás por eso que los cinco comunicados del Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Bolivia redactados por el Che no terminaban con su tradicional consigna política “Patria o muerte” que había aprendido en Cuba? ¿Cómo habría que pensar la “patria” —si no es la Patria Grande— en una sociedad con semejante ordenamiento y combinación de dominaciones, no sólo imperialistas sino también de las nacionalidades internas?

No sabemos fehacientemente cómo llegó a las manos del Che el texto de Ovando. Quizás, su lectura fue sugerida por algunos de sus compañeros en la guerrilla del ELN provenientes del PC boliviano (aquellos que, desoyendo al esquivo secretario Mario Monje, lo apoyaron decididamente hasta el final). Nunca lo sabremos. Pero lo cierto es que la temática central del libro entraba de lleno dentro del arco de intereses del Che, preocupado sobremanera por aprender en serio y a fondo todo lo que pudiera sobre la historia, la idiosincrasia y la cultura de los pueblos que habitan Bolivia.

¿Qué subrayó el Che Guevara en el libro de Ovando Sanz? ¿Qué fue lo que más le interesó?

En sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* el Che destaca del libro de Ovando dos ideas principales:

En primer lugar que todos los terratenientes y propietarios ricos están ligados en la explotación común de los pueblos indígenas y las clases sociales desposeídas. Esta tesis, seguramente fue compartida por el Che, quien habitualmente se incomodaba cuando le proponían diferenciar “explotadores malos” de “explotadores buenos”...

En segundo lugar, destacó y reprodujo las limitaciones insalvables en la Reforma Agraria de 1952 que encuentra el autor ya que más de una década después los propietarios agrarios ricos siguen siendo los mismos de antes. Esta segunda tesis también seguramente la compartió el Che, pero le exigió al autor mayor demostración empírica, la utilización de estadísticas, etc.

Por último, subrayó la insistencia de Ovando en el carácter feudal de semejante explotación. Es más que probable que el Che rechazara esta tesis.

Como punto de llegada de todo lo anterior, su evaluación general del texto es la siguiente: “*Libro monocorde, con una tesis interesante sobre el tratamiento de Bolivia como Estado multinacional y el* [incomprensible la escritura de esta palabra.... quizás diga “¿y el resto?” N.K.], *aquí expresa de que la Reforma Agraria boliviana es un mito, cosa que habría que investigar más a fondo y*

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

estadísticamente. Se pudo haber hecho un folleto de 50 pgs. pero el autor nos obsequia con 450, desilvanadas, repetidas y con profusión de citas”.

Che Guevara: ¿Mártir suicida o militante revolucionario?

En infinidad de biografías comerciales y en ensayos escritos a las apuradas —cuya fama dura un par de meses, lo que dura la campaña comercial y propagandística de la editorial que los financia— se ha retratado a Ernesto Guevara como un suicida. Un inútil con ideas simpáticas pero que no sabe nada de política. Un tipo solo, aislado, derrotado, sin perspectiva de futuro, abandonado por todo el mundo, por su familia y por su corriente política, una *mélange* sui generis de poeta maldito del siglo XIX, kamikaze de la segunda guerra mundial y héroe fracasado de la caballería medieval que busca la muerte como salvación metafísica frente a una modernidad —capitalista, obviamente— que no comprende y a la que no puede adaptarse. Nada más lejos de la realidad profana en que combatió, vivió y murió el Che.

Si el Che “se fue a morir a Bolivia como un mártir cristiano” (sufriendo mucho, dicho sea de paso, para redimir a los pecadores marxistas y a los sumisos indiecitos que no entienden de civilización...), ¿por qué escribe un plan para investigar en el futuro? La misma idea de “plan”, donde se asientan líneas posibles para **futuras** reflexiones, lecturas, investigaciones y escrituras, ¿no presupone que su autor estaba escribiendo con la mirada puesta **en el futuro**? ¿Qué suicida elabora pautas para continuar desarrollando **en el futuro**, cuando se supone que ya no hay futuro por delante, excepto la inmensidad inconmensurable del tiempo? No sólo aquí pero también en este punto hacen agua las biografías mal intencionadas que dibujan artificialmente la imagen de un Che derrotado, cansado de vivir y de luchar, caminando mustio y triste hacia un resignado martirologio. Guevara en Bolivia no sólo tenía ganas de seguir viviendo y luchando. También tenía ganas y voluntad de seguir leyendo y pensando, escribiendo y reflexionando. Y así lo deja por escrito. Por eso traza un mapa teórico para futuras indagaciones en torno a la concepción marxista de la historia y la sociedad. Él no se suicidó ni se murió de tristeza. Los militares lo apresaron y, por órdenes de la CIA, lo asesinaron cobardemente a sangre fría, mutilando su cuerpo y enterrándolo como NN¹⁷⁴.

Vale la pena recorrer no sólo sus anotaciones y reflexiones de teoría marxista redactados en Bolivia sino también algunas de las poesías volcadas por el Che en sus *Cuadernos*¹⁷⁵.

Por ejemplo, en el *Cuaderno verde* (no el de la antología publicada y comentada por Paco Ignacio Taibo, sino en el otro cuaderno verde), Guevara reproduce tres poesías de Rubén

¹⁷⁴ Exactamente lo mismo le sucedió en las décadas siguientes a más de 100.000 compañeras y compañeros desaparecidos en todo el continente a partir de los planes de guerra contrainsurgente y la “seguridad nacional” de Estados Unidos. Ninguno se quiso morir. Los mataron y de la peor manera. No se puede encubrir tan impunemente semejante genocidio.

¹⁷⁵ No intentamos aquí un análisis literario de los gustos poéticos del Che, sobradamente analizados en otras investigaciones. Véase por ejemplo la mencionada introducción de Paco Ignacio Taibo II: “El Che y la poesía”. En *El cuaderno verde del Che*. Obra citada. pp. 9-30; Vicente Zito Lema: *La palabra en acción de Ernesto Che Guevara. Poemas, relatos, cartas*. Buenos Aires, Colección Fin de Siglo, 1997 y el ya clásico de Adolfo Sánchez Vázquez: “El Che y el arte”. En *Casa de las Américas* N°169, año XXIX, julio-agosto de 1988. pp.123-128. Nos interesa destacar en cambio las connotaciones ideológicas y las motivaciones políticas (además de estéticas), por las cuales el Che incluye algunas poesías en sus *Cuadernos* de Bolivia.

Darío [1867-1916] de su libro *Cantos de vida y esperanza*: “Salutación del optimista”, “Marcha triunfal” y “Letanías de nuestro señor don Quijote”.

¿Cómo explica el relato comercial del supuesto guerrillero suicida, deprimido, marchito, solito, fracasado y mustio, la poesía “Salutación del optimista”, reproducida por Guevara en su *Cuaderno*?

¿Cómo interpretar al Che que rememorando a Rubén Darío, escribe en plena selva boliviana:

*Abominad la boca que predice desgracias eternas,
abominad los ojos que ven sólo zodiacos funestos
abominad las manos que apedrean las ruinas ilustres
o que la tea empuñan o la daga suicida.*

En medio de la acechanza de la muerte, con los asesinos yanquis persiguiéndolo y la incertidumbre golpeando cada paso en la selva boliviana, el Che apuesta a la vida y por eso reproduce en sus *Cuadernos* la “Salutación del optimista” de Rubén Darío.

¡Qué lejano este Che real, de carne y hueso, amante de la vida y optimista aún en las peores circunstancias imaginables, de aquella caricatura degradada que nos quiere presentar a un Guevara derrotado, entregado, arrodillado, cabeza gacha, gris y opaco, supuestamente suicida compulsivo y abandonado por la Revolución Cubana!

Ese espejismo artificial y trabajosamente construido en no pocos artículos y biografías redactadas a sueldo y al ritmo desbocado del mercado, nos habla más que del mismo Guevara, de sus animosos detractores. Esos conversos mediocres, timoratos, acomodaticios y pusilánimes, que escupen en el Che todo aquello que les recuerda lo que alguna vez quisieron ser o soñaron para el futuro de sus pueblos. La “derrota ineluctable” con la que tanto machacan no es la del guevarismo. Es la derrota personal —política, ideológica y moral— padecida por ellos mismos al haber vendido por moneditas su escritura y al haber abandonado sus ilusiones y sus esperanzas juveniles.

Guevarismo, un marxismo bolivariano

Y no sólo Rubén Darío, padre de Sandino y de Carlos Fonseca, lo acompaña en sus avatares guerrilleros e insurgentes. De la mano de Pablo Neruda [1904-1973], el Che intenta escapar de la muerte y continuar con su lucha por la vida acompañado también por Simón Bolívar. Aquel mismo que lo llevó a reprochar a su admirado maestro Marx el no haberlo comprendido. El marxismo guevarista es un marxismo bolivariano, ¿qué duda cabe?

La perspectiva de la lucha insurgente y libertaria planificada como una lucha de alcance **continental**, donde lo que hay que liberar (y construir al mismo tiempo) es la Patria Grande, remite necesariamente a los sueños insepultos de Bolívar. Pero en el Che ese bolivarianismo, esa perspectiva continental, no sólo responde a una filiación historiográfica o a una identificación emocional hacia atrás que promueve la empatía con las luchas del siglo XIX. La misma organización de la guerrilla boliviana del ELN, pensada estratégicamente como una trinchera inicial desde la cual —según el plan originario de Guevara, tal como lo relatan sus combatientes que lograron sobrevivir— se desprenderían más tarde columnas insurgentes hacia todo el cono sur, responde al pensamiento independentista continental de los primeros libertadores San Martín y Simón Bolívar.

En medio de los apuros y las premuras de la insurgencia boliviana, combatiendo por la independencia de todo el continente, Guevara reproduce la poesía que Neruda le dedica al Libertador, gestor del proyecto aún inconcluso —en Bolivia y en toda Nuestra América— de Patria Grande. Algunos de los versos de Neruda reproducidos por el Che Guevara en Bolivia de esa hermosa y extensa poesía titulada “Un canto para Bolívar”¹⁷⁶ lo dicen todo:

*Capitán, combatiente, donde una boca
grita libertad, donde un oído escucha,
donde un soldado rojo rompe una frente parda,
donde un laurel de libres brota, donde una nueva
bandera se adorna con la sangre de nuestra insigne aurora,
Bolívar, capitán, se divisa tu rostro.*

*Otra vez entre pólvora y humo tu espada está naciendo.
Otra vez tu bandera con sangre se ha bordado
Padre, le dije, eres o no eres o quién eres?
Y mirando el Cuartel de la Montaña, dijo:
“Despierto cada cien años cuando despierta el pueblo”.*

¹⁷⁶ Véase *El cuaderno verde del Che*. Obra citada. Poesía reproducida completa por el Che. pp. 82-84. Aquí sólo extractamos algunos pocos versos.

El Che y la revolución, asignaturas pendientes

El plan y la búsqueda teórica (sociológica, crítica de la economía política, historiográfica, filosófica, en última instancia, política) que inició el Che están inacabados. Hay que continuarlos tomando en cuenta las condiciones actuales. No repetir de memoria ni rumiar las frases del Che sino tratar de repensar de qué modo podemos ser fieles a su método y a su pensamiento radical en las condiciones actuales.

¿Cómo actualizar el internacionalismo revolucionario del Che en tiempos de mundialización capitalista, cuando Estados Unidos riega el continente americano de nuevas bases militares, llena el cielo de satélites espías y lanza su Cuarta flota a vigilar estratégicamente los mares del mundo? ¿Podremos, acaso, someter a discusión los nuevos relatos filosóficos y sociológicos brutalmente eurocéntricos que, como aquellos que combatió el Che, continúan manteniendo una visión provinciana y localista de la revolución mundial centrada exclusivamente en “las grandes capitales” del Primer Mundo? ¿De que modo enfrentaremos los nuevos dogmas objetivistas que, como los de antaño, se empecinan en seguir desconociendo el lugar privilegiado de la subjetividad y la cultura en la lucha anticapitalista y antiimperialista de nuestro tiempo? ¿Cómo eludir el reformismo *aggiornado* que, defendiendo las ONGs, nos invita a “no tomar el poder” manteniendo la perspectiva de confrontación con los aparatos de represión y la militancia no institucional que nos enseñó el Che? ¿De qué modo combinar hoy todas las formas de lucha, articulando la disputa hegemónica (que promueve hombres y mujeres nuevos y la batalla de las ideas) con el ejercicio de la fuerza material (es decir, preparando y planificando nuevas insurgencias) en la lucha contra el capital de nuestros días?

Lamentablemente, para resolver estos y muchos otros interrogantes de la agenda política contemporánea, el Che ya no está. Pero nos deja un ejemplo de vida, un punto de vista político, una tradición sólida de pensamiento y una actitud teórica. Una manera ética de vivir la política y de emprender la tarea del estudio, la reflexión y la militancia. Corresponde a las nuevas generaciones reactualizar y continuar ese camino de rebelión y revolución. Es en ese preciso sentido que, más allá de toda consigna oportunista de último minuto, el Che realmente vive.

Sí, ¡el Che vive! Pero no en un museo, en un pedestal o en una estatua tranquilizadora y vacía de contenido. Vive en quienes luchan y resisten a lo largo de todas las regiones, países y latitudes del mundo. Desde su Argentina natal hasta en la Revolución Cubana, que tanto amó y defendió; desde el África, donde combatió, hasta en Bolivia, que lo vio caer con dignidad; desde las montañas de Colombia, donde hoy en día la guerrilla comunista sigue combatiendo sin rendirse, hasta en Brasil y México, donde el movimiento popular no se entrega; desde la Venezuela bolivariana que debate si seguir sus ideas de planificación socialista o tropezarse con las “cooperativas de mercado”. Pero también vive desde las grandes urbes de Estados Unidos y Europa donde se asiste a nuevos incendios, huelgas generales, perspectivas independentistas, sabotajes y enfrentamientos callejeros, hasta en los pueblitos más olvidados y empobrecidos de Palestina e Irak donde se resisten las guerras imperiales de conquista por el petróleo y la dominación de los recursos naturales.

El Che vive en el corazón de los jóvenes del siglo XXI que pelean por otra manera de vivir, sin capitalismo, mercado ni burocracia; un mundo socialista, es decir, un mundo humano y no bestial. En aquellos y aquellas que no están dispuestos a aceptar que el planeta y su

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

ecosistema se transformen en una vulgar y manipulada mercancía, bajo la bota prepotente de un infante de marina o de un mercenario asesino y torturador.

Desde lo más profundo de la selva de Bolivia, en medio de las feroces persecuciones del Ejército, la CIA y los rangers norteamericanos, con una mano en su fusil guerrillero y la otra en sus *Cuadernos de lectura* y sus libros de teoría marxista, el Che nos sigue interpelando.

Boedo, 6 de enero de 2011

La crítica del Che a la economía política —Un comentario a los *Apuntes críticos a la economía política*¹⁷⁷—

¿Ética romántica contra el marxismo?

En la historia del socialismo mundial pocos revolucionarios han sido tan admirados y queridos como el Che Guevara. Hasta en el último rincón del mundo su figura es convocada para acompañar las rebeldías más diversas. No obstante este atractivo, creciente año tras año, el Che ha generado al mismo tiempo desprecios, odios, sospechas y condenas. No sólo entre sus enemigos históricos —el imperialismo norteamericano y las burguesías locales de América Latina— sino también en las propias filas del movimiento socialista.

Entre estos últimos desprecios y condenas, los más célebres han girado en torno a las acusaciones de “idealista”, “subjetivista”, “aventurero” y, fundamentalmente, “romántico”. Sí, romántico. Desde las catedrales socialdemócratas hasta las stalinistas, sin olvidarnos tampoco de algunos exponentes maoístas, trotskistas e incluso de la autodenominada “izquierda nacional” argentina, más de una vez el Che Guevara ha sido rechazado por su “romanticismo”. Sospechoso por no poder ser encasillado en ninguna de estas cristalizaciones y “ortodoxias” y, además, por haber hablado y escrito en voz alta sobre los problemas prácticos y teóricos de la revolución y el socialismo desde un país del Tercer Mundo, el mensaje rebelde de Guevara debió soportar durante demasiado tiempo la incompreensión y el silencio sistemático. Se lo respetaba, sí, y se lo llegaba a admitir en el panteón socialista, pero sólo a condición de prescindir de su radicalidad política y congelarlo como un mártir. Su supuesta “ingenuidad política” —aquella que lo alejaba de la *realpolitik*, la razón de estado, el pragmatismo y el oportunismo— era el pasaporte ideológico que lo disculpaba ante funcionarios y burócratas institucionales.

Según esta versión ampliamente difundida en las biografías mercantiles que hoy inundan *shoppings* y supermercados, su romanticismo ético correría parejo con su ignorancia y desconocimiento de la teoría marxista.

Por vías tan distintas pero convergentes —las del mercado y la burocracia— la herejía comunista radical de Guevara intentó ser ocultada o, al menos, neutralizada.

Dentro de las muchas aristas que nutrieron ese proceso de lucha ideológica dirigido a aplacar el corazón libertario del marxismo revolucionario merece destacarse el vínculo entre ética comunista y crítica de la economía política en el pensamiento del Che Guevara.

¹⁷⁷ Este texto fue originariamente publicado en la revista *Contexto latinoamericano*. Revista de Análisis político N°5, octubre de 2007. pp.183-200. Fue traducido al francés y publicado en el libro colectivo *Che plus que jamais* [compilador y presentador Jean Ortiz]. Biarritz [Francia], Atlántica, 2007. pp. 17-40.

¿Ética y/o economía política?

En la mayor parte de las críticas al Che Guevara, supuestamente “ortodoxas”, reaparece, una y otra vez, la misma hipótesis. El Che sobredimensionaría la ética (y los problemas de la subjetividad a ella asociados) por desconocer la primacía histórica de las “leyes económicas objetivas”. Este desconocimiento se debería —siempre para esta versión vulgar de su pensamiento— a dos razones: (a) su voluntarismo y (b) su ignorancia de la economía en tanto ciencia positiva. ¿Cuál es el presupuesto básico subyacente que premoldea este tipo de hipótesis de lectura? Pues que en la visión marxista de la sociedad sería posible escindir la objetividad de la subjetividad, la economía de la política, el “imparable desarrollo de las fuerzas productivas” de la lucha de clases. Para expresarlo en el lenguaje del joven Lukács o de Antonio Gramsci, el objeto del sujeto.

Como la mayoría de los ataques contra el Che (provenientes de diversas ortodoxias, hoy alicaídas pero sobrevivientes) destacaban el voluntarismo y el romanticismo de Guevara por sobre su concepción de la historia y la sociedad, bien valdría la pena detenernos en esta última dimensión de su pensamiento para poder calibrar con seriedad el lugar teórico central que en él juega la ética.

Lejos de cualquier “ignorancia” en materia económica o de cualquier desconocimiento en cuestiones científicas, el ángulo prioritario y central que el Che Guevara otorga a la ética, a la satisfacción por el deber cumplido y su reconocimiento social como mayor estímulo moral, a la creación permanente del hombre y la mujer nuevos, a la subjetividad y la conciencia comunista, se asienta en un detallado y obsesivo estudio de la concepción materialista de la historia y de la crítica marxista de la economía política (sobre los estudios sistemáticos de Guevara véase nuestra entrevista a Orlando Borrego: “Che Guevara lector de *El Capital*”).

La concepción general del marxismo del Che abarca una singular interpretación de la concepción materialista de la historia aplicada a la transición socialista, pasando por un modelo teórico que enseña el funcionamiento y desarrollo de la economía de un país que pretende construir relaciones sociales distintas del capitalismo hasta llegar a una serie de realizaciones prácticas, coherentes entre sí, de política económica.

Los niveles de la reflexión del Che acerca de esa concepción general giran en torno a dos problemas fundamentales. En primer lugar: ¿es posible y legítima la existencia de una economía política de la transición? En segundo lugar: ¿qué política económica se necesita para la transición socialista? Las respuestas para estos dos interrogantes que se formula el Che permanecen abiertas, aún hoy en día, cuarenta años después. No sólo para el caso específico de Cuba sino también para todos los marxistas a nivel mundial.

Intentando dar respuestas a esas inquietantes preguntas, el Che elaboró un pensamiento sistemático de alcance universal (no reducido a la situación cubana, como sugerían algunos soviéticos, argumentando la trivialidad de que “Cuba es un país pequeño, mientras la URSS es un país grande”, como si eso demostrara algo en el terreno científico de la economía política), estructurado en diversos niveles.

Si desagregamos metodológicamente su reflexión teórica, el Che nos dejó:

- (a) una reflexión de largo aliento sobre la concepción materialista de la historia, pensada desde un horizonte crítico del determinismo y de todo evolucionismo mecánico entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción;
- (b) un análisis crítico de la economía política (tanto de los modelos capitalistas desarrollistas sobre la modernización que por entonces pululaban de la mano de la

- Alianza para el Progreso y la CEPAL como de aquellos otros consagrados como oficiales en el “socialismo real”, adoptados institucionalmente en la URSS);
- (c) un pormenorizado sistema teórico de política económica, de gestión, planificación y control para la transición socialista: el Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF).

En la reflexión del Che Guevara, tanto (a), como (b) y (c) están estructurados sobre un subsuelo común. Los tres niveles de análisis (que en él fueron al mismo tiempo práctica cotidiana, no sólo discurso teórico) se enmarcan sobre un horizonte que los engloba y a partir del cual adquieren plenitud de sentido. Ese gran horizonte presupuesto es el proyecto político del Che: para continuar con la enumeración previa, podríamos bautizarlo aleatoriamente como nivel (d).

Es entonces (d), el proyecto político del Che, antiimperialista y anticapitalista, de alcance mundial y no reducido a la revolución cubana, el que nos permite inteligir la racionalidad de (a), (b) y (c). Para el Che Guevara, sin proyecto político no tiene sentido entablar discusiones bizantinas y meramente académicas sobre la concepción materialista de la historia. Sin proyecto político, no vale la pena esforzarse por cuestionar los modelos económicos falsamente “científicos” que obstaculizan el desarrollo del pensamiento crítico acerca de las relaciones sociales. Sin proyecto político, carece igualmente de sentido cualquier debate en torno a las diversas vías posibles de política económica durante el período de transición al socialismo en una revolución anticapitalista del Tercer Mundo subdesarrollado y dependiente. Como también le sucedió a Marx y a sus mejores discípulos, en el Che es la praxis política la que motoriza la reflexión teórica, incluso cuando se interna por los más escarpados y abstractos vericuetos de la teoría marxista del valor.

La raíz última de esa concepción general (incluyendo desde (a) hasta (d)) es, precisamente, una visión ética y antropológica del ser humano como criatura inacabada y en proceso permanente de (auto)superación. Tomando en cuenta que la pregunta central de la ética filosófica —por lo menos desde los griegos hasta Kant— ha girado en torno al interrogante sobre “¿qué debo hacer?”, la reflexión ética guevarista intenta responderlo desde la filosofía de la praxis. Para el Che el deber moral no es una norma universal y vacía, sino un mandato histórico y social que emerge de la lucha de clases y de los valores construidos en su compleja dinámica. Quizás uno de los textos más expresivos, en este sentido, sea su inigualable discurso “¿Qué debe ser un joven comunista?”.

Como sus reflexiones en torno a la enajenación (en tanto principal obstáculo para la creación de una nueva sociedad), al hombre nuevo y a los estímulos morales han sido largamente transitados y son ampliamente conocidos, en este escrito focalizaremos el análisis en el otro polo de la ecuación que articula junto a la política el conjunto del pensamiento teórico del Che: su crítica de la economía política. Este aspecto resulta muchísimo menos estudiado. Además, allí se encuentra el talón de Aquiles de las impugnaciones antiguevaristas, tanto las que beben de las antiguas ortodoxias como aquellas que se nutren últimamente de la biografías mercantiles. Sólo indagando en esa perspectiva del pensamiento de Che se podrá alcanzar una idea plenamente acabada de la dimensión ética que tiñe su cosmovisión totalizante del comunismo como “hecho de conciencia” y como “moral revolucionaria”.

Si durante años debimos reconstruir de manera indirecta su concepción crítica de la economía política a partir de las actas de las reuniones del Ministerio de Industrias y de sus artículos en “el gran debate” de los años 1963 y 1964 sobre la concepción del valor, el cálculo

económico y el sistema presupuestario de financiamiento, hoy contamos con una fuente directa de valor incalculable sus *Apuntes críticos a la Economía Política*¹⁷⁸.

Los planes de estudio para la crítica de la economía política

Estas notas de Guevara aportan una dimensión escasamente transitada y atendida: su pensamiento en el terreno específico de la economía política. Aquí aparece, en primer plano, lo que siempre se supuso: sus críticas abiertas y contundentes al camino emprendido por la Unión Soviética para construir el socialismo.

Los *Apuntes críticos a la Economía Política*, al igual que la carta enviada desde Tanzania a Armando Hart Dávalos en diciembre de 1965, permiten indagar en la búsqueda teórica del Che. Una búsqueda “madura”, si se tiene en cuenta su corta y afiebrada vida. Ambos textos condensan planes de estudios, ya sea sobre filosofía —en la carta de Tanzania—, ya sea sobre economía política —en los *Los Apuntes críticos a la Economía Política*—.

Ambos planes de estudio constituyen los principales antecedentes del gran plan bosquejado en los *Cuadernos de lectura de Bolivia* [Cuadernos de notas que iba escribiendo en forma paralela al célebre *Diario de Bolivia* (de campaña militar)]. Este último plan —dividido en cinco grandes segmentos— comenzaba por los modos de producción precapitalistas y el problema del método dialéctico marxista. Seguía con la teoría marxista del capitalismo (donde el Che hacía una síntesis de *El Capital* de Carlos Marx). A continuación, venía la discusión sobre la teoría del imperialismo. Luego, se explayaba sobre la teoría de la transición al socialismo y, finalmente, el esbozo se cerraba enunciando los problemas del socialismo, el comunismo y el hombre nuevo.

Tanto el plan de la carta a Hart, como el texto *Apuntes críticos a la Economía Política*, presentan problemas, pero no los resuelven. Ambos dejan cuestiones abiertas. No clausuran las discusiones y los problemas con un slogan y una afirmación de fe tranquilizadora, sino que apuestan a la incomodidad del revolucionario.

No casualmente, el Che le escribe a su compañero y ayudante Orlando Borrego acerca de esta tarea, a través de su compañera Aleida —que lo visita en Praga—: “Estoy pensando en iniciar un trabajito sobre el Manual de Economía de la Academia, pero no creo que pueda acabar [...] Está sólo a nivel de idea”. Por lo tanto, los cuadernos de *Apuntes críticos a la Economía Política* son algunas de esas “ideas”. Nada más. El Che no dejó un tratado sistemático sobre el asunto. Ni siquiera en los *Cuadernos de lectura de Bolivia*.

Entre los múltiples aspectos que podrían destacarse en estos *Apuntes críticos a la Economía Política* creemos que, al menos, no deberían eludirse los siguientes núcleos temáticos:

En primer lugar, el Che se autodefine y caracteriza todo su emprendimiento de lectura crítica del *Manual* con las siguientes expresiones: “nuestra herejía” y “nuestra osadía”. Esta es la imagen que el Che tiene de sí mismo. Deberíamos preguntarnos: ¿“Herejía” con respecto a qué? ¿Cuál es la “ortodoxia” que pretendía cuestionar y poner en discusión, en forma “osada”?

¹⁷⁸ El siguiente texto acerca de las notas críticas y borradores del Che sobre el *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS adopta como referencia para sus reflexiones y comentarios la reciente publicación del material inédito del Che, aparecido en el volumen titulado *Apuntes críticos a la Economía Política*. La Habana-Melbourne, Ocean Press, 2006 (también publicado en Cuba en La Habana, Ciencias Sociales, 2006).

En ese sentido, resulta sintomático que haya tomado como objeto de crítica, justamente, al texto oficial de la URSS en la materia.

No debemos olvidar que, a su regreso de una visita a la Unión Soviética, un año y medio antes de redactar estos manuscritos en Praga (Los *Apuntes críticos a la Economía Política*), el Che les había planteado a sus compañeros del Ministerio sobre ese viaje que: “*Por cierto cuando empezamos a discutir [en la URSS], se produjo una situación muy violenta; eso era una Biblia, el Manual – ya que, por desgracia, La Biblia no es El Capital sino el Manual- y venía impugnado por varias partes, incluidos argumentos peligrosamente capitalistas*”¹⁷⁹.

Ya desde ese viaje a la URSS, Guevara se había quedado preocupado -¿quizás obsesionado?- por la importancia desmedida que los soviéticos atribuían al *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias. Al punto tal, que ya no leían *El Capital* de Karl Marx. El *Manual* lo había reemplazado...

Cuando en Praga, en Los *Apuntes críticos a la Economía Política*, intenta contextualizar y demarcar las condiciones históricas de este cuestionamiento y de esta “herejía”, Guevara sostiene explícitamente que su tarea crítica la emprende “desde el subdesarrollo”. Su meta consistía en pensar los problemas teóricos de *El Capital*, junto con los problemas prácticos del capitalismo y de la transición al socialismo, desde la óptica política de los pueblos del Tercer Mundo. La revolución cubana se inscribía en ese horizonte (no tanto geográfico, sino más bien social y político).

Si en la polémica de 1963 y 1964 había caracterizado a *El Capital* de Marx como un texto “humanista (en el mejor sentido de la palabra)”, en estas notas de 1966 el Che lo aborda como un texto crítico de la economía política, pero también como la obra de dos “genios científicos” y de dos “revolucionarios exaltados” (Marx y Engels). A Guevara no se le pasaba por alto la inseparable unidad de teoría, ciencia y política en los fundadores de la filosofía de la praxis. Por eso, en el plan teórico elaborado en Bolivia, cuando analizaba el problema del método dialéctico, el Che anotó: “Marx, científico puro y revolucionario”, destacando ambas dimensiones al mismo tiempo.

Por contraposición con la dimensión crítica que él encuentra en *El Capital*, el Che califica a la “ciencia económica marxista” de su época como simple “apologética” –un término, obviamente, despectivo-. Retoma, en este sentido, sus apreciaciones ya expresada en el *racconto* de sus polémicas en Moscú, cuando se quejaba diciendo que “*existe una crisis de teoría y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx*”.

Más allá de todos los pliegues y detalles de las anotaciones críticas del Che, lo cierto e innegable es que ellas encierran un núcleo político fundamental. La Unión Soviética “*está regresando al capitalismo*”, advierte Guevara. Advertencia formulada un cuarto de siglo antes del bochornoso derrumbe que la vio desplomarse sin dignidad ni decoro..., cuando la roja bandera del socialismo había sido ya desplazada por la enseña gris de la burocracia y la mediocridad.

Esta amarga caracterización constituye, sin duda alguna, la principal consecuencia política de los escritos del Che en Praga, sintetizados en Los *Apuntes críticos a la Economía Política*, en lo que se refiere al estado interno de la formación social soviética en 1966. Por otra parte, en cuanto al cuestionamiento central de la política exterior del Estado soviético, su apreciación no es menos taxativa. Guevara define la doctrina kruscheviana de “cooperación

¹⁷⁹ Véase Ernesto Che Guevara: En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada. p. 69. 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 nuestro libro *Introducción al Pensamiento Marxista*. Obra citada.

pacífica entre los pueblos” como “*una de las tesis más peligrosas de la URSS*”. No se detiene allí. También agrega, terminante, que dicha doctrina –conocida en aquella época como la “coexistencia pacífica” entre los dos grandes sistemas- constituye un “*oportunismo de poca monta*”.

El Che, Stalin y Mao **en los *Apuntes críticos a la economía política***

En esa entusiasta impugnación guevarista de la política estratégica soviética frente al imperialismo se inscribe su referencia a Stalin y Mao. Al igual que en su carta inédita a Armando Hart de 1965, en estas notas vuelve a aparecer la –problemática- mención de Stalin. Es muy probable que esto se explique –al menos, desde nuestro punto de vista- por la simpatía del Che con ciertas críticas a la URSS desarrolladas por las posiciones chinas. Era el PC chino el que por entonces exaltaba y oponía, frente a la “coexistencia pacífica” de Krushev, al binomio Stalin-Mao. Coincidiendo con esta oposición, el Che califica la política krusheviana como un “*pragmatismo inconsistente*”. Sin embargo, debe advertirse que en el mismo párrafo, Guevara define a la época de Stalin como... un “*dogmatismo intransigente*”.

Que la –problemática— referencia a Stalin deriva de las posiciones chinas, puede corroborarse si se comparan estos *Apuntes críticos a la Economía Política*, que Guevara redacta en Praga a comienzos de 1966, con las notas de Mao Tse Tung de 1960. En ese año, Mao analiza críticamente el *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS. Para su crítica adopta como referencia la edición soviética de 1959. En esas notas, Mao desarrolla un cuestionamiento al *Manual* cuyo punto de vista mantiene, en algunos segmentos, gran semejanza con la perspectiva que luego adopta el Che; mientras que, en otros casos, existe entre ambos una notable diferencia.

Por ejemplo, el dirigente chino sostiene que “*La historia de todas las revoluciones ha probado que no era necesario tener previamente desarrolladas las fuerzas productivas en su plenitud para poder transformar las relaciones de producción envejecidas [...] Es necesario antes que nada demoler la antigua superestructura por la revolución para que las antiguas relaciones de producción puedan ser abolidas*”¹⁸⁰. Una y otra vez, Mao se queja de que los soviéticos no toman en cuenta la superestructura cuando analizan la transición al socialismo.

Previamente, en 1958, analizando uno de los últimos libros que Stalin escribiera antes de morir –*Problemas económicos del socialismo en la URSS* (1952)-, Mao afirma lo siguiente: “*Stalin sólo habla de las relaciones de producción. No habla de la superestructura ni de las relaciones entre ésta y la base económica. [...] Todo ello concierne a la superestructura, es decir a la ideología. Stalin habla únicamente de economía, no aborda la política*”¹⁸¹. Igualmente, sostiene: “*Stalin sólo destaca la tecnología y los cuadros técnicos. No quiere sino la técnica y los cuadros. Ignora la política y las masas*”.

¿Conocía el Che estos comentarios de Mao al *Manual* soviético y al libro de Stalin? Cabe aclarar que estos comentarios aparecieron editados en China, por primera vez, en 1967 y en 1969 en las *Mao Tse Tung Sovhsiang wansui* [Viva el pensamiento de Mao Tse Tung]. Obviamente, en idioma chino. En Argentina recién se editaron –en español- en 1975. Como es bien conocido, para entonces el Che ya había sido asesinado en Bolivia. Aunque es muy

¹⁸⁰ Véase Mao Tse Tung: Notas de lectura sobre el «Manual de Economía Política» de la Unión Soviética. En Mao Tse Tung: *Escritos inéditos*. Buenos Aires, Ediciones Mundo Nuevo, 1975.p.47.

¹⁸¹ Véase Mao: Obra citada, p.12.

probable que, aun sin haber leído estos comentarios, al haber viajado a China durante la primera mitad de la década del '60 como representante del gobierno cubano y de Fidel Castro, Guevara haya podido conocer ese tipo de posiciones.

Los haya leído o no, a un lector mínimamente informado no puede pasársele por alto que este mismo tipo de análisis de Mao Tse Tung es el que plantea el Che cuando, en Cuba, les responde a los partidarios del “cálculo económico” y el “socialismo con mercado” que no hay que esperar a tener el mayor desarrollo de las fuerzas productivas para, recién allí, cambiar las relaciones de producción. Desde el poder revolucionario, la política y la cultura comunista que promueve la creación de un hombre nuevo se puede acelerar la transformación de las relaciones de producción, aunque la revolución cubana todavía no haya podido desarrollar una tecnología de punta y una industria pesada propia.

Hasta allí las notables coincidencias, en la crítica del *Manual*, del Che Guevara con el punto de vista de Mao Tse Tung y los dirigentes chinos. Ahora bien, el Che se diferencia y se distancia completamente del punto de vista maoísta cuando, en su análisis del libro de Stalin, Mao sostiene que: “*No hace falta suprimir de golpe la circulación de mercancías, la forma mercantil ni la ley del valor, aunque ellas pertenezcan también a la burguesía [...] Hemos recurrido al intercambio de mercancías y a la ley del valor como instrumento para facilitar el desarrollo de la producción y el pasaje al comunismo*”¹⁸². Mao continúa en el mismo sentido: “*La producción mercantil no es un fenómeno aislado. Todo depende de aquello a lo que ella esté asociado: al capitalismo o al socialismo. Si está ligada al capitalismo es entonces una producción mercantil capitalista. Si está ligada al socialismo, es entonces una producción mercantil socialista*”. La posición de Mao no deja lugar a dudas. Comentando el *Manual* soviético, el dirigente chino señala: “*Es bueno considerar la ley del valor como instrumento para el trabajo de planificación. Pero no es preciso convertirla en la base principal de la planificación*”¹⁸³.

Esta posición, que Mao adopta explícitamente del pensamiento económico de Stalin (para oponerlo a Kruschév), sostiene que entre la ley del valor y la planificación no existe contradicción alguna. Es más, según este punto de vista de Stalin y Mao, la planificación socialista puede convivir y hasta valerle de la ley del valor y del mercado para su cumplimiento. En el debate cubano de 1963 y 1964, semejante propuesta fue defendida por el dirigente político cubano Carlos Rafael Rodríguez y por el profesor de economía francés y militante del PCF Charles Bettelheim. Durante esa polémica, el Che dedicó varios artículos a cuestionar ese punto de vista.

Según el Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF), defendido por el Che Guevara desde el Ministerio de Industrias, la ley del valor y la planificación socialista son dos términos contradictorios y antagónicos. Es erróneo pensar que uno se puede valer del otro o que uno se cumple a partir del otro. Guevara opinaba que en la transición al socialismo la supervivencia de la ley del valor o tendía a ser superada por la planificación socialista o... se volvía al capitalismo (como finalmente le ocurrió a la URSS). Concretamente, el Che planteaba que: “*Negamos la posibilidad del uso consciente de la ley del valor, basado en la no existencia de un mercado libre que exprese automáticamente la contradicción entre productores y consumidores [...] La ley del valor y el plan son dos términos ligados por una contradicción*”¹⁸⁴.

En una de las discusiones del Ministerio de Industrias, Guevara fue más terminante todavía. Alberto Mora —otro de los participantes de la polémica de 1963 y 1964, con posiciones diversas a las del Che— había sostenido que: “*Una vez elegida la vía de la dirección centralizada de la*

¹⁸² Véase Mao: Obra citada, p.13.

¹⁸³ Véase Mao: Obra citada, p.82.

¹⁸⁴ Véase Che Guevara: “Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento” [febrero de 1964]. En Che Guevara *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada. p.287.

economía, falta ver si es posible recorrerla con métodos exclusivamente administrativos, o si alguna vez será necesario recurrir a métodos indirectos, aun a la ley del valor, al problema de los precios, o a mecanismos utilizados por el capitalismo". En total discrepancia, el Che Guevara le respondió a Mora: "No estoy de acuerdo con Alberto [Mora] sobre el problema del método indirecto. El método indirecto por excelencia es la ley del valor. Y para mí la ley del valor equivale a capitalismo"¹⁸⁵.

El Che se tomaba bien en serio la advertencia metodológica que Marx plantea en *El Capital* cuando dice que "la mercancía es la célula básica de la sociedad capitalista". Si sobrevive durante la transición socialista e, incluso, si es alentada a que crezca en nombre del "socialismo mercantil", a largo plazo eso conlleva darle un nuevo impulso al capitalismo que, como el ave Fénix, renace de sus cenizas, aunque haya sido políticamente derrocado mediante la toma del poder por los revolucionarios. Por lo tanto, el conjunto de la polémica del Che contra los partidarios del "cálculo económico" está dirigida a cuestionar esta posición central de Stalin y Mao. Esta posición económica es también política, como Guevara nunca deja de aclarar en sus artículos e intervenciones polémicas.

Guevara, Lenin y la NEP

La mirada crítica a esta supuesta "supervivencia de la ley del valor" y al "uso conciente" del mercado como método indirecto, durante la transición socialista, el Che la prolonga más allá del cuestionamiento de la afirmación de Stalin y Mao. La "herejía" del Che va más lejos y más atrás todavía. Llega a cuestionar, incluso, la Nueva Política Económica (NEP) que el propio Lenin planteó en 1921.

La NEP consistió, después del primer período de la revolución bolchevique conocido como "comunismo de guerra", en la supresión de las requisiciones agrícolas y el otorgamiento de legalidad a la manufactura y el comercio privados. A partir de la NEP, los campesinos soviéticos podían vender libremente sus productos a los comerciantes privados o llevarlos al mercado directamente, sujetos tan sólo a un impuesto en especie. Evidentemente la NEP era un paso atrás muy importante para el proyecto socialista. Lenin lo dio, no porque creyera que ese era "el camino estratégico hacia el comunismo", sino debido a la extrema debilidad de la revolución después de años de guerra civil e intervención imperialista extranjera. Fue un producto de la necesidad (aunque, luego, muchos socialistas mercantiles hicieron de ella una virtud...). Respondió a una desfavorable relación política de fuerzas. En la Rusia bolchevique, fue Nicolás Bujarin quien intentó legitimarla teóricamente como un camino estratégico.

En los *Apuntes críticos a la Economía Política*, lejos de celebrar la supervivencia de la ley del valor y el mercado dentro del socialismo, como si fueran un camino estratégico, el Che critica duramente a la NEP. Puntualmente, sostiene que ella "constituye uno de los pasos atrás más grandes dados por la URSS", a lo que más adelante agrega: "así quedó constituido el gran caballo de Troya del socialismo: el interés material directo como palanca económica". Este tipo de análisis prolonga, retrospectivamente, su posición de 1963 y 1964 en el debate con Bettelheim, Mora y Carlos Rafael Rodríguez.

¹⁸⁵ Véase Alberto Mora y Che Guevara: "El plan y el hombre". En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada. pp. 74 y 75. También puede encontrarse en la célebre compilación organizada por Orlando Borrego (con la colaboración de Enrique Oltusky): *El Che en la revolución cubana*. La Habana, Ediciones del Ministerio del Azúcar, 1966. Tomo VI: [lleva por título: "Ministerio de Industrias"], p.577.

En 1964, en la ya mencionada reunión –taquigrafiada- del Ministerio de Industrias, el Che había afirmado: “Puesto que una empresa que funciona sobre la base de la demanda del público y mide su ganancia y su criterio de gestión con relación a eso no es ni un secreto ni una rareza; es el proceder del capitalismo [...] Esto está sucediendo en algunas empresas de la Unión Soviética; son algunas experiencias particulares y no pretendo de ninguna manera probar con esto que en la Unión Soviética exista el capitalismo. Quiero decir simplemente que estamos en presencia de algunos fenómenos que se producen porque existe crisis de teoría, y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx y porque allí se basan solamente en una parte del trabajo de Lenin. El Lenin de los años '20 es tan solo una pequeña parte de Lenin [...] Es un hecho que entre el Lenin del Estado y la revolución y de El imperialismo, etapa superior del capitalismo y el Lenin de la NEP hay un abismo”. Más adelante el Che agregaba su particular interpretación de la NEP: “En la actualidad [1964] se considera sobre todo a este último período, admitiendo como verdad cosas que teóricamente no son ciertas, que fueron impuestas por la práctica”. Guevara terminó su intervención, en esa reunión, señalando: “Lenin, entre otras cosas –y perdónenme si me repito, porque lo he dicho muchas veces y tal vez hasta en este mismo lugar- más que un revolucionario, más que un filósofo, es un político, y los políticos deben hacer concesiones. De todos modos, sea lo que sea, en algún momento debe decir cosas que no corresponden a su pensamiento”¹⁸⁶.

La crítica del Che a la NEP y a la canonización posterior que se hizo de aquella fase de la revolución rusa –congelando a Lenin como un vulgar apologista del mercado- coincide, en muchísimos aspectos, con la crítica que expresó en 1925 y 1926 el economista soviético Eugenio Preobrazhensky en su libro *La nueva economía*.

Preobrazhensky comenzó trabajando junto con Nicolás Bujarin, pero más tarde una aguda polémica teórica los enfrentó entre sí. Luego de muchas idas y venidas y de haber militado entusiastamente junto a León Trotsky en la Oposición de Izquierda, Preobrazhensky terminó fusilado por el stalinismo en 1937.

Ya en 1921, en la conferencia del Partido Comunista, Preobrazhensky había expuesto sus críticas a la NEP, alertando sobre el peligro que implicaba para la revolución socialista el “juego del mercado” y el aliento a los campesinos ricos en detrimento del campesino pobre. Gran parte de su reflexión giraba en torno a las relaciones contradictorias entre el sector privado de la economía soviética y la industria socializada. De la misma forma que hiciera el Che Guevara en el seno de la revolución cubana, Preobrazhensky sostenía que la NEP derivaría en una estructura dualista: industria y bancos públicos, agricultura privada. En ese marco, sostenía, se daría una lucha entre el mercado y la planificación llevada a cabo por el nuevo Estado soviético. Según su opinión, este último debería transferir al sector público y socializado lo esencial de la sobreproducción social, todavía agrícola. De igual forma que como apuntará el Che años más tarde, y a diferencia de las opiniones de Stalin, Mao Tse Tung, Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez, Preobrazhensky planteará la relación entre el mercado y el plan como una contradicción estratégica. No por casualidad, en la carta a Hart, el Che se había referido a “los grandes polémicos del año 20 en la URSS” como “los más importantes para nosotros”.

¿Había leído el Che Guevara a Preobrazhensky cuando redactó los *Los Apuntes críticos a la Economía Política*?¹⁸⁷ No lo sabemos. Su libro *La nueva economía* recién se publicará en Cuba en 1968 (en el N°22 de ese año, en la revista cubana *Pensamiento Crítico*, Hugo Azcuy realiza una

¹⁸⁶ Véase la exposición del Che en el Ministerio de Industrias correspondiente al 5/12/1964, fragmento reproducido como bibliografía seleccionada bajo el título “Polémicas en un viaje a Moscú” en nuestra *Introducción al Pensamiento Marxista*. Obra citada.

¹⁸⁷ Véase el testimonio de Orlando Borrego en “Che Guevara lector de *El Capital*”.

reseña elogiosa del mismo). En México, también se publicará, pero todavía más tarde, en 1971 (por la editorial ERA vinculada a la nueva izquierda). Quizás el Che lo leyó en ediciones europeas. En Oxford se publicó –en inglés– en 1965, mientras que París recién apareció –en francés– en 1966.

Capitalismo, socialismo y etapismo

Pero no será, únicamente, en la interpretación de la ley del valor y su relación con la planificación socialista dónde hallaremos la diferencia central entre Guevara y el stalinismo de Mao Tse Tung y el propio Stalin.

La distancia central entre ambas posiciones la encontramos, plenamente desarrollada, en el cuestionamiento del Che Guevara a todo etapismo sociológico, historiográfico y político. Un cuestionamiento de índole teórica, de largo aliento, que no respondía simplemente a una urgencia coyuntural del Che por “quemar etapas” o a un “apuro” suyo circunstancial (como lo sugieren, superficialmente, algunos biógrafos) sino a una visión de la historia humana de neta filiación marxiana.

El etapismo –preconizado por todas las corrientes stalinistas, sean las aggiornadas prosoviéticas de Kruschev o las ortodoxas prochinas de Mao– consiste en separar las tareas “democráticas”, o “burguesas”, o “agrarias”, o de “liberación nacional”, de las tareas específicamente socialistas. Son bien conocidas, al respecto, las clásicas posiciones de Stalin y sus seguidores en la materia¹⁸⁸. En las notas de Mao Tse Tung al *Manual* de la Academia de Ciencias de la URSS, el dirigente chino insiste en diferenciar etapas en la lucha contra “*el capital burocrático*” –vinculado a la dominación extranjera en China–, de la lucha contra “*el capital nacional*”.

Para el etapismo (se apoye en los escritos clásicos de Stalin, en los manuales soviéticos o en los textos de Mao Tse Tung) la revolución pendiente en América Latina no es socialista, sino “agraria antimperialista” (como forma específica de la “revolución democrático burguesa”).

Cuestionando duramente este tipo de análisis, en *Los Apuntes críticos a la Economía Política* el Che vuelve a insistir con la misma idea que también planteará en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”: “*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*”.

Mientras el *Manual* soviético, analizado por Guevara, sostiene que: “*La burguesía nacional participa en esta lucha [para derrocar la dominación del imperialismo] y desempeña cierto papel progresivo*”; y mientras en sus comentarios Mao Tse Tung insiste, una y otra vez, en diferenciar

¹⁸⁸ Para una interpretación “etapista” de la revolución cubana, puede leerse con provecho “Cuba en la transición al socialismo (1959-1963)” de Carlos Rafael Rodríguez. En *Letra con filo*. La Habana, Ciencias Sociales, 1983. Tomo II, pp.293-388, particularmente p.372-388. Igualmente, pueden consultarse sobre este asunto los puntos de vista de Blas Roca (líder histórico del antiguo PSP). También puede rastrearse esta posición en “Veinte años de la revolución cubana” (Conferencia celebrada en Moscú en diciembre de 1978) de Fabio Grobart. En *Trabajos Escogidos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1985.p.181-195. En Argentina puede encontrarse una posición idéntica, sobre Cuba y América Latina, en los escritos políticos e históricos de Victorio Codovilla o Rodolfo Ghioldi.

entre “*el capital burocrático*” –asociado en China a la dominación extranjera- y “*el capital nacional*”, la posición del Che Guevara rompe totalmente con dicha concepción.

En los *Apuntes críticos a la Economía Política*, el Che replica y responde que: “*Históricamente esto fue cierto, en la actualidad es falso*”.

Refiriéndose al “*proceso de alianza entre las burguesías y los capitales imperialistas*”, Guevara plantea que: “*se produce una alianza entre explotadores de diversos sectores y los grandes terratenientes incursionan en la industria y el comercio*”.

Separando, aún más, las posiciones propias de las preconizadas por el etapismo, Guevara agrega más adelante en sus *Apuntes críticos a la Economía Política*: “*La lucha contra la burguesía es condición indispensable de la lucha de liberación, si se quiere arribar a un final irreversiblemente exitoso*”.

¿Cuál es la fuente teórica de esta crítica abierta, nunca solapada, de Guevara al etapismo? En primer lugar, la propia experiencia política de la revolución cubana. A diferencia del antiguo Partido Socialista Popular; Fidel Castro y el resto de la dirección cubana nunca separaron en dos al proceso revolucionario. El pasaje entre una fase nacional-antimperialista y una fase socialista se dio en forma ininterrumpida. De allí en adelante, todos los llamados internacionales realizados desde la revolución cubana al resto de las organizaciones y pueblos de América Latina, siempre, apelaron a la idea de una revolución socialista (no “democrático burguesa” ni “agraria-antimperialista”) continental. Desde las primeras declaraciones de La Habana hasta las declaraciones de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS).

Aunque haya sido la principal, ésa no fue seguramente la única fuente del Che. A pesar de que no aparece citado explícitamente en sus libros y artículos del período, según el testimonio del militante peruano Ricardo Napurí –que trabajó junto al Che durante los primeros tiempos de la revolución en Cuba, desde 1959 a 1964, preparando contactos con otros sectores revolucionarios sudamericanos, principalmente peruanos y argentinos-, Guevara habría leído *La revolución permanente* (1930) de León Trotsky en el año 1960. El mismo Napurí le habría acercado, personalmente, este libro al Che al Banco Nacional de Cuba y, a los pocos días, habrían mantenido un diálogo sobre el texto ya leído por Guevara¹⁸⁹. (En los *Cuadernos de lectura de Bolivia*, el Che volverá a leer a León Trotsky. En primer lugar, en esos cuadernos transcribe varios fragmentos de *La revolución permanente*, extraídos de la antología realizada por Charles Wright Mills: *Los marxistas* [1962 –el Che utiliza una edición mexicana de 1964-]. En segundo lugar, en esos mismos cuadernos, Guevara extracta numerosos pasajes de la *Historia de la revolución rusa* de Trotsky, leída en una edición argentina. En ambos casos, luego de transcribir pasajes, sintetiza su balance sobre Trotsky y sus obras).

De cualquier forma, tampoco se agotan allí las posibles fuentes de la crítica guevarista al etapismo. Ya durante los años ‘20, más precisamente en 1928, José Carlos Mariátegui había planteado que: “*La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: «antimperialista», «agrarista», «nacionalista-revolucionaria». El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos*”¹⁹⁰. Es seguro que el Che conocía a Mariátegui, tanto por su primera compañera Hilda Gadea (militante peruana) como por haber mantenido amistad con el médico comunista peruano Hugo Pesce, delegado de Mariátegui a la primera Conferencia

¹⁸⁹ Véase Entrevista de José Bermúdez y Luis Castelli a Ricardo Napurí. En *Herramienta* N°4, Buenos Aires, 1997.

¹⁹⁰ Véase José Carlos Mariátegui: “Aniversario y balance”. Editorial de *Amauta* N°17, año II, Lima, septiembre de 1928. Reproducido como bibliografía seleccionada en nuestra *Introducción al Pensamiento Marxista*. Obra citada.

Comunista Sudamericana de 1929. (Pesce, a quien conoció en Perú durante sus viajes juveniles, lo visitará en Cuba en los '60).

La “herejía” del Che no termina tampoco en su crítica del etapismo. En estas apretadas líneas de los *Apuntes críticos a la Economía Política*, Guevara también cuestiona el recurrente hábito del marxismo ortodoxo –repetido en todos los manuales “científicos” de la URSS, no sólo en los de economía– que consiste en atribuirle a fenómenos históricos, que han sido producidos en condiciones y circunstancias coyunturales, el carácter de... “ley”. Esta polémica aseveración de Guevara, ¿no tiene consecuencias, a la hora de comprender el conjunto de la concepción materialista de la historia? Creemos que sí. Pretender legitimar posiciones políticas coyunturales –como las de la NEP–, en nombre de las temidas “leyes de la dialéctica” o las “leyes de la economía”, constituye uno de los recursos metafísicos más dañinos que ha sufrido el marxismo a lo largo de toda su historia.

Vinculando el problema de la planificación (eje del debate de 1963-1964), con su marxismo humanista, en estas notas Guevara vuelve a repetir sus opiniones críticas del “socialismo mercantil”, siempre rebotante de fetichismo y cosificación. Allí define entonces la planificación como “*la posibilidad de dirigir cosas, de quitarle al hombre su condición de cosa económica*”.

En consonancia con esta concepción, como en todos sus escritos anteriores, Ernesto Guevara vuelve a apelar a la conciencia y la educación comunista, esos inmensos agujeros negros del “socialismo real”. La educación comunista a la que aspira el Che, dirigida a la construcción de una humanidad nueva, enfoca sus cañones contra el interés material, ya que “*apunta a que el individuo actúe de acuerdo a su deber social y no a su barriga*”. En esta sentencia reside, justamente, el corazón de su concepción ética del revolución y el socialismo.

Por último, debemos prestar atención al modo en que Guevara discute con las concepciones más catastrofistas del marxismo. Según éstas, la caída del capitalismo en su prolongación contemporánea, el imperialismo, es inevitable y está predeterminada. La fuente de donde se extraen, a menudo, este tipo de análisis proviene de la ley que Marx expone en el Tomo III de *El Capital*, acerca de la caída decreciente de la tasa de ganancia. Frente a este tipo de lecturas deterministas y catastrofistas, que aplican mecánicamente esta ley, el Che sostiene que: “*Los monopolios la contrarrestan a costa de los países dependientes*”.

En Marx no hay catastrofismo economicista. Según ese mismo tomo tercero de *El Capital*, la ley tiene sus elementos de contratendencia. Por eso, a contramano de los “ortodoxos” que se sentaban a esperar, cruzados de brazos, a que el imperialismo se derrumbara por sí solo, en forma automática (ya sea por sus crisis de sobreproducción o de subconsumo) en estos *Apuntes críticos a la Economía Política* el Che alerta: “*El imperialismo tiene aún gran vitalidad*”. ¿Cuáles son las consecuencias políticas de este análisis? Pues que el imperialismo no se cae jamás solo..., ¡hay que vencerlo para poder derrumbarlo!. Para ello hay que romper con todas las recetas teóricas ortodoxas que nos invitan, invariablemente, a quedarnos pasivos, somnolientos, con modorra, esperando y sin intervenir en política.

La invitación de Guevara y el programa de Marx

A contramano de las antiguas codificaciones positivistas del marxismo (que escindían ética de ciencia, juicios de valor de juicios de hecho, voluntad y praxis política de científicidad) y de los “nuevos” intentos académicos del marxismo analítico (que construyen una deontología normativa sobre la justicia al margen de la historia y de la lucha de clases) en sus múltiples

manuscritos, planes para futuros estudios, apuntes, cartas y discursos el Che Guevara nos deja todo un programa de investigación. Articulando ética y crítica científica de la economía política, crítica científica y política, política y cultura, cultura e historia, historia y ética, Guevara nos invita, provocativamente, a retomar la herencia olvidada de Karl Marx. Aquella donde la crítica de la economía política, paradigma de cientificidad, se estructura en un ángulo totalizante sobre una escala axiológica de valores que emergen de la historia y de la lucha de clases.

Aceptar el desafío ético del Che, retomando el programa teórico, político y epistemológico de Marx, nos permitirá volver a instalar en la agenda actual de la izquierda la perspectiva política radical, antiimperialista y anticapitalista, durante demasiado tiempo olvidada.

El Che Guevara y la filosofía de la praxis¹⁹¹

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

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

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

En primer lugar, se lo intenta desvincular de la revolución cubana, de su dirección revolucionaria -que él contribuyó a crear y de donde emergió como cuadro y dirigente- y del innegable impulso que aquella dio a la revolución continental. En segundo lugar, se pretende presentarlo como un empirista y un pragmático, absolutamente desprovisto de cualquier nexo con la teoría social y filosófica marxista. Y en tercer lugar, se lo convierte en un mito y una imagen, 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 reivindicán 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”

¹⁹¹ 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).

(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 'Prokult' (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"¹⁹².

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

¹⁹² Véase 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.

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 cubana¹⁹³.

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, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes¹⁹⁴.

¹⁹³ 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. Véase 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.

¹⁹⁴ Véase 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).

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 universitarios¹⁹⁵. En trabajos y en su correspondencia familiar desde 1954 en adelante -la época de sus grandes viajes por América Latina-, aparecen regularmente categorías marxistas y frecuentes alusiones irónicas a sus apasionadas lecturas de los clásicos de esta corriente. Por ejemplo, en un trabajo sugestivamente titulado "La clase obrera de los EEUU... ¿amiga o enemiga?", 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 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.,etc¹⁹⁶.

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

¹⁹⁵ 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. Véase 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*. Obra citada].

¹⁹⁶ Véase E. Guevara Lynch: *...Aquí va un soldado de América*. Bs.As., Planeta, 1990.

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 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 libresco. 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 biografías¹⁹⁷.

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 estudiaba colectivamente *El Capital*¹⁹⁸. En esa época llega también a Cuba el profesor de economía política marxista Anastasio Mansilla¹⁹⁹. 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*²⁰⁰, 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

¹⁹⁷ 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) véase Germán Sánchez: "Che: Su otra imagen". En el volumen colectivo *Pensar al Che*. La Habana, Centro de Estudios sobre América (CEA), 1989. Tomo I. pp.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. En el plano cinematográfico la mejor biografía sin duda es la de Tristán Bauer *Che, un hombre nuevo* (2010).

¹⁹⁸ Véase Entrevista de Yvette Villaescusa a Miguel Figueras. En *Granma Internacional*, 11/X/1992, p.3.

¹⁹⁹ Ver "Che Guevara lector de *El Capital*". En nuestro libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

²⁰⁰ 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.

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 completo", del "hombre total"²⁰¹. 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 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 maestros²⁰².

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).

²⁰¹ 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". Véase 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.

²⁰² Véase nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada.

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 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"²⁰³.

Es evidente que, como en la primera Tesis del Marx de 1845, Guevara está criticando tanto al viejo espiritualismo cuyas explicaciones se asientan en lo divino; como al materialismo ontológico metafísico que enfatiza la prioridad de la materia, entendida como naturaleza sujeta a leyes necesarias e independientes de la praxis humana. Ambas tradiciones culminan legitimando la pasividad y la especulación. Ahora bien, si Guevara dirige su ataque tanto al viejo materialismo como al idealismo,... ¿no contradice 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

²⁰³ Véase E.Guevara: "El socialismo y el hombre en Cuba". En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada. p.8.

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 monoproducción, 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* (diario de campaña militar), 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 medida 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 cientificista de la "materialidad objetiva". Todavía lo quieren domesticar, los sigue incomodando.

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

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

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

En los sesenta, el Che retoma esa tradición olvidada de Mariátegui (y también de Mella) cuando sostiene que: "Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad

de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución". Idéntica postura estaba ya planteada en la *Segunda declaración de La Habana*, donde la dirección política de la revolución cubana negaba toda posibilidad de lucha a la burguesía nacional. 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"²⁰⁴.

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

²⁰⁴ Véase 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 Ernesto Che Guevara y otros: *El gran debate. Sobre la economía en Cuba*. Obra citada.

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 reprochable 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 relatava 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"²⁰⁵. No olvidemos tampoco que junto a esta observación, el Che defiende la

²⁰⁵Véase 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).

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 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"²⁰⁶.

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

²⁰⁶ Véase Che Guevara: "La influencia de la revolución cubana en la América Latina". En *Obras*. Tomo II. Obra citada. p.492.

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 investigación artística²⁰⁷. 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 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*"²⁰⁸.

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*

²⁰⁷ Véase "El socialismo y el hombre en Cuba". Obra citada. 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. Véase 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.

²⁰⁸ Véase Ernesto Che Guevara: "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria". Entrevista concedida a *Express*. Obra Citada.p.243.

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 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*²⁰⁹. Es decir que en su óptica la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de *El Capital*, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Agregaba entonces que en los *Manuscritos* Marx "pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social".

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

¿Portadores y soportes o sujetos de la historia?

Guevara inferirá entonces que "el hombre es el actor conciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo". 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 planteo²¹⁰. Para Althusser, la teoría social no puede reposar en

²⁰⁹ Véase Guevara: "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento". En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra 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*. Obra citada.

²¹⁰ Véase Louis Althusser: *Para leer El Capital*. Obra Citada. p.131.

el concepto teórico de "los hombres" o 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 racionalmente²¹¹. 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 conscientemente elabora, realiza y controla la producción, la distribución del trabajo en las distintas ramas y la relación entre acumulación y consumo, con vistas al más eficaz resultado de reproducción social de las relaciones socialistas. Toda su artillería teórica la enfoca contra el

²¹¹ 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.

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 Lenins, 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"²¹². 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 en 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"²¹³, donde efectivamente los hombres dejan de ser sujetos activos para transformarse en simples efectos de procesos que se han vuelto autónomos y que no controlan. Padre de la criatura, el hombre termina convirtiéndose en su hijo. Frankenstein escapa al control y asume el timón. El mercado y el valor no aceptan compartir el mando. A la larga, terminan dirigiendo sólo ellos.

²¹² 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.

²¹³ Véase Ernesto Guevara: "El socialismo y el hombre en Cuba". Obra citada. pp.6 y 12.

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 pequeña 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”²¹⁴.

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.

²¹⁴Véase 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. pp.28-35.

La concepción política de la revolución en el Che Guevara y en el guevarismo

Aproximaciones al debate sobre el socialismo del siglo XXI²¹⁵

Nuevos tiempos de luchas y formas *aggiornadas* de dominación durante la “transición a la democracia” en el cono sur

América Latina vive una nueva época histórica. La lucha de nuestros pueblos ha impuesto un freno al neoliberalismo. El horizonte político actual permite someter a discusión las viejas formas represivas que dejaron como secuela miles y miles de asesinatos, desapariciones, secuestros, torturas y encarcelamiento de la militancia popular.

A pesar de este nuevo clima político, las viejas clases dominantes latinoamericanas y su socio mayor, el imperialismo norteamericano, no se entregan ni se resignan. ¡Ninguna clase dominante se suicida!. Debemos aprenderlo de una buena vez.

Agotadas las antiguas formas políticas dictatoriales mediante las cuales el gran capital —internacional y local— ejerció su dominación y logró remodelar las sociedades latinoamericanas inaugurando el neoliberalismo a escala mundial²¹⁶, nuestros países asistieron a lo que se denominó, de modo igualmente apologético e injustificado, “transiciones a la democracia”.

Ya llevamos casi un cuarto de siglo, aproximadamente, de “transición”. ¿No será hora de hacer un balance crítico? ¿Podemos hoy seguir repitiendo alegremente que las formas republicanas y parlamentarias de ejercer la dominación social son “transiciones a la

²¹⁵ En este trabajo intentamos sintetizar y conjugar en una visión de conjunto sobre la concepción de la revolución en el Che Guevara y en el guevarismo hipótesis, sugerencias, análisis y conclusiones presentes en otros artículos, ensayos y libros donde, en forma dispersa, hemos intentado ir recuperando el aporte específicamente político de distintos guevaristas (Robi Santucho, Miguel Enríquez, Roque Dalton, etc.). De alguna manera este texto intenta hilar y enhebrar esos abordajes parciales dentro de un conjunto mayor, para tratar de mostrar que existe una concepción general integrada por todos ellos. Fue expuesto y discutido en varios encuentros latinoamericanos de los últimos años con organizaciones políticas guevaristas del continente, incluyendo el que organizó nuestra Cátedra Che Guevara convocado como «Seminario Guevarista Internacional» (Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 7 de junio de 2008).

²¹⁶ Es bien conocido el análisis del historiador británico Perry Anderson (a quien nadie puede acusar de provincianismo intelectual o de chauvinismo latinoamericanista), quien sostiene que el primer experimento neoliberal **a nivel mundial** ha sido, precisamente, el de Chile. Incluso varios años antes que los de Margaret Thatcher o Ronald Reagan. No por periféricas ni dependientes las burguesías latinoamericanas han quedado en un segundo plano en la escena de la dominación social. Incluso en algunos momentos se han adelantado a sus socias mayores, y han inaugurado —con el puño sangriento de Pinochet en lo político y de la mano para nada “invisible” de Milton Friedman en lo económico—, un nuevo modelo de acumulación de capital de alcance mundial: el neoliberalismo.

democracia”? ¿Hasta cuando vamos a continuar tragando sin masticar esos relatos académicos nacidos al calor de las becas de la socialdemocracia alemana y los «inocentes» subsidios de las fundaciones norteamericanas?

En nuestra opinión, y sin ánimo de catequizar ni evangelizar a nadie, la puesta en funcionamiento de formas y rituales parlamentarios dista largamente de parecerse aunque sea mínimamente a una democracia auténtica. Resulta casi ocioso insistir con algo obvio: en muchos de nuestros países latinoamericanos hoy siguen dominando los mismos sectores sociales de antaño, los de gruesos billetes y abultadas cuentas bancarias. Ha mutado la imagen, ha cambiado la puesta en escena, se ha transformado el discurso, pero no se ha modificado el sistema económico, social y político de dominación. Incluso se ha perfeccionado²¹⁷.

Estas nuevas formas de dominación política —principalmente parlamentarias— nacieron como un producto de la lucha de clases. En nuestra opinión no fueron un regalo gracioso de su gran majestad, el mercado y el capital (como sostiene cierta hipótesis que termina presuponiendo, inconscientemente, la pasividad total del pueblo), pero lamentablemente tampoco fueron únicamente fruto de la conquista popular y del “avance democrático de la sociedad civil” que lentamente se va empoderando de los mecanismos de decisión política marchando hacia un porvenir luminoso (como presuponen ciertas corrientes que terminan cediendo al fetichismo parlamentario). En realidad, los regímenes políticos postdictadura, en Argentina, en Chile, en Brasil, en Uruguay y en el resto del cono sur latinoamericano, fueron producto de una compleja y desigual combinación de las luchas populares y de masas —en cuya estela alcanza su cenit la pueblada argentina de diciembre de 2001— con la respuesta táctica del imperialismo que necesitaba sacrificar momentáneamente algún peón militar de la época neolítica y algún político neoliberal, furibundo e impresentable, para reacomodar los hilos de la red de dominación, cambiando algo... para que nada cambie.

Con discurso “progre” o sin él, la misión estratégica que el capital transnacional y sus socias más estrechas, las burguesías locales, le asignaron a los gobiernos “progresistas” de la región —desde el Frente Amplio uruguayo y el PJ del argentino Kirchner hasta la concertación de Bachelet en Chile y el actual PT de Lula— consiste en lograr el retorno a la “normalidad” del capitalismo latinoamericano. Se trata de resolver la crisis orgánica reconstruyendo el consenso y la credibilidad de las instituciones burguesas para garantizar EL ORDEN. Es decir: la continuidad del capitalismo. Lo que está en juego es la crisis de la hegemonía burguesa en la región, amenazada por las rebeliones y puebladas —como las de Argentina o Bolivia— y su eventual recuperación.

Desde nuestra perspectiva, y a pesar de sinceras esperanzas populares, la manipulación de las banderas sociales, el bastardeo de los símbolos de izquierda y la resignificación de las identidades progresistas tienen actualmente como finalidad frenar la rebeldía y encauzar institucionalmente la indisciplina social. Mediante este mecanismo de *aggiornamento* supuestamente “progre” las burguesías del cono sur latinoamericano intentan recomponer su

²¹⁷ Recordemos que para Marx la república burguesa parlamentaria —que él nunca homologaba con “democracia”— constituía la forma más eficaz de dominación política. Marx la consideraba superior a las dictaduras militares o a la monarquía porque en la república parlamentaria la dominación se vuelve anónima, impersonal y termina licuando los intereses segmentarios de los diversos grupos y fracciones del capital, instaurando un promedio de la dominación general de la clase capitalista, mientras que en la dictadura y en la monarquía es siempre un sector burgués particular el que detenta el mando, volviendo más frágil, visible y vulnerable el ejercicio del poder político.

hegemonía política. Se pretende volver a legitimar las instituciones del sistema capitalista, fuertemente devaluadas y desprestigiadas por una crisis de representación política que hacía años no vivía nuestro continente. Los equipos técnicos y políticos de las clases dominantes locales y el imperialismo se esfuerzan de este modo, sumamente sutil e inteligente, en continuar aislando a la revolución cubana (a la que se saluda, pero... como algo exótico y caribeño), conjurar el ejemplo insolente de la Venezuela bolivariana (a la que se sonríe pero... siempre desde lejos), seguir demonizando a la insurgencia colombiana y congelar de raíz el proceso abierto en Bolivia.

La disputa por el Che Guevara en el siglo XXI

En ese singular contexto político, donde la lucha entre la hegemonía reciclada y *aggiornada* del capital y la contrahegemonía del campo popular tensan hasta el límite la cuerda del conflicto social, emerge, una vez más, la figura del Che Guevara. Viejo fantasma burlón y rebelde. A pesar de haber sido tantas veces repudiado, bastardeado y despreciado, hoy asoma nuevamente su sonrisa irónica por entre los escudos policiales, los carros blindados de las fuerzas antimotines y las movilizaciones de protesta popular. Terco y cabeza dura, se resiste a ser incorporado como cuadro decorativo en los salones de la vieja política tradicional.

Cada reaparición del Che se produce en medio de una feroz disputa.

Durante la década del '80, luego de las masacres capitalistas y los genocidios militares, en la mayoría de los países capitalistas dependientes de América Latina el Che retornó como astilla molesta en la garganta de los relatos académicos que por todo el continente predicaban —dólares y becas mediante— el supuesto y nunca cumplido “tránsito a la democracia”. En esos años, también en América Latina pero ahora dentro de Cuba, Fidel Castro apeló al Che Guevara como bandera y antídoto frente al mercado perestroiko y a la adaptación procapitalista que impulsaban los soviéticos. En los discursos de Fidel, durante esos años, el Che volvía como partidario de la planificación socialista y teórico marxista del período de transición al socialismo.

Más tarde, en plena década del '90, tras la caída del muro de Berlín y la URSS en Europa del Este, en América latina Guevara volvía a asomar su boina inclinada y su barba raleada. Por entonces el Che retornaba como bandera ética y sinónimo de rebeldía cultural. Su imagen servía para contrapesar la antiutopía mercantil, privatizadora y represiva que se legitimaba con el señuelo del supuesto ocaso de los “grandes relatos ideológicos” y el pretendido agotamiento de las “grandes narrativas de la historia”. Frente al auge triunfalista del neoliberalismo más salvaje y la brutal absolutización del mercado, la apelación guevarista del hombre nuevo y la ética de la solidaridad se transformaron entonces en una muralla moral.

Hoy, ya comenzado el siglo XXI, aquella “transición a la democracia” de los '80 y aquel neoliberalismo furioso de los '90 han entrado en crisis. Guevara, en cambio, sigue presente y continúa atrayendo la atención de la juventud más inquieta, noble, sincera y rebelde.

Sin embargo, en nuestra opinión, ya no resulta pertinente apelar al Che como antídoto frente a una perestroika actualmente inexistente (como sucedió en los '80) ni tampoco reducir el guevarismo a una reivindicación puramente ético-cultural (como predominó en los '90). Ambas opciones, aunque justas y necesarias en aquellas décadas, hoy nos parecen demasiado limitadas, moderadas y tímidas si se trata de abordar los problemas actuales.

Superado ya el *impasse* que provocó en el pensamiento revolucionario mundial la caída del muro de Berlín, hoy necesitamos volver a discutir y a rescatar el pensamiento del Che

Guevara y el guevarismo como proyecto político, al mismo tiempo que destacamos sus otras dimensiones (ética, filosófica y crítica de la economía política).

Se trata de recuperar el legado político que Guevara deja pendiente a las juventudes del siglo XXI y la necesidad urgente de reinstalarlo en la agenda de los movimientos sociales y las organizaciones políticas actuales. Hay que traer al Che al hoy en día para que siga jugando un papel en los debates actuales de Cuba, de Venezuela, de Bolivia, de Colombia, de Ecuador, de Nicaragua, de Argentina y de toda América Latina.

Comenzar a realizar esa tarea implica asumir un complejo desafío que consiste en conjurar numerosos equívocos que se han ido tejiendo en medio de la feroz disputa por su herencia.

En nuestra opinión, si hubiera que sintetizarlo en una formulación apretada y condensada, como proyecto político (no sólo ético-filosófico-cultural) el guevarismo constituye la actualización del leninismo contemporáneo descifrado desde las particulares coordenadas de América Latina. Esto es: una lectura revolucionaria del marxismo que recupera, en clave antiimperialista y anticapitalista al mismo tiempo, la confrontación por el poder, la combinación radical de todas las formas de lucha y el enfrentamiento a fondo contra todas las formas de dominación social (las antiguas o tradicionales y también las formas de dominación *aggiornadas* o recicladas).

Discutiendo algunos equívocos

Esa recuperación actual del leninismo y de las vertientes más radicales del marxismo que el Che Guevara defendió en su vida política y en su obra teórica, solo podrá realizarse si abandonamos el pesado lastre de equívocos, caricaturas y tergiversaciones que se han ido pegoteando hasta empastar cualquier mínimo ejercicio de pensamiento crítico en nuestras filas.

En primer lugar, deberemos dejar resueltamente de lado la curiosa y malintencionada homologación que han construido los partidarios del posmodernismo entre marxismo revolucionario y estatismo (¿?).

En los relatos académicos nacidos al calor de la derrota europea del '68, que han proliferado como maleza por toda América Latina desde la década del '80, el marxismo revolucionario terminaría siendo una variante más de "autoritarismo" estatista, donde bajo el manto pétreo del verticalismo estatal (posterior a la toma revolucionaria del poder) se produciría una asfixiante uniformidad de los movimientos sociales y las subjetividades populares.

¡Nada más lejos del ambicioso proyecto político guevarista que, siguiendo las enseñanzas de *El Estado y la revolución* de Lenin (libro profundamente admirado por el Che como lo reconoce por escrito), siempre ha planteado la creación de poder popular y la continuidad ininterrumpida de la revolución socialista contra toda cristalización burocrática del aparato estatal!

Resultan hoy demasiado conocidas las polémicas que Fidel y el Che desarrollaron a inicios de los años '60, desde el poder revolucionario mismo, contra diversas tendencias burocráticas que pretendían congelar la revolución, reducirla a un solo país y aprisionarla en los pasillos ministeriales. A tal punto llegó aquella polémica que los viejos stalinistas (y toda la prensa burguesa de occidente) terminó acusando a Fidel y al Che de pretender "exportar la revolución" por todo el mundo.

Cuatro décadas después, aquel ímpetu antiburocrático (en lo "interno") e internacionalista militante (en lo "externo") que Guevara desarrolló sigue siendo una prueba

irrefutable de que el marxismo revolucionario de ningún modo implica reducir nuestro ambicioso proyecto político a la inserción en un triste ministerio de estado. ¡Ni antes de tomar el poder (como sugieren aquellas corrientes proclives a la cooptación estatal, hoy fascinadas con la familia Kirchner, Lula, Tabaré Vázquez o Bachelet) ni después de tomar el poder (como pretendieron algunas corrientes stalinistas)!

El proyecto político guevarista no nace de una galera, sino de una caracterización histórica de la sociedad latinoamericana

A pesar de las caricaturas que en diversas biografías mercantiles se han dibujado sobre Guevara —donde, por ejemplo, el Che elige ir a combatir a Bolivia por algún deseo místico de encontrarse con la muerte o descreer de las “burguesías nacionales” por algún oscuro resentimiento familiar—, la perspectiva política del guevarismo se sustenta en una determinada línea de análisis de nuestras sociedades. Tanto las tácticas como las estrategias, los aliados posibles como las vías privilegiadas de lucha, derivan de un análisis político pero también de una caracterización histórica de las formaciones sociales latinoamericanas.

Desde los años del Che hasta hoy, la acumulación de conocimiento social realizado en América latina a partir del ángulo del marxismo revolucionario ha sido enorme. Que en las academias oficiales rara vez se incursione en esas investigaciones no implica que no hayan existido. Que los *papers* por encargo y la literatura difundida por las ONGs desprecien las categorías pergeñadas por el arsenal marxista, no legitima desconocer u olvidar que hace ya largos años historiadores formados en esta corriente pusieron en entredicho la tesis del supuesto y fantasmagórico “feudalismo” continental, base del subdesarrollo y del atraso latinoamericanos. Tesis que intentó fundamentar la revolución por etapas, la oposición a la revolución socialista y fundamentalmente el rechazo del guevarismo como opción política radical.

A diferencia de aquella tesis, la conquista de América, realizada con la espada y con la cruz, fue una gigantesca y genocida empresa capitalista que contribuyó a conformar un sistema mundial de dominación de todo el orbe. No nos olvidemos que Marx, en *El Capital*, sostenía que: “*El descubrimiento de las comarcas de oro y plata en América, el exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras [esclavos negros], caracterizan los albores de la era de producción capitalista*” (*El Capital*, Tomo I, Vol. I., capítulo 24).

En la América colonial posterior a la conquista de las diversas culturas de los pueblos originarios y a la destrucción de los imperios comunales-tributarios de los incas y aztecas, se conformó un tipo de sociedad que articulaba y empalmaba en forma desigual y combinada relaciones sociales precapitalistas (las comunales que lograron sobrevivir a 1492, las serviles y las esclavistas) con una inserción típicamente capitalista en el mercado mundial. Las relaciones sociales eran distintas entre sí, pero estaban combinadas y unas predominaban sobre otras. El nacimiento del capitalismo como sistema mundial siguió, pues, derroteros distintos en las diversas regiones del planeta. A pesar de lo que se enseña en las escuelas oficiales de nuestros países, nunca hubo un desarrollo lineal, homogéneo y evolutivo.

En Europa occidental el nacimiento del capitalismo estuvo precedido por el feudalismo y, antes, por la esclavitud y la comunidad primitiva. En vastas zonas de Asia y África, ese tránsito siguió una vía diversa: de la comunidad primitiva al modo de producción asiático y de allí al feudalismo o también de la comunidad primitiva al modo de producción asiático y de allí

al capitalismo. La esclavitud —típica en Grecia o Roma antiguas— no fue universal como tampoco lo fue el feudalismo.

En nuestra América, se pasó de las sociedades comunales-tributarias a una sociedad híbrida, inserta de manera dependiente en el mercado mundial capitalista (subordinada a su lógica) y basada en un desarrollo desigual y combinado de relaciones sociales precapitalistas y capitalistas, tanto en la agricultura y en la minería como en la manufacturas.

La característica central que se deriva de esta inserción latinoamericana en el mercado del sistema mundial capitalista ha sido y continúa siendo la dependencia, la superexplotación de nuestros pueblos y el carácter lumpen, raquíto, impotente y subordinado de las burguesías locales (mal llamadas “nacionales” pues, aunque hablan nuestros mismos idiomas y tienen nuestras costumbres, carecen de una perspectiva emancipadora para el conjunto de nuestras naciones).

De allí que las luchas por la independencia de nuestros países asuman, necesariamente, un horizonte político que combina al mismo tiempo —sin separarlas artificialmente pues están íntimamente entrelazadas— tareas antiimperialistas, o de liberación nacional, con tareas anticapitalistas y socialistas. Ese tipo de perspectiva política no corresponde a un delirio mesiánico de Ernesto Che Guevara ni a la marginalidad alocada de las corrientes que se inspiran en el guevarismo. Responde a la historia profunda de nuestro continente, a la conformación de su estructura capitalista dependiente, al carácter irremediamente subordinado y lumpen de sus clases dominantes criollas.

En los escritos y discursos de Guevara sobre esta caracterización de las formaciones sociales latinoamericanas encontramos una llamativa similitud con las apreciaciones de José Carlos Mariátegui (formuladas cuatro décadas antes que el Che). Tanto en Mariátegui como en el Che aparece también la mención a las supervivencias “feudales” de las sociedades de nuestra América (es más que probable que con la categoría de “feudales” el peruano y el argentino hicieran referencia a relaciones de tipo presalariales o “precapitalistas”); pero en ambos casos se subraya inmediatamente que esa supervivencia, derivada de la conquista española y portuguesa, convive en forma articulada —no yuxtapuesta— con la dependencia del mercado mundial, que termina imprimiéndole al conjunto social latinoamericano una subordinación al capitalismo como sistema global. Por lo tanto, el corolario político que Mariátegui y el Che Guevara infieren de ese análisis afirma que la revolución pendiente en nuestra América no puede ser “burguesa-antifeudal”, sino socialista.

No casualmente Mariátegui sostiene que: “La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal. 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: “antiimperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos” (Editorial de la revista *Amauta*, 1928).

En la misma estela de pensamiento político, Guevara afirma: “*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*” (Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, 1967).

El presupuesto que sustentaba esa conclusión política era una caracterización sociológica, económica e histórica de la impotencia de las “burguesías nacionales”.

Por ejemplo, en su artículo “Táctica y estrategia de la revolución latinoamericana” el Che argumenta que: “*América es la plaza de armas del imperialismo norteamericano, no hay fuerzas*

*económicas en el mundo capaces de tutelar las luchas que las burguesías nacionales entablaron con el imperialismo norteamericano, y por lo tanto estas fuerzas, relativamente mucho más débiles que en otras regiones, **claudican** y **pactan** con el imperialismo [...] Lo determinante en este momento es que el frente imperialismo-burguesía criolla es consistente”.*

En otro de sus escritos, el prólogo al libro *El partido marxista leninista* (donde se recopilaban, entre otros, escritos de Fidel), Guevara continúa con el mismo argumento: “*Y ya en América al menos, es prácticamente imposible hablar de movimientos de liberación dirigidos por la burguesía. La revolución cubana ha polarizado fuerzas; frente al dilema pueblo o imperialismo, las débiles burguesías nacionales eligen al imperialismo y traicionan definitivamente a su país*”.

No otra era la perspectiva de Fidel cuando afirmaba que : “*Hay tesis que tienen 40 años de edad; la famosa tesis acerca del papel de las burguesías nacionales. Cuánto papel, cuánta frase, cuanta palabrería, en espera de una burguesía liberal, progresista, antiimperialista. [...] La esencia de la cuestión está en si se le va a hacer creer a las masas que el movimiento revolucionario, que el socialismo, va a llegar al poder sin lucha, pacíficamente. ¡Y eso es una mentira!*” (discurso de clausura de la Organización Latinoamericana de Solidaridad-OLAS del 10/8/1967). En la declaración final de evento, se formulan veinte tesis en defensa de “*la lucha armada y la violencia revolucionaria, expresión más alta de la lucha del pueblo, la posibilidad más concreta de derrotar al imperialismo*”. Las tesis sostienen que: “*las llamadas burguesías nacionales de América Latina tienen una debilidad orgánica, están entrelazadas con los terratenientes (con quienes forman la oligarquía) y los ejércitos profesionales, son incapaces y tienen una impotencia absoluta para enfrentar al imperialismo e independizar a nuestros países [...] La insurrección armada es el verdadero camino de la segunda guerra de independencia*” (Declaración general de la OLAS, agosto de 1967).

Cuatro décadas después de aquellos análisis, en tiempos de violenta mundialización capitalista... ¿las burguesías nativas de nuestra América han logrado un grado mayor de independencia y autonomía? La respuesta, para quien no reciba euros o dólares de aquellas instituciones destinadas a comprar conciencias y cerebros, resulta más que obvia.

¿Qué sentido realista, pragmático y realizable tienen hoy, en el siglo XXI globalizado, los proyectos de “capitalismo andino”, “capitalismo nacional”, “capitalismo a la uruguayaya”, “capitalismo ético” y otras ensoñaciones ilusorias que pululan por el cono sur latinoamericano, extraídas del ropero ideológico de las viejas clases dominantes, recientemente maquilladas, perfumadas, *aggiornadas* y recicladas?

Desde el proyecto político guevarista creemos que ninguna de esas formulaciones retóricas —pues de eso se trata, de pura retórica, de mera puesta en escena, de simples piruetas discursivas destinadas al marketing electoral— tiene sustento real, posible ni realista. Sirven, quizás, para ganar votos en una elección. Pero no constituyen un proyecto serio de emancipación nacional y continental. Guevara continúa teniendo razón: o revolución socialista o caricatura de revolución.

La revolución como proceso prolongado e ininterrumpido

En la concepción política guevarista la revolución no constituye un espasmo repentino ni la irrupción de un rayo en el cielo despejado de un mediodía de verano. Tampoco un golpe de mano ni un cuartelazo militar. La revolución, para el Che, sólo se puede realizar como un proceso y a través de la lucha de masas, prolongada y a largo plazo. El Che en muy claro con las ilusiones espontaneístas que sueñan con un motín popular, por lo general urbano, que con palos y piedras logre, en la rapidez de una sola tarde, cambiar todo el orden social de raíz. En

su opinión: “*Y los combates no serán meras luchas callejeras de piedras contra gases lacrimógenos, ni de huelgas generales pacíficas; ni será la lucha de un pueblo enfurecido que destruya en dos o tres días el andamiaje represivo de las oligarquías gobernantes; será una lucha larga, cruenta*” (Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, 1967).

La revolución comienza antes de la toma del poder, con la creación de poder popular y zonas liberadas, se prolonga, a través del enfrentamiento y la destrucción del poder estatal, en el derrocamiento de todo el andamiaje institucional de la vieja sociedad y más tarde se extiende en la creación de nuevas formas de relaciones sociales y nuevas instituciones que deben dar cuenta del cambio radical ocurrido en el orden social. Del viejo orden no se pasa al abismo sino, en los términos de la revista del joven Gramsci, al “orden nuevo”. La revolución no se delimita entonces al día preciso en que las autoridades políticas de la vieja sociedad y el antiguo régimen de dominación abandonan el país o son apresadas por las fuerzas revolucionarias. No, lejos de esa visión de la épica hollywoodense, la revolución abarca un proceso social y temporal de muchos años.

Concebir a la revolución como un proceso a largo plazo, donde se combinan diversas formas de lucha —predominando las formas extrainstitucionales por sobre las institucionales, las insurgentes por sobre las parlamentarias, dado el carácter históricamente represivo de los regímenes políticos latinoamericanos— implica desmontar al mismo tiempo la leyenda del supuesto «foquismo», simplificación atribuida al guevarismo político que todavía hoy sigue señalándose como espantapájaros contra el pensamiento marxista radical.

El espantapájaros del «foquismo» (y la caricatura de Debray)

¿Quién es Régis Debray? Debray era un joven estudiante francés, discípulo del filósofo Louis Althusser. Visitó América Latina y escribió después un artículo muy largo, en la célebre revista de Jean-Paul Sartre *Les Temps Modernes*. Lo tituló: “El Castrismo: la larga marcha de América Latina”. Este artículo les gustó mucho a los cubanos, quienes publicaron un trabajo suyo en la célebre revista *Casa de las Américas*, a través del cual Debray se hizo conocido en la isla caribeña. Lo invitaron a Cuba, y ahí, Debray escribe un texto que pretende ser algo así como la “síntesis teórica” de la revolución cubana. En realidad era una versión manualizada, codificada y simplificada hasta el extremo. Un texto que hoy en día se utiliza para criticar a la revolución cubana y para denostar todo lo que políticamente esté asociado al Che Guevara²¹⁸.

El libro de Debray se titula: *¿Revolución en la Revolución?* Allí realiza una versión totalmente parcial y unilateral de la revolución cubana. Sostiene, entre otras cosas, que en Cuba no hubo casi lucha urbana, que solamente se desarrolló la lucha rural, que la ciudad era burguesa mientras que la montaña era proletaria y que, por lo tanto, la revolución surge de un foco, de un pequeño núcleo aislado. Así, de este modo, Debray hace la canonización y la codificación de la revolución cubana en una receta muy esquemática que se conoce como “la teoría del foco”. Esta versión de Debray sobre la revolución cubana suele ser utilizada en nuestros días para ridiculizar y fustigar la teoría política del guevarismo... aún cuando el mismo

²¹⁸ Hemos intentado desarrollar la crítica al foquismo en nuestro ensayo “¿Foquismo? A propósito de Mario Roberto Santucho y el pensamiento político de la tradición guevarista”, incluido en nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Obra citada.

Debray ya no tiene nada que ver con esta tradición, pues pasó a las filas de la socialdemocracia —en el mejor de los casos y siendo indulgentes con él... —.

No es mentira que la temática del “foco” está presente en los escritos del Che pero de una manera muy diferente a la receta simplificada que construye Debray. Nosotros creemos que en el Che los términos “foco” y “catalizador” —con los que el Che hace referencia a la lucha político-militar de la guerrilla—, tienen un origen metafórico proveniente de la medicina (la profesión juvenil del Che). El “foco” remite al... foco infeccioso que se expande en un cuerpo humano. El “catalizador”, en la química, es el nombre de un cuerpo capaz de motivar un cambio, la transformación catalítica.

Pero, más allá del origen metafórico de ambos términos, resulta innegable para quien no tenga anteojeras ni escriba por encargo de ONGs o fundaciones norteamericanas que en el pensamiento político de Guevara la concepción de la guerrilla está siempre vinculada a la lucha de masas. Concretamente, el Che sostiene que: “*Es importante destacar que la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha del pueblo* [...] *Su gran fuerza radica en la masa de la población*” (Ernesto Che Guevara: *La guerra de guerrillas*, 1960). Más tarde, el Che vuelve a insistir con este planteo cuando reitera: “*La guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una lucha de masas*” (Ernesto Che Guevara: “La guerra de guerrillas: un método”, artículo publicado en *Cuba Socialista*, septiembre de 1963).

Guevara no se detiene allí. Prolongando y comentando el libro del general Giap (célebre estratega vietnamita que derrocó a Japón, Francia y Estados Unidos) *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, el Che destaca una y otra vez un elemento fundamental para la victoria del pueblo vietnamita: “*las grandes experiencias del partido en la dirección de la lucha armada y la organización de las fuerzas armadas revolucionarias* [...] *Nos narra también el compañero Vo Nguyen Giap, la estrecha relación que existe entre el partido y el ejército, cómo, en esta lucha, el ejército no es sino una parte del partido dirigente de la lucha*”.

De este modo, a diferencia de Debray, el Che le otorga un lugar central a la lucha política, de la cual la lucha armada no es sino su prolongación sobre otro terreno. Allí, siempre comentando a Giap, Guevara vuelve a insistir, obsesivamente, en que: “*La lucha de masas fue utilizada durante todo el transcurso de la guerra por el partido vietnamita. Fue utilizada, en primer lugar, porque la guerra de guerrillas no es sino una expresión de la lucha de masas y no se puede pensar en ella cuando está aislada de su medio natural, que es el pueblo*”.

¿De qué modo Debray pudo eludir este tipo de razonamientos centrales y determinantes del pensamiento político del Che? Pues construyendo un relato de la revolución cubana donde desaparecen, como por arte de magia, las tradiciones políticas previas y toda la lucha política anterior de Fidel Castro y sus compañeros.

Si se vuelven a leer los textos “foquistas” de Debray cuarenta años después, el lector no encontrará, inexplicablemente, ninguna referencia a la historia política cubana anterior ni a la lucha política previa, que derivan en el inicio de la lucha armada contra Batista. Pareciera que para Debray, observador europeo proveniente del PC francés, recién llegado a América latina —en aquella época fascinado con Cuba y las guerrillas, luego con la socialdemocracia y hoy vaya uno a saber con qué— la invasión del Granma y el Ejército Rebelde nacen *ex nihilo*, no como fruto de la radicalización política de un sector juvenil proveniente del nacionalismo radical y antimperialista latinoamericano y de la propia historia política cubana (Para una reconstrucción de la historia previa de la revolución cubana y de toda la experiencia que Fidel y el Movimiento 26 de julio extraen de sus maestros Guiteras, Mella, Roa y otros, véase nuestro libro *Fidel para principiantes*. Buenos Aires, Longseller, 2006)

Además, cuando Debray pretende esquematizar y teorizar la lucha revolucionaria cubana defendiendo a rajatabla la tesis de “la inexistencia del partido” tiene en mente y está

pensando en la ausencia, dentro de la primera dirección guerrillera, del viejo Partido Socialista Popular (el antiguo PC cubano, símil del PC francés en el que se formó Debray). Un lector actual de los escritos de Debray no puede dejar de preguntarse: ¿pero acaso el Movimiento 26 de julio —quien impulsaba y dirigía la lucha armada en Cuba— no constituía un partido? ¿Acaso Fidel Castro y los asaltantes del Moncada no provenían de la lucha política previa que se nutría del antimperialismo radical?

Para Debray las advertencias del Che sobre las luchas de masas y la relevancia de la organización política eran sólo... detalles insignificantes. No les dio ninguna importancia. Por eso construyó una visión caricaturesca de la lucha armada que, lamentable y trágicamente, fue posteriormente atribuida —post mortem— al Che y al guevarismo...

Según recuerda Pombo [Harry Villegas Tamayo], compañero del Che en Cuba, Congo y Bolivia, al Che Guevara no le gustó *¿Revolución en la Revolución?* de Debray. Lo leyó cuando estaba en Bolivia (pues se publicó en 1967) y le hizo verbalmente comentarios críticos a su autor. No hay registros escritos de que el Che haya volcado esos comentarios críticos orales en sus *Cuadernos de lectura de Bolivia*.

Aún cuando nunca sepamos qué le criticó puntualmente Guevara al intelectual francés, ya en aquella época dos militantes cubanos salieron públicamente a criticar la caricatura “foquista” de Debray²¹⁹. Estos dos compañeros cubanos le critican abiertamente a Debray — ¡no ahora, en el siglo XXI, sino en 1968!— el haber simplificado la revolución cubana, el haberla convertido en una simple teoría del “foco” y el no haber visto en ella que junto a la guerrilla, en las ciudades luchaba la juventud, el movimiento obrero, el movimiento estudiantil, etc. En suma, le cuestionaban, en particular, el total desconocimiento de la lucha urbana y, en general, la total subestimación de la lucha política, base de sustentación de toda confrontación político militar. Esta es la principal crítica a la teoría del “foco” realizada en aquella época por los propios cubanos²²⁰.

La política, la lucha de clases y la confrontación político-militar

Las posiciones políticas que asume Ernesto Che Guevara en sus reflexiones sobre Cuba, Vietnam, las enseñanzas de Giap y la lucha antiimperialista del tercer mundo se nutren de toda la tradición previa del marxismo, que a su vez proviene de pensadores clásicos como Clausewitz y Maquiavelo.

Recordemos que, a principios del siglo XVI, en *El príncipe* y en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el teórico florentino Nicolás Maquiavelo sostiene que para unificar Italia como una nación moderna, había que derrotar el predominio de Roma —El Vaticano— y también terminar con la proliferación de bandas armadas locales, los célebres *condottieri*

²¹⁹ Se trata de Simón Torres y Julio Aronde [posiblemente dos seudónimos de colaboradores del comandante Manuel Piñeiro Losada, alias “Barbarroja”]: “Debray y la experiencia cubana”. En *Monthly Review* N° 55, año V, octubre de 1968. pp.1-21.

²²⁰ Para revisar la crítica que otros guevaristas le hicieron a la teoría “foquista” de Debray, puede consultarse el mencionado ensayo “¿Foquismo? A propósito de Mario Roberto Santucho y el pensamiento político de la tradición guevarista”, así como también los documentos fundacionales del ERP en Argentina, compilados por Daniel De Santis en varias ediciones. (Esas compilaciones pueden consultarse gratuitamente en el sitio web de la «Cátedra Che Guevara – Colectivo Amauta»: amauta.lahaine.org)

[combatientes mercenarios]. Maquiavelo propone la formación de una fuerza militar republicana completamente subordinada al príncipe, es decir, al poder político. **¡Es la política, según Maquiavelo, la que ejerce su dirección sobre lo militar y no al revés!**

Más tarde, a inicios del siglo XIX, el teórico prusiano Karl von Clausewitz vuelve a prolongar aquel pensamiento defendiendo que “*la guerra es la continuación de la política por otros medios*” (en su libro *De la guerra*).

Un siglo después, a comienzos del siglo XX, durante la primera guerra mundial (más precisamente entre 1915 y 1916), mientras estudia la *Ciencia de la Lógica* de Hegel en su exilio suizo, Lenin lee y anota detenidamente la obra *De la guerra* de K.v.Clausewitz. En plena confrontación mundial (entre estados-naciones), luego transformada en guerra civil interna (entre clases sociales), Lenin recalca una y otra vez las enseñanzas de Clausewitz acerca de la guerra entendida como continuidad de la política y el predominio de esta última sobre aquella.

El principal líder de la revolución bolchevique no es el único marxista en incursionar en esta materia. Antonio Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel*, redacta en los albores de la década de 1930 el texto “*Análisis de situación y relaciones de fuerza*”. Allí el pensador italiano sostiene que la lucha político-militar y la guerra constituyen un momento superior de las relaciones de fuerzas políticas, que enfrentan en una situación revolucionaria a las clases y fuerzas sociales.

Exactamente lo mismo podría plantearse acerca del pensamiento de Mao Tse Tung, León Trotsky, Ho Chi Minh, Vo Nguyen Giap y, desde luego, Fidel y el Che.

Por lo tanto, en toda esta extendida tradición de pensamiento político, que se remonta a la herencia republicana de Maquiavelo y, pasando por el tamiz de la reflexión de Clausewitz, es adoptada luego por los clásicos del marxismo, **la confrontación político-militar es la prolongación de la lucha política, ¡no al revés!**. A pesar de las caricaturas mercantiles que se han dibujado con intenciones de frivolidad, ese es el corazón en el que se sustenta el proyecto político guevarista latinoamericano.

De manera análoga podría recorrerse el extenso itinerario del pensamiento político y militar de nuestras guerras de independencia y liberación latinoamericanas. Desde San Martín, Bolívar y Artigas hasta José Martí, Emiliano Zapata, Augusto César Sandino y Farabundo Martí, entre muchísimos otros y otras.

Después de años y años de propaganda burguesa y del intento de demonización y satanización de todo este pensamiento político, resulta imperioso volver a insistir en esta problemática.

Niveles de lucha en la relación de fuerzas entre las clases sociales

En el ya mencionado pasaje de los *Cuadernos de la cárcel*, Antonio Gramsci, sintetizando las elaboraciones de Lenin acerca del significado de una “situación revolucionaria”, expone lo que considera las características básicas de una situación política. En el mencionado pasaje, dicho sea de paso, se adelanta como mínimo cuarenta años al análisis de Michel Foucault, a quien muchas veces se atribuye el haber descubierto que “*el poder no es una cosa, sino relaciones*”. Con cuatro décadas de anticipación, Gramsci también plantea que la política y el poder son relaciones, pero no relaciones en general, indeterminadas (en las cuales no importaría quien ejerce el poder sino **cómo** lo ejerce), sino relaciones específicas y determinadas de fuerza entre las clases sociales. Para Gramsci y para el marxismo sí importa **quién** ejerce el poder, además de **cómo** lo ejerce.

Este análisis de Gramsci resulta sumamente útil para pensar las categorías centrales del libro *El Capital* de Marx. Si el valor, el dinero y el capital no son cosas, sino relaciones (de producción), pues entonces son también relaciones de fuerza entre las clases... Gramsci nos proporciona en ese pasaje de los *Cuadernos de la cárcel*, la pista para comprender todo *El Capital* de Marx en clave política, superando la vieja dicotomía economista que dividía a la sociedad entre una esfera estructural (donde residiría la economía) y una esfera superestructural (donde se ubicaría la política y el poder).

¿Qué es el poder, entonces, para la tradición de pensamiento marxista? El poder es un conjunto de relaciones sociales de fuerza entre sujetos colectivos contradictoria y antagónicamente enfrentados, las clases sociales. Ese conjunto de relaciones abarca diversas esferas, desde la economía hasta la política, la cultura y la guerra. Al interior de ese conjunto complejo y diversificado de relaciones, algunas se cristalizan y condensan a lo largo del tiempo en instituciones. Las instituciones no son más que relaciones sociales cristalizadas, petrificadas, condensadas a lo largo del tiempo. Todas las instituciones que articula la sociedad capitalista están atravesadas por relaciones de poder, pero algunas, en particular, lo hacen en forma concentrada. No es el mismo poder el que ejerce una maestra en una escuela que el que ejerce el comando sur del ejército norteamericano. No todas las relaciones sociales están en el mismo nivel dentro de la totalidad social, así como tampoco todas las instituciones son intercambiables en el ejercicio del poder. Algunas instituciones, pertenecientes al aparato de Estado —policía, ejército, marina, fuerza aérea, servicios de inteligencia, cárceles, gendarmería, prefectura, etc.— aglutinan determinados márgenes mayores de concentración de poder en comparación con otras instituciones. Son aquellas que implementan el ejercicio (real o potencial) de fuerza material. Otras instituciones las acompañan y legitiman, son las instituciones que ejercen poder en la creación de consenso. La hegemonía burguesa constituye precisamente la articulación de ambas dimensiones, la violencia y el consenso.

Pues bien, dentro de ese armazón categorial de índole marxista acerca del poder, Antonio Gramsci diferencia tres niveles de confrontación en la relación de fuerza entre las clases sociales. Un primer nivel económico-corporativo, un segundo nivel específicamente político (donde se construye la hegemonía) y un tercer nivel político-militar. Los tres momentos, aclara el pensador italiano, constituyen partes de un todo indivisible.

¿En cuál de los tres niveles de análisis se ubica la reflexión política del Che Guevara y su concepción de la revolución?

En nuestra opinión, pensamos que los escritos, intervenciones y discursos del Che abarcan los tres niveles de análisis aunque ponen prioritariamente el énfasis en el segundo y en el tercer nivel. Es decir, en el plano donde se construye la hegemonía socialista (allí deberían ubicarse todos los escritos del Che sobre la necesidad de construir el hombre nuevo y la mujer nueva, la batalla por la creación de la pedagogía del ejemplo y la moral comunista, etc.) y en el terreno social donde se desarrolla la confrontación político-militar, en tanto prolongación de la esfera política. De los tres momentos que señala Gramsci, a la hora de pensar y analizar la revolución como proceso, el Che teoriza sobre los dos niveles más avanzados de la lucha sin dejar de señalar las limitaciones —justas pero limitadas al fin de cuentas— de las luchas puramente económico-corporativas-reivindicativas.

El análisis específicamente político del guevarismo

Para estudiar la historia latinoamericana y el comportamiento de sus clases sociales el Che Guevara plantea en *Guerra de guerrillas: un método* (1963) que: “**Hoy por hoy, se ve en América un estado de equilibrio inestable entre la dictadura oligárquica y la presión popular. La denominamos con la palabra oligárquica pretendiendo definir la alianza reaccionaria entre las burguesías de cada país y sus clases de terratenientes [...] Hay que violentar el equilibrio dictadura oligárquica-presión popular**”.

Cabe aclarar que cuando el Che emplea la expresión “*dictadura oligárquica*”, como él mismo afirma, no está pensando en una dictadura de los terratenientes y propietarios agrarios tradicionales a la que habría que oponer, siguiendo un esquema etapista, una lucha “democrática” o un “frente nacional” modernizador, incluyendo dentro del mismo no sólo a los obreros, campesinos, estudiantes y capas medias empobrecidas, sino también a la denominada “burguesía nacional”. ¡De ningún modo! El Che es bien claro. Lo que existe en América Latina es una alianza objetiva entre los terratenientes “tradicionales” y las burguesías “modernizadoras”. La alternativa no pasa entonces por oponer artificialmente tradición versus modernidad, terratenientes versus burguesía industrial, oligarquía versus frente nacional. Su planteo es muy claro: “*No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución*”.

En el pensamiento político del Che, la república parlamentaria, aunque fruto arrancado a las dictaduras militares como resultado de la lucha y la presión popular, sigue siendo una forma de dominación burguesa, incluso cuando se recicle apelando a retórica “progresista” o se modernice mediante gestos destinados al marketing electoral.

El Che atribuye suma importancia al análisis del equilibrio político inestable entre ambos polos pendulares (la dictadura oligárquica, basada en la alianza de terratenientes y burgueses “nacionales”, por un lado, y la presión popular, por el otro).

En ningún momento Guevara plantea como alternativa la consigna: “democracia o dictadura” (tan difundida en el cono sur latinoamericano a comienzos de los años ’80). La alternativa consiste en continuar bajo dominación burguesa en sus diferentes formas o la revolución socialista. Por ello, en *Guerra de guerrillas: un método*, el Che alertaba que: “**No debemos admitir que la palabra democracia, utilizada en forma apologética para representar la dictadura de las clases explotadoras, pierda su profundidad de concepto y adquiera el de ciertas libertades más o menos óptimas dadas al ciudadano. Luchar solamente por conseguir la restauración de cierta legalidad burguesa sin plantearse, en cambio, el problema del poder revolucionario, es luchar por retornar a cierto orden dictatorial preestablecido por las clases sociales dominantes: es, en todo caso, luchar por el establecimiento de unos grilletes que tengan en su punta una bola menos pesada para el presidiario**”.

Hegemonía y autonomía de clase

En la historia latinoamericana, quienes sólo pusieron el esfuerzo en la creación y consolidación de la independencia política de clase, muchas veces quedaron aislados y encerrados en su propia organización. Generaron grupos aguerridos y combativos, militantes y abnegados, pero que no pocas veces cayeron en el sectarismo. Una enfermedad recurrente y endémica por estas tierras. Quienes, en cambio, privilegiaron exclusivamente la construcción de alianzas políticas e hicieron un fetiche de la unidad a toda costa, con cualquiera y sin contenido, soslayando o subestimando la independencia política de clase, terminaron convirtiéndose en furgón de cola de la burguesía (“nacional”, “democrática” o como quiera llamársela), cuando no fueron directamente cooptados por alguna de sus fracciones institucionales y terminaron su vida como funcionarios mediocres en algún ministerio.

Una de las grandes enseñanzas políticas del guevarismo latinoamericano consiste en que hay que combinar ambas tareas. No excluirlas sino articularlas en forma complementaria y hacerlo, si se nos permite el término —que ha sido bastardeado y manipulado hasta el límite—, de modo dialéctico. Es decir, que nuestro mayor desafío consiste en ser lo suficientemente claros, intransigentes y precisos como para no dejarnos arrastrar por los distintos proyectos burgueses en danza —sean ultrareaccionarios o “progresistas”— pero, al mismo tiempo, tener la suficiente elasticidad de reflejos como para ir quebrando el bloque de poder burgués y sus alianzas, mientras vamos construyendo nuestro propio espacio autónomo de poder popular. Y eso no se logra sin construir alianzas contrahegemónicas con las diversas fracciones de clases explotadas, oprimidas y marginadas.

Rebeldías múltiples, colores diversos, hegemonía socialista

En el debate latinoamericano, uno de los temas de la agenda política contemporánea más debatidos es, sin duda, el del sujeto de la revolución.

El capitalismo dependiente, como sistema de dominación continental, somete, oprime, explota y margina a múltiples sujetos sociales. Las evidencias están a la vista para quien no quiera distraerse.

Ahora bien, de ese amplio, diverso y colorido abanico multicolor, ¿existe algún sujeto social con capacidad de convocar y coordinar al conjunto del movimiento popular, aglutinando todas las rebeldías particulares y llevar la lucha de tod@s hasta las últimas consecuencias?

El Che Guevara consideraba que ese sujeto es la clase trabajadora. En el caso particular de Cuba, consideraba que la fuerza social, en términos cuantitativos, más numerosa era el campesinado pobre (base social del Ejército Rebelde que hace triunfar la revolución). Ahora bien, ese campesinado, si se hubiera limitado a la simple lucha por su terruño, hubiera conducido a la revolución a un callejón sin salida para el conjunto de la sociedad. Eludiendo este falso atajo “campesinista”, el Che Guevara considera que la revolución cubana —como la de Vietnam, en situación análoga en términos de clases sociales— pudo triunfar porque su dirección política tenía una ideología propia de la clase trabajadora. Esa fue, por ejemplo, una notable diferencia entre la revolución cubana de 1959 y la revolución mexicana de 1910, que también derrocó heroicamente al ejército burgués pero no logró, a pesar del liderazgo insurgente de Villa y Zapata, construir un proyecto aglutinador para el conjunto de la nación oprimida. El límite del programa campesino constituye una limitación para reorganizar el conjunto de la sociedad sobre nuevas bases, superadoras del capitalismo dependiente. Las grandes masas campesinas pobres de América Latina han jugado y pueden jugar en el futuro un papel sumamente revolucionario, a condición de converger en sus rebeldías y construir una alianza con las clases trabajadoras urbanas.

Esa singular combinación que se dio en Cuba y en Vietnam (ausente en los escritos de Marx o Engels), donde una fuerza social de mayoría campesina es conducida a la toma del poder por un destacamento revolucionario de ideología proletaria, constituye una de las elaboraciones de Guevara que bien valdría la pena repensar en el mundo contemporáneo²²¹.

²²¹ Por ejemplo, en la Colombia actual, la insurgencia de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo) se sustenta en una fuerza social predominantemente de origen campesino y rural, pero su proyecto estratégico, su programa, sus alianzas y sobre todo su ideología política se referencia en una perspectiva marxista y

Porque hoy en día, en el siglo XXI, en el campo popular latinoamericano también contamos con numerosos y diversos sujetos sociales que padecen opresiones y dominaciones. Pero no todos esos sujetos sociales tienen la misma capacidad de convocar, aglutinar y coordinar, en una lucha común, una confrontación contra el conjunto del sistema de dominación, excediendo el límite “corporativo-reivindicativo” de su lucha parcial.

Desde el ángulo guevarista, las luchas contra la dominación del capital son numerosas, variadas y en América Latina asumen tonalidades con un espectro de amplia gama. Pero cada una por separado, permanece fragmentada y encerrada en su propio “juego de lenguaje” (como le gusta decir al posmodernismo). Sin articulación, sin coordinación global, sin generar espacios comunes ni un proyecto socialista que aglutine a todos y todas no habrá posibilidad de salir de los lugares tímidos y limitados en los cuales el sistema de dominación nos recluye. Para salir de ese lugar prefijado de antemano —donde toda oposición y toda disidencia terminan siendo fagocitadas, neutralizadas, institucionalizadas o directamente cooptadas— necesitamos construir hegemonía socialista.

Como creía Mariátegui, como pensaba el Che, como propone el guevarismo contemporáneo, la revolución socialista constituye el gran proyecto que puede aglutinarnos a quienes nos proponemos romper radicalmente con las diversas dominaciones (nacionales, étnicas, de clase, de género, ecológicas, etc). La clase trabajadora, entendida en sentido amplio, debe jugar un papel central en esa convocatoria y en la construcción de ese proyecto socialista plural que aglutine en la creación del poder popular las más variadas y disímiles rebeldías anti-sistema.

¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?

A lo largo de su corta e intensa vida política Ernesto Guevara siempre destacó en primer plano la cuestión prioritaria del poder para una transformación radical de la sociedad

En su trabajo “Táctica y estrategia de la revolución latinoamericana” el Che no deja lugar a la ambigüedad: *“El estudio certero de la importancia relativa de cada elemento, es el que permite la plena utilización por las fuerzas revolucionarias de todos los hechos y circunstancias encaminadas al gran y definitivo objetivo estratégico, la toma del poder [subrayado de Guevara]. El poder es el objetivo estratégico sine qua non de las fuerzas revolucionarias y todo debe estar supeditado a esta gran consigna”*. Pero esa afirmación no queda restringida a escala nacional. Por eso el Che aclara inmediatamente: *“La toma del poder es un objetivo mundial de las fuerzas revolucionarias”*.

Ese es el primer problema de toda revolución. En tiempos del Che y en nuestra época.

¡Cuánta vigencia y pertinencia tienen hoy sus reflexiones! Sobre todo cuando en algunas corrientes del movimiento de resistencia mundial contra la globalización capitalista han calado las erróneas ideas —difundidas hasta el hartazgo por ONGs, fundaciones y diversas instituciones rentadas, encargadas de aceitar la hegemonía del sistema— de que “no debemos plantearnos la toma del poder”. Equívocas formulaciones y seductores cantos de sirena que vuelven a instalar, con otro lenguaje, con otra vestimenta, con otras citas prestigiosas de referencia, la añeja y desgastada estrategia de la “vía pacífica al socialismo” que tanto dolor y tragedia le costó, entre otros, al hermano pueblo de Chile. En primer lugar, al entrañable compañero Salvador Allende, honesto y leal propiciador de aquella estrategia.

comunista de orientación proletaria. Nada demasiado diferente a lo que le sucedió a revoluciones como la de Vietnam, entre otras.

Porque al reflexionar y debatir sobre estos planteos —mayormente nacidos en la academia parisina luego de la derrota del mayo francés²²²— jamás debemos olvidar o soslayar el estudio de la propia historia latinoamericana.

Grave equivocación la de aquellos intelectuales de origen europeo que llegan a América Latina, se fascinan con una experiencia política determinada, la simplifican, la recortan, la absolutizan, la descontextualizan, la separan de la historia latinoamericana, la convierten en receta universal y luego recorren diversos países predicando el nuevo evangelio, violentando las otras realidades para que todas entren, a como dé lugar y sin importar las especificidades, en el lecho de Procusto de sus esquemas de pizarrón.

Ese método de pensamiento político, ha sido recurrente en diversos exponentes de la intelectualidad europea afín a América Latina —algunos de ellos bienintencionados— o al menos interesada en el acaecer político de nuestros pueblos. Desde Regis Debray hasta Heinz Dieterich, pasando por John Holloway hasta llegar a Toni Negri [el más eurocéntrico de los cuatro].

Si Debray se fascinó con la Cuba de los '60, la simplificó al extremo y luego la transformó en la receta caricaturesca del “foco” militar sin lucha política, Dieterich²²³ hizo exactamente lo mismo con la Venezuela bolivariana de Chávez, de donde extrajo la disparatada doctrina que propone, en cualquier país y en donde sea, hacer la unidad con los militares de las Fuerzas Armadas institucionales. A su turno Holloway siguió idéntico derrotero metodológico con el neozapatismo, para terminar proponiendo a los cuatro vientos que pretender hacer una revolución para cambiar el mundo y tomar, en el camino, el poder como medio de derrumbar la vieja sociedad capitalista e ir construyendo una radicalmente nueva constituye un absurdo y una ridiculez... Negri coincide con este último análisis, aunque, quizás por su europeísmo galopante, directamente ni se tomó el trabajo de los otros tres. Vino directamente a América Latina a predicar sus recetas (extraídas de la derrota del movimiento extraparlamentario italiano y de la filosofía universitaria francesa que él adoptó en su exilio parisino), sin siquiera conocer de primera mano alguna de nuestras sociedades.

El método implícito y presupuesto por estos cuatro exponentes intelectuales de ese estilo de reflexión política resulta fácilmente impugnabile. (En otros escritos hemos intentado cuestionarlo con mayor detenimiento: véase por ejemplo el prólogo a la edición cubana de nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*. La Habana, Centro Juan Marinello, 2003 o también nuestro libro *Toni Negri y los equívocos de «Imperio»*, publicado en Madrid [España], Campo de ideas, 2002 y en Bolsena [Italia], Massari ed., 2005). De sus distintas teorías, aquí nos detendremos brevemente en la doctrina posmoderna de la “no toma del poder”.

²²² Véase la introducción a *Nuestro Marx*: “Contexto histórico de la polémica contemporánea”. En <http://www.rebellion.org/docs/119826.pdf> y su versión impresa Caracas, Misión Conciencia, 2011. Primera parte.

²²³ Como coherente partidario de la unidad con los militares latinoamericanos (con todos en general, sin diferenciar país por país, homologando a los militares bolivarianos de Venezuela con los asesinos del cono sur de Argentina o Chile...), Dieterich no se ahorra la oportunidad de marcar sus enormes distancias con el marxismo del Che Guevara, a quien se refiere críticamente del siguiente modo: “Para transformar la sociedad hay tres caminos posibles: a) manipular genéticamente al ser humano, b) tratar de crear al “hombre nuevo” y c) cambiar las instituciones que guían su actuación [...] **La opción b)** ha sido aplicada por todas las religiones del mundo, seculares y metafísicas, **con resultados desastrosos**”. Véase Heinz Dieterich: *Bases del nuevo socialismo*. Buenos Aires, Editorial 21, 2001. p. 74.

Existe un hilo —no rojo, sino más bien amarillo— de notable continuidad entre: (a) la impugnación política al marxismo revolucionario y el cuestionamiento filosófico de la tradición dialéctica realizada por el pensador socialdemócrata Eduard Bernstein, quien a fines del siglo XIX se oponía a la toma del poder y sugería expurgar del socialismo toda huella de Hegel (argumentando, exactamente igual que Toni Negri —quien evidentemente adoptó muchos de sus argumentos—, que la dialéctica es “estatista”, “conservadora”, “apologista del *statu quo*”, etc.); (b) la doctrina soviética promocionada en la era Kruschev desde Moscú, a partir de 1956, que promovía la “transición pacífica al socialismo” y el cambio de sociedad sin guerra civil ni toma del poder (doctrina nacida en paralelo con la doctrina de la “coexistencia pacífica” con el imperialismo); (c) la estrategia del “camino pacífico —sin tomar el poder— al socialismo” experimentada en Chile a partir de 1970; (d) la doctrina eurocomunista —impulsada por el PCI a partir de su acuerdo con la Democracia Cristiana— del “compromiso histórico” con el estado burgués y sus instituciones, motivada por la recepción europeo occidental del fracaso chileno y el temor a un golpe de estado en Italia (doctrina que luego se extiende a Francia y a la España de la “transición” tras la muerte de Francisco Franco); y finalmente (e) la actual renuncia posmoderna a toda estrategia de poder.

A pesar de los diferentes contextos históricos y la diversidad de polémicas y debates en los que cada propuesta se inscribe, entre (a), (b), (c), (d) y (e) hay denominadores comunes. Las raíces políticas son convergentes y las conclusiones muy similares. Para quien no tenga anteojeas ni malas intenciones, resulta sumamente difícil desconocer que la doctrina de “no toma del poder” ni es nueva, ni acaba de surgir por la globalización ni responde a los cambios que introdujo internet... Todas esas formas de promocionarla son, en realidad, subterfugios propagandísticos para presentar en bandeja nueva una comida ácida, recalentada y ya rancia.

Aunque en el siglo XXI esa añeja doctrina se muestra y pretende venderse desde una vidriera teóricamente más atractiva, de modo mucho más pulido y seductor que los antiguos esquemas socialdemócratas o stalinistas (ahora aparece cargada incluso de términos libertarios o apelando a la indeterminación de una genérica “sociedad civil”), el fondo político sigue enmarañado dentro mismo de las pegajosas redes institucionales del capital. La conclusión es inequívoca. No se puede saltar el muro capitalista. No hay manera de confrontar con las instituciones centralizadas del poder, abrir de una vez por todas la puerta y pasar a una sociedad radicalmente distinta.

Por eso mismo, volver a rescatar, continuar y recrear la reflexión política del guevarismo sobre el problema del poder, realizada no desde un Estado burocrático envejecido ni desde un cómodo sillón académico universitario, sino desde una práctica política vivida cotidianamente como apuesta vital por la revolución socialista latinoamericana, constituye un elemento de aprendizaje insustituible e imprescindible para las nuevas generaciones de militantes.

Lenin y la formación política (¡sí, Lenin!)

La tradición del pensamiento político guevarista se inspira, obviamente, en Guevara pero no se reduce ni se detiene allí. El Che es el máximo exponente, pero no el único miembro de esta tradición. En diversos trabajos hemos intentado rastrear esta concepción analizando la obra teórica y práctica de diversos exponentes del guevarismo latinoamericano (véase la primera nota al pie de este ensayo).

De todos esos aportes focalizaremos la mirada, brevemente, en uno de los principales integrantes de la familia guevarista latinoamericana: el revolucionario y poeta salvadoreño

Roque Dalton. ¿Por qué Dalton? Pues porque Roque subraya un eje fundamental y determinante en la polémica contemporánea, sumamente útil para poder comprender el proyecto político guevarista y su concepción de la revolución: el nexo Guevara-Lenin.

¡Sí, Lenin! El más despreciado, vilipendiado, insultado. Uno de los pensadores marxistas más indomesticables y reacio a cualquier cooptación.

En su inigualable y hermoso ensayo-collage *Un libro rojo para Lenin* Roque Dalton nos ofrece nuevamente la fruta prohibida, la piedra filosofal sin la cual no se puede comprender al guevarismo.

Pensando en la formación política de las juventudes guevaristas latinoamericanas, Roque nos sugiere: “*Es conveniente leer a Lenin, actividad tan poco común en extensos sectores de revolucionarios contemporáneos*”.

Pero su consejo para las nuevas generaciones de militantes no queda congelado allí. Burlón, incisivo, irónico y mordaz, Dalton pone el dedo en la llaga. Luego de los relatos posmodernos y de aquellas tristes ilusiones que pretendían “cambiar el mundo sin tomar el poder”, Roque nos provoca: “*Cuando usted tenga el ejemplo de la primera revolución socialista hecha por la «vía pacífica», le ruego que me llame por teléfono. Si no me encuentra en casa, me deja un recado urgente con mi hijo menor, que para entonces ya sabrá mucho de problemas políticos*”.

A contramano de modas académicas y mercantiles, cruzando las fronteras tanto de la vieja izquierda eurocéntrica como de los equívocos seudolibertarios y falsamente horizontalistas de las ONGs, la propuesta guevarista de Roque Dalton acude presurosa a llenar un vacío. Su relectura de Lenin nos permite responder los interrogantes que a nuestro paso nos presenta la esfinge. Roque focaliza la mirada crítica y la reflexión teórica en el problema fundamental del poder, desafío aún irresuelto por los procesos políticos contemporáneos de nuestra América. Tras varias décadas de eludir, ocultar o silenciar ese nudo problemático de todo pensamiento radical, recuperar la perspectiva guevarista, antiimperialista y anticapitalista, de Roque puede ser de gran ayuda para someter a crítica las mistificaciones y atajos reformistas del posmodernismo, disfrazados con jerga aparentemente —sólo aparentemente— libertaria.

Lenin desde el marxismo latinoamericano

El poeta salvadoreño se propone, nada menos, que traducir a Lenin a nuestra lengua política, a nuestra idiosincrasia, a nuestra historia, insertándolo en lo más rebelde y radical de nuestras tradiciones revolucionarias: el guevarismo. No es aleatorio que en su reconstrucción apele a otras experiencias de revoluciones en países del Tercer Mundo: la atrasada Rusia, la periférica China, Vietnam, Cuba, El Salvador... El Lenin de Roque se viste de moreno, de indígena, de campesina, de cristiano revolucionario, de habitante de población, villa miseria, cantegril y favela, además de obrera y obrero industrial, moderno y urbano. La suya es una lectura ampliada de Lenin, pensada para que sea útil ya no exclusivamente en las grandes metrópolis del occidente europeo-norteamericano sino principalmente en el Tercer Mundo, única manera de mantenerlo vivo y al alcance de la mano en las rebeliones actuales de América latina.

Esa perspectiva permite comprender la dedicatoria del libro que aunque está cargada de afecto y admiración, implica también una definición política, ya que Roque lo dedica “*A Fidel Castro, primer leninista latinoamericano, en el XX aniversario del asalto al Cuartel Moncada, inicio de la*

actualidad de la revolución en nuestro continente” [subrayado de R.D.]. Esa dedicatoria a Fidel retoma puntualmente la tesis central del libro de Lukács sobre Lenin²²⁴.

Algunos de los problemas prioritarios que *Un libro rojo...* aborda tienen que ver con el carácter de la revolución latinoamericana y las vías (“tránsito pacífico”, confrontación directa, “no tomar el poder...”, etc). Pero el abanico de problemas pretende ser más extenso.

Che Guevara, Roque Dalton y el leninismo latinoamericano

La obra de Roque tiene como objetivo fundamental pensar y repensar qué significa el leninismo para y desde América latina. Si al comienzo de este trabajo sostuvimos que el guevarismo constituye la expresión latinoamericana del leninismo, entonces su reflexión merece ser balanceada y contrastada con otras aproximaciones análogas realizadas en América Latina.

En primer lugar, con el “leninismo” construido por Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi, dos de los principales exponentes argentinos de la corriente latinoamericana prosoviética. Estos dos dirigentes comenzaron a ser hegemónicos dentro del Partido Comunista argentino (PCA) a partir de 1928, cuando ya hacía diez años que éste se había fundado. Alineados en forma férrea con la vertiente de Stalin en el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), Codovilla y Ghioldi pasaron a dirigir, de hecho, la sección sudamericana de la Internacional Comunista (IC). Desde allí combatieron a José Carlos Mariátegui, difundieron sospechas sobre Julio Antonio Mella y criticaron duramente a todo el movimiento político-cultural de la Reforma Universitaria nacido en Córdoba. Cuarenta años más tarde, durante los años '60, Codovilla y Ghioldi volvieron a repetir la misma actitud de aquellos años '20, rechazando y combatiendo la nueva herejía que emanaba entonces de las barbas de Cuba. Fueron duros opositores y polemistas del guevarismo (“duros” no por la agudeza de sus argumentos sino por la voluntad y el entusiasmo que pusieron en contrarrestar su influencia política).

Desde ese ángulo, construyeron una pretendida “ortodoxia” leninista desde la cual persiguieron a cuanto “heterodoxo” se cruzara por delante. Lenin, en este registro stalinista rudimentario se convierte en un recetario de fórmulas rígidas, propiciadoras del “frente popular”, la alianza de clases con la llamada “burguesía nacional” y la separación de la revolución en rígidas etapas. Además, desde los años '50 en adelante, el “leninismo” de Codovilla y Ghioldi se fue convirtiendo en sinónimo de “tránsito pacífico” al socialismo y oposición a toda confrontación político-militar y toda lucha armada (a pesar de que Ghioldi había participado en 1935 en la insurrección fallida encabezada por Luis Carlos Prestes en Brasil).

Todo el emprendimiento de Roque Dalton en *Un libro rojo para Lenin* constituye una crítica frontal y radical, punto por punto, parte por parte, de esta versión de “leninismo” divulgada y custodiada en nuestras tierras por Codovilla y Ghioldi.

En segundo lugar, en América Latina el líder del Partido Comunista uruguayo (PCU) Rodney Arismendi elaboró una versión más refinada y meditada de “leninismo”. La suya fue una lectura más sutil y no tan vulgar como la de Codovilla y Ghioldi —lo que le permitió cierto diálogo con la vertiente guevarista como el mismo Roque reconoce en su otro libro *Revolución*

²²⁴ Véase nuestro “La filosofía y el fuego (Lukács ante Lenin)” estudio preliminar a György Lukács: *Lenin, la coherencia de su pensamiento*. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=10714>

en la revolución y la crítica de derecha—, aunque el dirigente uruguayo compartiera en términos generales el mismo paradigma político que los dos dirigentes de Argentina. Arismendi pretendía dibujar una imposible solución intermedia entre las ortodoxias de los antiguos partidos comunistas prosoviéticos y el guevarismo. Desde esa óptica intentó dialogar con los Tupamaros uruguayos e incluso llegó a participar (con una línea divergente) de la conferencia de la OLAS.

En tercer lugar, y ya bajo la estrella de la Revolución Cubana, la pedagoga chilena Marta Harnecker intentará una nueva aproximación a Lenin desde América Latina. Lo hará desde la óptica política y epistemológica althusseriana, ya que Marta ha sido durante años una de las principales alumnas y difusoras del pensamiento de Louis Althusser en idioma castellano y en tierras latinoamericanas. Ese intento de lectura se cristalizará en la obra *La revolución social (Lenin y América Latina)*, de algún modo deudora de obras previas como *Táctica y estrategia; Enemigos, aliados y frente político* así como de la más famosa de todas *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. La obra pedagógica de Harnecker, mucho más apegada a Lenin que los anteriores intentos etapistas de Codovilla, Ghioldi o Arismendi, tiene un grado de sistematicidad mucho mayor que la de Roque Dalton. Sin embargo, por momentos los esquemas construidos por Marta rinden un tributo desmedido a situaciones de hecho, coyunturales (de todas formas sin llegar al extremo de Debray, Dieterich, Holloway o Negri). Por eso sus libros teóricos van de algún modo “acompañando” los procesos políticos latinoamericanos. Así, perspectivas políticas determinadas se convierten, por momentos, en “modelos” casi universales: lucha guerrillera —como en Cuba— en los '60; lucha institucional y poder local —como en Brasil y Uruguay— en los '80 y '90; procesos de cambios radicales a través del ejército —como en Venezuela— desde el 2000.

El libro de Roque, sin duda menos sistemático y con menor cantidad de referencias y citas bibliográficas de los escritos de Lenin que estos manuales, posee sin embargo una mayor aproximación al núcleo fundamental del Lenin pensador de la revolución anticapitalista. La menor sistematicidad es compensada con una mayor frescura y, probablemente, con una mayor amplitud de perspectiva de pensamiento político, realizado desde el guevarismo latinoamericano.

En cuarto lugar, debemos recordar la operación de desmontaje que desde comienzos de los años '80 pretendieron realizar los argentinos (por entonces exiliados) Juan Carlos Portantiero, Ernesto Laclau y José Aricó, entre otros. Toda su relectura de Gramsci en clave explícita y expresamente antileninista, constituye un sutil intento de fundamentar su pasaje y conversión de antiguas posiciones radicalizadas a posiciones moderadas (esta referencia vale para Portantiero y Aricó, no así para Laclau, quien nunca militó en la izquierda radical sino en la denominada “izquierda nacional”, apoyabrazos progresista del populismo peronista). Concretamente, el ataque a Lenin (acusado de “blanquista”, “jacobino” y “estatalista”) y la manipulación de Gramsci (resignificado desde el eurocomunismo italiano y el posmodernismo francés) cumplen en los ensayos de Portantiero, Aricó y Laclau el atajo directo para legitimar con bombos y platillos “académicos” su ingreso alegre a la socialdemocracia, tras la renuncia a toda perspectiva antimperialista y anticapitalista. No podían realizar ese tránsito sin ajustar cuentas con la obra indomesticable de Lenin, hueso duro de roer, incluso para los académicos más flexibles y más hábiles.

El libro de Roque, pensado desde el guevarismo para discutir con el reformismo y el oportunismo de “*la derecha del movimiento comunista latinoamericano*”, está repleto de argumentos que incluso les quedan grandes a las apologías parlamentaristas y reformistas de estos tres pensadores de la socialdemocracia.

En quinto lugar, no podemos obviar el ya mencionado intento de John Holloway y sus seguidores latinoamericanos por responsabilizar a Lenin de todos los males y vicios habidos y por haber: sustitucionismo, verticalismo, autoritarismo, estatalismo, etc., etc., etc. La “novedad” que inaugura el planteo de Holloway consiste en que realiza el ataque contra las posiciones radicales que se derivan de Lenin con puntos de vista reformistas pero..., a diferencia de los antiguos stalinistas prosoviéticos o de los socialdemócratas, él lo hace con lenguaje pretendidamente de izquierda. La jerga pretendidamente libertaria encubre en Holloway un reformismo poco disimulado y una impotencia política mal digerida o no elaborada (extraída de un esquema académico demasiado abstracto de la experiencia neozapatista, caprichosamente despojada de toda perspectiva histórica o de toda referencia a las luchas campesinas del zapatismo de principios del siglo XX, que poco o nada interesan a Holloway... en ese sentido bien valdría la pena consultar la carta que Emiliano Zapata le envía en 1918 al general Genaro Amezcua donde traza un paralelo entre la revolución zapatista mexicana y la revolución bolchevique de la Rusia de Lenin...). Toda la crítica de Roque Dalton golpea contra este tipo de planteos académicos al estilo de Holloway (o de sus seguidores igualmente académicos), aunque por vía indirecta, ya que al redactar su polémico *collage* Roque pretendía cuestionar posiciones más ingenuas, menos sutiles y, si se quiere, más transparentes en sus objetivos políticos.

Finalmente, a la hora de parangonar la lectura guevarista de Roque con otras lecturas latinoamericanas sobre Lenin, nos topamos con el reciente análisis de Atilio Borón. Este autor acude al *¿Qué hacer?*, para analizarlo, interrogarlo y reivindicarlo desde la América Latina contemporánea.

No es casual que, como Roque Dalton, Borón llegue a una conclusión análoga cuando señala a Fidel Castro como uno de los grandes dirigentes políticos que han comprendido a fondo a Lenin. Particularmente, hace referencia a la importancia atribuida por Lenin al debate teórico y a la conciencia y lo parangona con el lugar privilegiado que ocupa la “batalla de las ideas” en el pensamiento de Fidel.

Después de la rebelión popular argentina de diciembre de 2001, Borón analiza las tesis del *¿Qué hacer?* y las emplea para polemizar con el “espontaneísmo”, sobre todo de John Holloway, quien de hecho clasifica a Lenin como un vulgar estatista autoritario. También polemiza con la noción deshilachada y difusa de “multitud” de Toni Negri, quien cree, erróneamente, que toda organización partidaria de las clases subalternas termina subordinando los movimientos sociales bajo el reinado del Estado. Crítico de ambas interpretaciones —la de Holloway y la de Negri—, Borón sostiene que gran parte de las revueltas populares de comienzos del siglo XXI han sido “vigorosas pero ineficaces”, ya que no lograron, como en el caso argentino, instaurar un gobierno radicalmente distinto a los anteriores ni construir un sujeto político, anticapitalista y antiimperialista, perdurable en el tiempo.

En este tipo de lecturas, el leninismo de Borón mantiene una fuerte deuda con las hipótesis históricas del dirigente comunista uruguayo Arismendi, a quien cita explícitamente, aunque en el caso del argentino esas conclusiones a favor de un comunismo democrático estén completamente despojadas de todo vínculo con el stalinismo.

De la misma forma que el salvadoreño, en su trabajo sobre Lenin el argentino cuestiona “*las monumentales estupideces pergeñadas por los ideólogos soviéticos y sus principales divulgadores*”. Si bien Borón y Dalton se esfuerzan por delimitar la reflexión de Lenin de aquello en lo que derivó posteriormente en stalinismo, depositan sus miradas en aristas algo disímiles. Por ejemplo, mientras Borón critica —siguiendo a Marcel Liebman— la “*actitud sumamente sectaria*” de Lenin durante el período 1908-1912, Roque defiende aquellos escritos de Lenin, duros, inflexibles, propiciadores de la clandestinidad, del “partido obrero de combate” e incluso de la

guerrilla. En ese sentido, el Lenin latinoamericano de Roque Dalton es un guevarista *avant la lettre*.

Pensar el poder y a los clásicos del marxismo desde América latina

Además del libro de Roque Dalton, pieza arquitectónica inigualable del acervo histórico del pensamiento político guevarista latinoamericano, existen otras producciones que bien valdría la pena estudiar hoy en la formación política de la joven militancia latinoamericana. Entre muchas otras, estamos pensando en un documento político elaborado al calor del fuego y no en la mansedumbre tibia de una maestría o un doctorado académico.

Se trata de un trabajo colectivo, presentado en 1968 al IV Congreso del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) de Argentina. Este texto tiene como autores a tres miembros de la organización insurgente, entre los cuales se encuentra Mario Roberto Santucho, otro de los principales representantes del guevarismo en nuestras tierras. Resulta más que plausible que la mayoría de sus ideas principales pertenezcan a Robi Santucho.

El primer capítulo de este folleto, titulado precisamente “El marxismo y la cuestión del poder”, ubica en el centro de la discusión aquella cuestión que estuvo ausente en las distintas corrientes de la izquierda tradicional argentina, por lo menos desde los levantamientos anarquistas —sangrientamente reprimidos— de principios de siglo. Junto a la cuestión del poder, allí se analiza el problema de la estrategia revolucionaria en los clásicos del marxismo, leídos —a diferencia del abordaje típicamente académico— desde preocupaciones esencialmente latinoamericanas.

La reflexión se abre con una toma de posición metodológica. En el análisis del país y su sociedad se debe partir de la categoría dialéctica más omnicompreensiva: la situación del capitalismo mundial y la lucha revolucionaria internacional para, a partir de allí, avanzar hacia el estudio de la relación de fuerzas entre las clases sociales, tanto a nivel nacional como internacional. Ésa era la recomendación de Marx en sus borradores de *El Capital* (los *Grundrisse*), cuando afirma que la categoría dialéctica más concreta (porque encierra en su seno la mayor cantidad de determinaciones) es el mercado mundial. (Aunque en la exposición lógico dialéctica de Marx esta categoría resulta el punto de llegada, en toda investigación sobre el capitalismo debería constituir el punto de partida, ya que el capitalismo conforma un sistema mundial).

No otra era la posición de Antonio Gramsci, cuando en el N°13 de sus *Cuadernos de la cárcel* proponía —siguiendo puntualmente a Lenin— estudiar el análisis de las situaciones políticas y las relaciones de fuerzas sociales, partiendo de la situación internacional.

Ese era el punto de vista del Che Guevara cuando en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” parte de un análisis del capitalismo como sistema mundial de dominación para, a partir de allí, formular una estrategia continental y mundial de enfrentamiento con aquel.

Ese mismo problema metodológico reaparecerá posteriormente, en la Argentina, en la discusión de 1970-1971 entre dos organizaciones que intentaban inspirarse en el Che: el PRT-ERP y las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR). La posición de las FAR, defendida por Carlos Olmedo, quien seguía al pie de la letra la teoría nacionalista de las “causas internas” de Rodolfo Puiggrós (éste la había desarrollado en la Introducción de 1965 a su célebre *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*), reclamaba comenzar el análisis por la Argentina para luego remontarse hacia lo internacional. La posición del PRT, que prolongaba el análisis del Che en

su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, proponía una mirada global sobre el conflicto con el imperialismo. La lucha nacional, país por país, era para el PRT parte de una batalla mayor, de carácter antimperialista e internacional. De este modo, el PRT le respondía a Olmedo —cabe aclarar que Santucho mantenía por Olmedo un gran aprecio personal, según le confiesa en una carta enviada desde la cárcel a su primera compañera Ana Villarreal— que el marxismo no es sólo un instrumento metodológico, sino también una ideología política y una concepción del mundo. En tanto método, ideología política y concepción del mundo, tiene como meta la revolución mundial y, por ello, debe analizar el capitalismo como un sistema a una escala que supere la estrechez reduccionista del discurso nacional-populista.

Después de sentar posición metodológica, el documento sobre el marxismo y la cuestión del poder del IV Congreso del PRT argentino pasa a discutir el problema de la estrategia político-militar, núcleo de fuego de la izquierda revolucionaria.

Para hacerlo, recorre la herencia de los clásicos. Comienza por Marx y sus escritos sobre la lucha de clases en la Europa urbana del siglo XIX. Principalmente, sobre las barricadas de París, tanto en 1848 como en 1871. La estrategia de Marx apostaba a una acción insurreccional de la clase obrera, rápida y violenta, en las grandes ciudades, teniendo como meta el derrocamiento del Estado y la toma del poder.

Luego, se analiza la Introducción de Engels de 1895 a *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Introducción que ha sido considerada, habitualmente, como “el testamento político” de Engels. En ese texto, el compañero de Marx dejaba sentado que la barricada urbana y la lucha de calles habían perdido efectividad frente a los avances de la técnica militar y las reformas urbanísticas (el trazado de las grandes avenidas, por ejemplo, por donde podía desplazarse rápidamente el ejército).

La socialdemocracia internacional censuró ese documento de Engels. En 1895, G.Liebnecht publicó en el periódico *Vorwärts* [Adelante], órgano central del Partido Socialdemócrata alemán, varios fragmentos entrecortados donde Engels aparecía, según el autor del documento le confesó a Paul Lafargue en una carta, “como un pacífico adorador de la legalidad a toda costa”. A pesar de la censura del partido alemán y de la posterior queja de Engels, los principales ideólogos de la socialdemocracia adoptaron este texto como caballito de batalla para insistir con el parlamentarismo. Engels señalaba, acertadamente, el problema que se abría para el movimiento obrero. Pero no aportaba una solución. Casi inmediatamente después de escribirlo (y de quejarse por la censura de la que fue víctima) Engels se muere, dejando sin respuesta política estratégica al movimiento obrero mundial.

A contramano de la socialdemocracia alemana y de todo el reformismo que tenía a esta última como faro y luz, en Italia Antonio Gramsci utilizó ese mismo texto de Engels para pensar la revolución pasiva en Europa Occidental. El gran cerebro italiano, partiendo del “testamento” de Engels, intenta desentrañar las modernizaciones “desde arriba”, desarrolladas en Alemania por Bismarck y en Francia por Luis Bonaparte. En estas “revoluciones desde arriba”, impulsadas por el Estado burgués, que cambia algo para que nada cambie, neutralizando de este modo la rebelión popular, institucionalizando el proceso social y apropiándose de los reclamos y reivindicaciones “de abajo”, Gramsci visualiza un problema extremadamente difícil de resolver. Para poder enfrentar eficazmente y derrotar estas “revoluciones pasivas”, en sus *Cuadernos de la cárcel* Gramsci propone cambiar la estrategia revolucionaria de la clase obrera: pasar de la revolución permanente y la guerra de maniobra a la guerra de posiciones. Esto para las sociedades capitalistas de Europa occidental. ¿Y en las capitalistas periféricas, que forman parte del Tercer Mundo? ¿Y en las capitalistas coloniales, semicoloniales y dependientes? ¿Y en las de América Latina? Aunque en sus *Cuadernos de la*

cárcel realiza algunas breves observaciones sobre la estrategia política de la guerra de guerrillas en sociedades agrarias y atrasadas (tomando como ejemplo a los combatientes irregulares balcánicos o los grupos irlandeses, etc), Gramsci deja abierto el problema e irresueltos sus interrogantes.

El guevarismo de Santucho y sus compañer@s de lucha parten de este problema central que atraviesa el núcleo político de la teoría revolucionaria. Al igual que Gramsci, comienzan por el desafío político que Engels les deja pendiente a los revolucionarios del siglo XX. De igual modo que el italiano, no se resignan a dar por sepultado el fin de las revoluciones, para abrazar alegremente el Parlamento. Pero, como Santucho forma parte del marxismo latinoamericano, y el terreno social en el que se mueve la corriente guevarista es el Tercer Mundo, se esfuerza por resolver la incógnita del viejo Engels desde un ángulo distinto al predominante en Europa Occidental.

Por eso Santucho y sus compañer@s fijan su atención en una serie de textos de Lenin, habitualmente desatendidos, soslayados, u “olvidados” por las distintas corrientes de la izquierda tradicional. El principal de todos es “La guerra de guerrillas”²²⁵, un texto que el general vietnamita Giap y el comandante Ernesto Che Guevara conocían de memoria.

En estos textos “malditos”, Lenin afirma que: “*La cuestión de las operaciones de guerrillas interesa vivamente a nuestro Partido y a la masa obrera. [...] La lucha de guerrillas es una forma inevitable de lucha en un momento en que el movimiento de masas ha llegado ya realmente a la insurrección y en que se producen intervalos más o menos considerables entre «grandes batallas» de la guerra civil. [...] Es completamente natural e inevitable que la insurrección tome las formas más elevadas y complejas de una guerra civil prolongada, abarcando a todo el país, es decir, de una lucha armada entre dos partes del pueblo*”. Más adelante, agrega: “*La socialdemocracia [Lenin utiliza en esos años –1906— el término “socialdemocracia” para referirse al partido revolucionario. Nota de N.K.] debe, en la época en que la lucha de clases se exacerba hasta el punto de convertirse en guerra civil, proponerse no solamente tomar parte en esta guerra civil [subrayado de Lenin], sino también desempeñar la función dirigente. La*

²²⁵ “La guerra de guerrillas” fue escrito por Lenin después de la insurrección rusa de 1905. Fue publicado por primera vez en *Proletari* N°5, el 13/X/1906. En Argentina, este texto curiosamente “olvidado” por los apresurados impugnadores del supuesto “foquismo”, vio la luz —es probable que por primera vez— en 1945. Véase la antología *La lucha de guerrillas a la luz de los clásicos del marxismo-leninismo*. Bs.As., Lautaro, septiembre de 1945. pp.71-86. Esta edición del Partido Comunista argentino, seguramente respondía a la euforia que vivió esta corriente ante la victoria soviética (guerrillas incluidas...) sobre los nazis. Sin embargo, a pesar de haberlo publicado, nunca se tomó como eje de lo que se consideraba oficialmente como sinónimo de “leninismo”. Más tarde, esta misma corriente traduce del ruso y publica las *Obras Completas* de Lenin. Con el tomo N°11 de estas últimas (volumen que incluye los textos sobre la guerra de guerrillas, posteriormente analizados por Santucho) sucede algo singular. Con esos materiales, los editores del comunismo argentino toman la decisión de publicar, al mismo tiempo, dos libros distintos. Por un lado, publican el mencionado tomo N°11, como parte de las *Obras Completas*, con el mismo formato y la misma tapa (fondo naranja, con la fotografía de Lenin en gris) que el resto de la colección. Por otro lado editan, al mismo tiempo, en un volumen separado: Lenin: *Las enseñanzas de la insurrección y la guerra de guerrillas*. Bs.As., Ediciones Estudio, 1960 [Se trata de la reproducción exacta del tomo N°11 de las *Obras Completas*, impreso el mismo día y en la misma imprenta, pero editado al mismo tiempo con otro título y otro sello editorial]. Exceptuando algunos pocos trabajos económicos suyos sobre el imperialismo, esta operación editorial no se volvió a repetir nunca en Argentina con ningún otro escrito de Lenin.

*socialdemocracia debe educar y preparar a sus organizaciones de suerte que obren como una **parte beligerante** [subrayado de Lenin], no dejando pasar ninguna ocasión de asestar un golpe a las fuerzas del adversario".* En el mismo registro, sostiene que: *"El marxista se coloca en el terreno de la lucha de clases y no en el de la paz social. En ciertas épocas de crisis económicas y políticas agudas, la lucha de clases, al desenvolverse, se transforma en guerra civil abierta, es decir en lucha armada entre dos partes del pueblo. En tales períodos, el marxista está **obligado** [subrayado de Lenin] a colocarse en el terreno de la guerra civil. Toda condenación moral de ésta es completamente inadmisibles desde el punto de vista del marxismo. En una época de guerra civil, el ideal del Partido del proletariado es el **Partido de combate** [subrayado y mayúscula de Lenin]"*.

Después de recorrer estos pasajes (que constituyen apenas una pequeña parte de su reflexión sobre este tema), a un lector desprejuiciado le surgen los siguientes interrogantes: ¿acaso será Lenin un ingenuo apologista del "foquismo"...? ¿Quizás un guevarista *avant la lettre*...?

Todos estos papeles y trabajos políticos de Lenin abundan en idénticas reflexiones. Son duros, contundentes, taxativos. No dan pie para la ambigüedad. No utilizan el marxismo como un recetario decorativo, sino como un instrumento de análisis para intervenir en la lucha de clases, desarrollar la confrontación de fuerzas entre las clases sociales hasta el nivel máximo, la guerra civil, y en ella, encaminar a los sectores populares hacia la victoria.

¿Qué conclusión extrajeron Santucho y sus compañer@s guevaristas de estos trabajos políticos de Lenin? Ellos destacaron que es el máximo dirigente bolchevique quien le encuentra resolución al problema abierto y planteado por el último Engels. En la lectura e interpretación de Santucho, la respuesta de Lenin saca al movimiento revolucionario del callejón sin salida donde lo había puesto la socialdemocracia. En su óptica, Lenin tiene la virtud de haber descubierto las vías para una nueva estrategia política. Esta permitiría superar los obstáculos y dificultades, presentados a toda insurrección urbana rápida, por los avances de las nuevas tecnologías militares empleadas por las fuerzas represivas de la burguesía y sus nuevas reformas urbanísticas. Esa nueva estrategia política, descubierta por Lenin a partir de las enseñanzas de la insurrección de 1905, consiste en la lucha popular y la guerra civil prolongada, la lucha entre dos partes del pueblo, la construcción de un partido y un ejército revolucionarios, templados ambos en las grandes batallas y los pequeños encuentros.

"El marxismo y la cuestión del poder" resume su atenta y detallada lectura sobre estos materiales teóricos del máximo dirigente bolchevique, leído desde América Latina, del siguiente modo: *"Lenin es el descubridor y el propulsor de la guerrilla urbana"*.

A continuación, el documento base del IV Congreso hace un balance y un beneficio de inventario de los aportes de León Trotsky y Mao Tse Tung a la teoría revolucionaria.

Aunque le reprochan a Trotsky *"la ausencia de una clara estrategia de poder"* para los países atrasados, *"agrarios, coloniales y semicoloniales"*, destacan aquellos pasajes del Programa de transición donde Trotsky reclama y promueve *"el armamento del proletariado"*.

En cuanto a Mao, resaltan su concepción de la *"lucha armada permanente dirigida por el partido, la guerra civil prolongada y guerra de guerrillas"*.

De igual manera, evalúan que *"tanto Mao como los vietnamitas distinguen cuidadosamente, como lo hiciera Lenin, lucha armada de insurrección general"*.

En conjunto, Santucho y sus compañeros tratan de romper la dicotomía y el enfrentamiento habitual de trotskistas y maoístas. Por eso, advierten que *"para nosotros, desde la muerte de Lenin y posterior consolidación del stalinismo, no hubo una sola corriente que mantuvo vivas las tradiciones y concepciones marxistas-leninistas, sino dos. No fue sólo Trotsky y el trotskismo quien conservó y desarrolló el marxismo revolucionario frente a la degeneración stalinista. [...] Similar rol jugó Mao Tse Tung y el maoísmo"*.

El balance concluye planteando, heréticamente, que: “*Hoy [1968], la tarea teórica principal de los marxistas revolucionarios, es fusionar los aportes del trotskismo y el maoísmo en una unidad superior que significará un retorno pleno al leninismo*”.

En la última parte de esta recorrida histórica por los clásicos, el documento del PRT se centra en el núcleo duro de su identidad política latinoamericana: el castrismo-guevarismo. En esta cuestión, Santucho aclara, presuroso, que “*no hacemos distinción alguna entre castrismo y guevarismo, porque la distinción es falsa*”.

Santucho intenta sintetizar la estrategia de la revolución cubana. Ésta no consistía en una visión empírica hecha sobre la marcha sino en una perspectiva de alcance mundial. Para Santucho, esa estrategia mundial está resumida en el “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” del Che. Lo fundamental de dicha estrategia residiría en “*la revolución socialista y anticolonialista en los territorios dependientes*”. Una perspectiva que, en aquellos años, emanaba de la OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad, reunida en La Habana en 1967). Santucho aprovecha esta elucidación para recalcar que “*el castrismo otorga mayor importancia que el maoísmo a la lucha urbana*”. A eso se agregaría —siempre desde su interpretación del castrismo— la necesidad de desarrollar una revolución continental a partir de revoluciones nacionales y regionales, mediante la estrategia de confrontación político-militar prolongada. Finalmente, destaca que allí donde no existan fuertes partidos revolucionarios habrá que crearlos como fuerzas militares desde el comienzo, ligando todo el tiempo la lucha política y la lucha político-militar.

Después de haber comenzado con el punto de vista metodológico y de haber ido analizando las experiencias del pasado, desmenuzando el itinerario de la estrategia de poder en Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Mao, Ho Chi Minh, Fidel y el Che Guevara, Santucho y sus compañeros del PRT se abocan al debate específico sobre la estrategia de poder en la Argentina. Ésa era, centralmente, la finalidad de este largo recorrido: el análisis concreto de la realidad concreta.

Su estrategia política de poder caracteriza a nuestro país como una sociedad capitalista semicolonial y dependiente. A partir de este diagnóstico sociológico y económico, infiere que la revolución pendiente debe ser socialista y anticolonialista, al mismo tiempo, entendiendo ambas como tareas y fases de un proceso permanente e ininterrumpido. El documento concluye analizando las bases sociales en los que se apoyaba la estrategia de guerra revolucionaria prolongada: primero civil, al estar determinada por el enfrentamiento entre dos partes del propio pueblo argentino, y luego nacional-anticolonialista, ante la previsible invasión norteamericana.

Guevara y la transición al socialismo en clave política

Las reflexiones del guevarismo latinoamericano no se agotan en las vías, tácticas y estrategias de lucha por el poder. Guevara también aporta una meditada y detallada reflexión para después de la toma del poder, ya que la revolución entendida como proceso ininterrumpido, permanente, prolongado y a largo plazo no sólo no culmina con la toma del poder (como imaginan los posmodernos que acusan de “estatismo” a los leninistas de la corriente del Che) sino que se prolonga y se multiplica tras la toma del poder. La batalla por la nueva sociedad, la nueva cultura y la nueva subjetividad comienza durante la confrontación con el mundo burgués y sus instituciones pero no se agota ni se extingue en esa lucha, sino que

prosigue —si es que la revolución no se congela y no se detiene— después de la toma del poder.

Son bastante conocidos los estudios del Che sobre los debates marxistas acerca de la transición al socialismo, el papel del valor, el mercado, el plan, la banca, el crédito, los estímulos, la gestión de las nuevas empresas, etc., etc.. Pueden consultarse tanto sus intervenciones en “el gran debate” con Charles Bettelheim, Ernest Mandel y Carlos Rafael Rodríguez durante 1963-1964, sus intervenciones periódicas en el Ministerio de Industrias así como también sus extensísimas anotaciones críticas al manual de economía política de la Academia de Ciencias de la URSS²²⁶.

Muchas de esas facetas de su pensamiento hoy son conocidas, aunque durante demasiado tiempo no se le dieron la importancia que se merecían. Durante la década de los '80, Fidel Castro volvió a apelar a ellas para cuestionar a los partidarios perestroikos del mercado como panacea universal de la transición. Por entonces, en un célebre discurso de homenaje, en el XX aniversario de la caída del Che, Fidel defendió públicamente el libro de Carlos Tablada Perez (véase la última edición de Carlos Tablada Perez: *El pensamiento económico del Che*. La Habana, Ruth casa editorial, 2006 [primera edición de 1987]. Nosotros hemos tenido la suerte de prologar las dos últimas ediciones de este excelente libro).

Ahora bien, más allá del debate específicamente “económico” sobre la transición al socialismo, ¿cuál es el aporte político de estos análisis del Che?

En primer lugar, creemos que el Che aporta una lectura de la marcha política al socialismo no etapista. En muchos de sus escritos, Guevara insiste en que se debe forzar la marcha dentro de lo que objetivamente es posible, pero quienes aspiran a crear un mundo nuevo nunca deben permanecer cruzados de brazos esperando que el funcionamiento automático de las leyes económicas —principalmente de la ley del valor— nos conduzca mágicamente al reino del comunismo.

En segundo lugar, Che Guevara otorga un lugar principal a la subjetividad y la batalla política por la cultura en la creación de hombres y mujeres nuevos. El socialismo no constituye, en su óptica, un problema de reparto económica (ni un problema de “cuchillo y tenedor”, según le manifestó alguna vez Rosa Luxemburg en una carta a Franz Mehring). El comunismo debe ser, no sólo la socialización de los medios de producción sino también la creación de una nueva cultura y una nueva moral que regule la convivencia entre las personas.

En tercer lugar, el tránsito al socialismo debe privilegiar la planificación socialista y los estímulos morales, como métodos principales dirigidos a debilitar y finalmente aniquilar la ley del valor y los intereses materiales individuales. La planificación constituye un instrumento político de regulación económica. Ninguna revolución radical que se precie de tal puede abandonar al libre juego de la oferta y la demanda el equilibrio entre la oferta global de bienes y servicios y la demanda global. Los equilibrios globales entre las distintas ramas de la producción y el consumo deben respetarse pero violentando la perversa ley del valor, interviniendo políticamente desde el poder revolucionario sobre el pretendido funcionamiento “automático” del mercado.

Políticamente todo este programa de intervención en el transcurso de la transición al socialismo se asienta en el poder fuerte de la clase trabajadora —lo que en los libros clásicos del marxismo solía denominarse como “dictadura del proletariado”—, es decir, en el poder

²²⁶ Véase Che Guevara y otros: *El gran debate*. La Habana,, Ocean Press, 2003; *Apuntes críticos a la economía política*. La Habana, Ocean Press, 2006 y *El Che en la revolución cubana*. La Habana, Ministerio del azúcar, 1966. Tomo VI.

democrático de la mayoría social de las clases subalternas por sobre la minoría elitista y explotadora.

Poder superar la fase de “capitalismo de estado” e iniciar propiamente la transición al socialismo presupone, necesariamente, romper los límites de la legalidad burguesa y todo el armazón institucional que garantiza la reproducción del capitalismo, día a día, mes a mes, año a año.

Sin este poder fuerte, sin este poder democrático y absoluto de la mayoría popular sobre la minoría explotadora es completamente inviable cualquier cambio social radical que vaya más allá de experiencias populistas y de experimentos de “capitalismo de estado”, por más progresistas o redistribucionistas que éstos sean frente al neoliberalismo salvaje. La historia profunda de América Latina está plagada de ejemplos que lo corroboran (desde la Guatemala de Árbenz hasta el Chile de Pinochet, pasando por innumerables experiencias progresistas análogas finalmente frustradas y reprimidas a sangre, tortura y fuego). Esa es la gran conclusión política que extrae el guevarismo de la historia de nuestra América. Conclusión que hoy puede servirnos para los debates sobre el socialismo del siglo XXI en Venezuela y muy probablemente en futuras revoluciones latinoamericanas....

«Razón de estado» o revolución continental

Si existe un punto en común en los diversos aportes al pensamiento revolucionario realizado por el guevarismo latinoamericano (Che Guevara, Miguel Enríquez, Robi Santucho, Roque Dalton, etc.), éste consiste en el énfasis otorgado a la revolución continental por sobre cualquier apelación, supuestamente pragmática o realista, a la “razón de estado”. No pueden confundirse los compromisos coyunturales, diplomáticos o comerciales de un estado particular con las necesidades políticas del movimiento popular latinoamericano en su conjunto.

Los revolucionarios de cada país pueden muy bien solidarizarse activamente con otros Estados —donde los trabajadores hayan triunfado o tengan políticas progresistas— sin tener que seguir al pie de la letra sus agendas ni subordinar la dinámica que asume la lucha de clases interna y la batalla antiimperialista en la propia sociedad a los intereses circunstanciales o a las necesidades inmediatas que puedan tener esos Estados.

Este punto en común resulta sumamente pertinente para pensar los desafíos actuales de los movimientos sociales y de todo el campo popular latinoamericano, profundamente solidario con Cuba y con Venezuela y al mismo tiempo impulsor de la resistencia antiimperialista y anticapitalista a nivel continental. La mejor ayuda para la revolución cubana no consiste en subordinar la lucha en cada país a los “contactos” diplomáticos de los estados amigos sino en impulsar y promover nuevas revoluciones en América Latina.

Esta elucidación resulta impostergable hoy en día, cuando más de uno pretende encubrir su completa subordinación política a diversos gobiernos burgueses seudo progresistas y proyectos económicos dependientes, apenas reciclados, apelando —para legitimarse— al nombre de Cuba o, más recientemente, al de Venezuela. La mejor manera de defender a Cuba y su hermosa revolución del imperialismo es luchando contra el imperialismo y por la revolución en cada país y en todo el mundo.

Preguntas abiertas, respuestas posibles

¿Cómo pensar en América Latina los cambios radicales más allá de la institucionalidad sin abandonar, al mismo tiempo, la necesidad de construir la hegemonía socialista que nos agrupe a todos y todas?

¿Cómo hacer política sin caer en las tramposas redes de la institucionalidad y el progresismo, pero sin terminar reclusos en la marginalidad política?

¿Cómo volver a colocar en el centro de las discusiones, los proyectos y las estrategias revolucionarias latinoamericanas del siglo XXI el problema del poder, abandonado, eludido o incluso negado durante un cuarto de siglo de hegemonía neoliberal o posmoderna?

Para resolver estas preguntas no sólo debemos inspirarnos en la historia. En la actual fase de la correlación de clases —signada por la acumulación de fuerzas— necesitamos generalizar la formación política de la militancia de base. No sólo de los cuadros dirigentes sino de toda la militancia popular. Se torna imperioso combatir el clientelismo y la práctica de los “punteros” (negociantes de la política mediante las prebendas del poder), solidificando y sedimentando una fuerte cultura política en la base militante, que apunte a la hegemonía socialista sobre todo el movimiento popular. No habrá transformación social radical al margen del movimiento de masas.

Nos parecen ilusorias y fantasmagóricas las ensoñaciones posmodernas y posestructuralistas que nos invitan irresponsablemente a “cambiar el mundo sin tomar el poder”. No se pueden lograr cambios de fondo sin confrontar con las instituciones centrales del aparato de Estado. Debemos apuntar a conformar, estratégicamente y a largo plazo — estamos pensando en términos de varios años y no de dos meses— organizaciones guevaristas revolucionarias.

¿Por qué organizaciones? Porque el culto ciego a la espontaneidad de las masas constituye un espejismo muy simpático pero ineficaz. Todo el movimiento popular que en Argentina sucedió a la explosión del 19 y 20 de diciembre de 2001 diluyó su energía y terminó siendo fagocitado por la ausencia de organización y de continuidad en el tiempo (organización popular no equivale a sumatoria de sellos partidarios que tienen como meta máxima la participación en cada contienda electoral).

¿Por qué guevaristas? Porque en nuestra historia latinoamericana el guevarismo constituye la expresión del pensamiento político más radical de Marx y Lenin y de todo el acervo revolucionario mundial, descifrado a partir de nuestra propia realidad y nuestros propios pueblos. El guevarismo se apropia de lo mejor que produjeron los bolcheviques, los chinos, los vietnamitas, las luchas anticolonialistas del África, la juventud estudiantil y trabajadora europea, el movimiento negro norteamericano y todas las rebeldías palpitadas en varios continentes. El guevarismo no es calco ni es copia, constituye una apropiación de la propia historia del marxismo latinoamericano, cuyo fundador es, sin ninguna duda, José Carlos Mariátegui. Guevara no es una remera, una camiseta, un pullover. Su búsqueda política, teórica, filosófica constituye una permanente invitación a repensar el marxismo radical desde América Latina y el Tercer Mundo. No se lo puede reducir a tres consignas y dos frases hechas. Aun

tenemos pendiente un estudio colectivo serio y una apropiación crítica del pensamiento marxista del Che entre nuestra militancia²²⁷.

¿Por qué revolucionarias? Porque tarde o temprano nos toparemos con la fuerza bestial del aparato de Estado y su ejercicio permanente de fuerza material. Así nos lo enseña toda nuestra historia. Insistimos: ¡hay que tomarse en serio la historia! Ninguna clase dominante se suicida. Pretender eludir esa confrontación puede resultar muy simpático para ganar una beca o seducir al público lector en un gran monopolio de la (in)comunicación. Pero la historia de nuestra América nos demuestra, con una carga de dramatismo tremenda, que no habrá revoluciones de verdad sin el combate antiimperialista y anticapitalista. Debemos prepararnos a largo plazo para esa confrontación. No es una tarea de dos días sino de varios años. Debemos dar la batalla ideológica para legitimar en el seno de nuestro pueblo la violencia plebeya, popular, obrera y anticapitalista; la justa violencia de abajo frente a la injusta violencia de arriba.

Pero al identificar el combate como un camino estratégico debemos aprender de los errores del pasado, eludiendo la tentación militarista. Las nuevas organizaciones guevaristas revolucionarias deberán estar estrechamente vinculadas a los movimientos sociales y manejar al mismo tiempo todas las formas de lucha. No se puede hablar “desde afuera” al movimiento de masas. Las organizaciones que encabezan la lucha y marquen un camino estratégico, más allá del día a día, deberán ser al mismo tiempo “causa y efecto” de los movimientos de masas. No sólo hablar y enseñar sino también escuchar y aprender. ¡Y escuchar atentamente y con el oído bien abierto! La verdad de la revolución socialista no es propiedad de ningún sello, se construirá en el diálogo colectivo entre las organizaciones radicales y los movimientos sociales. Las vanguardias —perdón por utilizar este término tan desprestigiado en los centros académicos del sistema— que deberemos construir serán vanguardias de masas, no de elite.

Si durante la lucha ideológica de los '90 —en los tiempos del auge neoliberal— nos vimos obligados a batallar en la defensa de Marx, remando contra la corriente hegemónica, en la década que se abre en el 2000, Marx solo ya no alcanza. Ahora debemos ir por más, dar un paso más e instalar en la agenda de nuestra juventud a Lenin y al Che (y a todas y todos sus continuadores). Reinstalar al Che entre nuestra militancia implica recuperar la mística revolucionaria de lucha extrainstitucional que nutrió a la generación latinoamericana de los '60 y los '70.

Tenemos pendiente pensar y ejercer la política más allá de las instituciones, sin ceder al falso “horizontalismo” —cuyos partidarios gritan “¡que no dirija nadie!” porque en realidad quieren dirigir ellos— ni quedar atrapados en el reformismo y el chantaje institucional. En América Latina, la gran tarea política de las ciencias sociales actuales consiste en cuestionar la dominación *aggiornada* del capital y en legitimar, al mismo tiempo, la respuesta popular frente a esa dominación, cada día más dura y cruel. Esto es, frente a la creciente violencia de arriba, fundamentar la legitimidad de la violencia de abajo, popular, plebeya, obrera, campesina, anticapitalista y antiimperialista.

Nada mejor entonces que combinar el espíritu de ofensiva de Guevara con la inteligencia y lucidez de Gramsci para comprender y enfrentar el gatopardismo. Saber salir de la política de secta, asumir la ofensiva ideológica y al mismo tiempo ser lo suficientemente

²²⁷ Apuntando en esa dirección y hacia esa tradición política, hemos querido contribuir con un pequeñísimo granito de arena a través de nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder* y con diversas experiencias de formación política en varias cátedras Che Guevara, dentro y fuera de la universidad, tanto en movimientos de derechos humanos, en el movimiento estudiantil como en escuelas del movimiento piquetero.

lúcidos como para enfrentar el transformismo político de las clases dominantes que enarbolan banderas “progresistas” para dominarnos mejor.

Como San Martín, Artigas, Bolívar, Sucre, Manuel Rodríguez, Juana Azurduy y José Martí, como Guevara, Fidel, Santucho, Sendic, Miguel Enríquez, Inti Peredo, Manuel Marulanda, Carlos Fonseca, Haydeé Santamaría y Marighella, debemos unir nuestros esfuerzos y voluntades colectivas a largo plazo en una perspectiva internacionalista y continental. En la época de la globalización imperialista no es viable ni posible ni realista ni deseable un “capitalismo nacional”.

No podemos seguir permitiendo que la militancia abnegada —presente en diversas experiencias reformistas del cono sur— se transforme en “base de maniobra” o elemento de presión y negociación para el *aggiornamento* de las burguesías latinoamericanas. Los sueños, las esperanzas, los sufrimientos, los sacrificios y toda la energía rebelde de nuestros pueblos latinoamericanos no pueden seguir siendo expropiados. Nos merecemos mucho más que un miserable “capitalismo con rostro humano” y una mugrienta modernización de la dominación.

El socialismo del siglo XXI tiene que ir mucho más allá del mercado (aunque sea un mercado “cooperativo”, “comunal”, “controlado por el partido”, etc.), de los estímulos materiales, de la autogestión financiera, del consumismo irracional, de la destrucción de la naturaleza y del mero reparto de dinero en el seno del pueblo. Nuestros proyectos son muchísimos más ambiciosos, integrales y abarcadores. Con respeto por la diversidad, pero con firmeza política e ideológica, el guevarismo latinoamericano tiene mucho que aportar en esa dirección y en esos debates contemporáneos.

Apéndice

Descripción de los *Cuadernos de lectura de Bolivia*

Todos los cuadernos del Che están encarpados en un grueso volumen en cuyo lomo verde se puede leer las siguientes inscripciones con letras doradas:

FF.AA.

[Fuerzas Armadas]

Guerrillas – 1967

Vol.1

Dentro de este grueso volumen se encuentran los tres cuadernos que reproducimos en el presente libro.

Además de los cuadernos, el volumen contiene:

- Una hoja de presentación, fechada en 1990, membratada con la siguiente inscripción: [Comando en Jefe de las FF:AA. Estado mayor general. Departamento II]. Lleva por título: [Documentación perteneciente a ACCIONES GUERRILLERAS 1967]. A continuación figuran los nombres de diversos jefes militares bolivianos y empleados administrativos.
- Dos pasaportes de nacionalidad uruguaya pertenecientes al Che Guevara. Uno a nombre de Ramón Benítez Fernández (N°130.220) y el otro a nombre de Rodolfo Mena González (N°130.748) [clasificados por el Ejército como Documento N° 1]
- Una fotocopia de tres fotografías del Che [Documento N°2]
- Diecesiete hojas de Cuaderno de la A.L.P. [Documento N°3]
- Dos páginas. Proceso de documentación capturada y robada al Che [Documento N°4]
- Dos fotocopias de fotografías del Che [Documento N°5]
- Aunque el índice del volumen del Ejército boliviano describe el sexto documento incorporado como “Una fotocopia de la fotografía: página 1 del Diario del Che [Documento N°6]” en realidad se trata de una nota escrita por Ramón (uno de los nombres de guerra del Che Guevara en Bolivia) dirigida a Alejandro, pero no constituye la primera página del *Diario del Che*.
- Un fotocopia con dos fotografías del Che [Documento N°7]
- Una hoja con descripciones del Che [Documento N°8]

A esta hoja numerada con el N°8, se agrega con marcador rojo el N°1 encerrado en un círculo. Esta hoja lleva por título, escrito a máquina con letra mayúscula: [DESCRIPCIÓN]. La hoja contiene un retrato de la cara del Che Guevara fumando pipa. Abajo del retrato, con el mismo trazo del retrato aparece el nombre, en letras de imprenta, de “Ramón”. En el retrato, al lado del nombre de Ramón, aparece el número 6, también

con el mismo trazo del retrato. Encima del retrato, escrito en letra manuscrita con lapicera azul dice entre paréntesis: [(Por Ciro Roberto Bustos)]. Al lado del retrato, en letra escrita a máquina dice: [Nombre: Ramón (Supuesto)]. Más abajo, encabezado con el título: [Actividades principales] figura el siguiente fragmento escrito a máquina que reproducimos exactamente como está escrito, incluyendo errores de ortografía o puntuación: [Segundo hombre de la Revolución Cubana, ex ministro de hacienda Compañero de lucha de FIDEL CASTRO, en la Sierra Maestra, Intelectual porta voz de las tácticas Castro Comunistas. Para su implantación Desapareció de Cuba hacen dos años, reapareciendo posteriormente en el SO de BOLIVIA, al mando de un grupo guerrillero, autor y ejecutor en la organización del Campamento de Nacahuazu.

Especialidad: - Experto proselitista, muy apto en reconocimientos

Documentos personales: [en blanco]

Nacionalidad: - De origen ARGENTINO, Nacionalizado en CUBA.

Señales particulares: [en blanco]

Familiares: [en blanco]

Domicilio: [en blanco]

Observaciones: Permaneció en BOLIVIA por espacio de dos años en el Departamento del BENI-TRINIDAD, desempeñándose como médico, conoce la idiosincrasia del habitante del NO. navego casi todos los ríos del BENI, cuenta con muchos amigos.

- Cinco credenciales otorgadas por la Dirección Nacional de Informaciones de la presidencia de Bolivia [Documento N°9]. La credencial boliviana incluye una foto del ciudadano uruguayo Rodolfo Mena González donde se dice que Mena es enviado de la Organización de Estados Americanos (OEA) para estudiar “las relaciones económicas y sociales que rigen en el campo boliviano”.
- Una fotocopia con una fotografía del Che [Documento N°10]
- Tres fotocopias con 6 fotografías del Che [Documento N°11].
- Una fotocopia con una fotografía de una mujer que los militares bolivianos anotan como “la posible esposa del Che” [Documento N°12]
- Dos fotocopias con dos fotografías del estudio somático y dactilar del Che [Documento N°13]
- Tres fotostáticas del acta de posesión de la comisión del estudio dactiloscópico del Che [Documento N°14]
- Dos hojas donde los militares anotan: “protocolo de autopsia del Che”, es decir, donde analizan “las razones” de su asesinato [Documento N°15]
- Una hoja que los militares anotan como “Oficio N° 575/67 “Ambo” con informe de tres anexos” [Documento N°16]. Esta hoja contiene un registro de huellas dactilares de la Dirección de Investigaciones de la Policía Federal [Argentina] con el sello “Secreto”. Reproduce huellas de ambas manos. Debajo de todo, el registro incluye datos personales de Ernesto Guevara. Sus números de libreta de enrolamiento (L.E.: 6.460.503) y cédula de identidad (C.I.: 3.524.272). Su nacionalidad de origen, su profesión y el nombre de sus padres. Dos credenciales del Instituto de Colonización y Desarrollo de comunidades (una en blanco) [Documento N°17]
- Una hoja con tres fotografías del Che [Documento N°18]. En realidad esta hoja contiene dos fotografías del ciudadano uruguayo Rodolfo Mena González (de frente y perfil) y dos del Che Guevara. Las fotografías de Mena tienen círculos blancos para señalar similitudes con la imagen del Che en las orejas, la nariz, la boca y la zona de la

frente. Además de estas cuatro fotografías, en la misma hoja aparece una quinta imagen de la cara del Che retratada a mano, con el Che fumando pipa (retrato de Ciro Bustos).

- Cuatro fotocopias con siete fotografías correspondientes al diario y las huellas dactilares del Che [Documento N°19]
- Cuatro fotocopias con 7 fotografías de la comisión investigadora de las manos mutiladas al cadáver del Che [Documento N°20]. Las manos cortadas del Che Guevara están expuestas sobre un papel de diario extendido.
- Un certificado de vacuna otorgado a Rodolfo Mena González [Documento N° 21]
- Una tarjeta de turismo y credencial de vacuna [Documento N°22]
- Nueve fotocopias de las fotografías de los pasaportes del Che [Documento N°23]
- Un informe reservado con fecha del 6/1/1968 [Documento N°24]
- Tres fotocopias con 20 fotografías [Documento N°25]
- Seis páginas de la revista *Sucesos* acerca de los últimos días del Che [Documento N°26]
- Cuarenta y una páginas: la ejecución del Che por la CIA [Documento N°27]
- Dieciocho páginas: “Qué pasó en las montañas” por Franco Pierini [Documento N°28]
- Una hoja con datos del ingreso del Che a Bolivia [Documento N°29]
- Siete fotocopias con once fotografías de la comisión estudio grafológico argentino [Documento N°30]
- Diecinueve páginas sobre el *New York Times* por Juan de Onís [Documento N°31]
- Seis hojas: Che Guevara [Documento N°32]
- Tres hojas: oficio enviado al gobierno boliviano por la embajada de Bolivia en Brasil [Documento N°33]
- Dos hojas: informe grafológico realizado por Angel Emilio Cordero [Documento N°34]
- Un cuaderno color rojo con 73 planas escritas [Documento N°35]. **Reproducido en el presente volumen.**
- Un cuaderno color rosado de apuntes y poesías en 10 páginas escritas [Documento N°36]. **Reproducido en el presente volumen.**
- Un cuaderno color verde con 6 páginas escritas [Documento N°37]. **Reproducido en el presente volumen.**
- Antecedentes del Che y varios sujetos en 5 planas (Copias) [Documento N°38].
- Tres hojas con inventario de documentos encontrados en poder del Che [Documento N°39].
- Tres tarjetas de descargos en una hoja donde se detallan los trámites burocráticos al interior del Ejército bolivianos con los papeles robados al Che Guevara. Allí se mencionan tres materiales entregados en diversas fechas por el sargento González al jefe del departamento Facundo Arana: el diario de campaña del “Che” (entregado el 2/2/1968); los conceptos y calificaciones de su personal [del Che Guevara], (entregado el 5/3/1968) y un cuaderno de poesías del “Che” (entregado el 17/6/1968) [Documento N°40].

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

Cuaderno verde

**[Clasificación, títulos e inscripciones en la tapa del Cuaderno
realizadas por el Ejército, escritas a máquina]**

Documento N°37
Un cuaderno color verde con 6 páginas escritas

Doc.8

*Cuaderno verde de notas
(Posible sea del "Che" Guevara)*

**[Escrito —por el Ejército— en la primera página en el ángulo superior derecho con
marcador negro grueso]**

6-B

[Contenido del Cuaderno]

[números de páginas escritos por el Che con lápiz rojo
en el costado superior derecho del cuaderno de hojas rayadas]

N°1

Plan

Parte Introductoria

Modos de producción precapitalista. La infancia de la humanidad.
Los grandes ríos, fábricas de cultura (la tierra da el sustento y crea la necesidad de la propiedad)

El esclavismo: Primitivo, avanzado, moderno
Ejemplos (citas y estadística)
Relaciones de producción. Derechos civiles de los esclavos.
La plebe romana, su significado
Los Graco Espartaco
Causas económicas del hundimiento del régimen esclavista.

El feudalismo: primitivo, avanzado, moderno.
El hombre en el feudalismo. Las relaciones de producción.
La ciudad medioeval. Los gremios. La jerarquía.
Papel de la Iglesia en occidente.
Nace el capitalismo. Insurrecciones, muerte del feudalismo.
La revolución inglesa. Cromwell. La revolución francesa. Los Estados Unidos.

Método de Marx. Marx, Hegel (Althusser). (Marx y Feuerbach)
Materialismo dialéctico. Como funciona la contradicción.

Enigma: la contradicción del comunismo.

Marx, científico puro y revolucionario: su subjetivismo (su "apuro". La madurez capitalista. El tránsito pacífico)

Parte primera

Capitalismo

- 1) Desarrollo del capitalismo. Repaso histórico desde el capitalismo premonopolista hasta hoy. El hombre en el capitalismo (cita de Marx, Tomo I, cap. final)
- 2) El fenómeno y la superficie del fenómeno: como se ve el fenómeno. Montos que encubren su esencia. Pequeña síntesis del método marxista. Como se ve el fenómeno desde el subdesarrollo. Métodos para dilucidar su esencia.

Capítulos siguientes: síntesis del capital.

Apéndice: Principales aportes y problemas no dilucidados.

Aportes: La ley del valor (ley del valor antes de Marx), el concepto de fuerza de trabajo, complemento científico a la idea ricardiana del valor. La plusvalía como motor del capitalismo. Nueva clasificación del capital, su importancia en la lucha contra el fetichismo C y V - F y C. Proceso de producción y ganancia media. Se llega a la superficie del fenómeno viniendo desde su esencia. El interés, culminación del fetichismo capitalista. La renta y su lugar en el capitalismo (su evolución posterior en consonancia con la alianza de explotadores de distinto tipo). Acumulación originaria, origen del capital "teñido de sangre y lodo". Historicismo de las ciencias sociales.

Problemas a dilucidar o mal enfocados: Momento de tránsito: los dos contra los tres. Aporte de Lenin. El desarrollo desigual. Modalidades imperialistas. Marx las intuye, Engels las vislumbra, pero no llega a comprender los cambios cualitativos ocurridos en el mundo. Pauperización constante de la clase obrera: Marx tiene razón, pero no vio el fenómeno imperialista. Ahora los obreros de los países imperialistas son socios menores del negocio. Como crece el subdesarrollo. El intercambio desigual. Cálculo de la reproducción ampliada (ver Sweezy tesis. Interpretación marxista de las crisis, tema completo, La crisis, antecedentes del colapso o pre mecanismo? Enfoque central de la crisis.

Parte II

Imperialismo

- 1) Desarrollo histórico de la colonia a la neocolonia. Formas y métodos.
- 2) Los tratadistas del imperialismo: Hilferding [debe decir Hilferding, N.K.]; Hobson; Lenin y el desarrollo desigual.
- 3) Concentración de capitales. Ejemplos y teoría de su climax.
- 4) El capital financiero. Ejemplos. Su lógica interna.
- 5) Exportación de capitales. Ejemplos ligados a la teoría de su climax.
- 6) Agrupaciones monopolistas; reparto del mundo. Ejemplos y guerras que suscitan.
- 7) Las nuevas luchas. Tablas estadísticas de las inversiones imperialistas en el mundo entero.

- 8) Talón de aquiles del imperialismo.
- 9) Estrategia antiimperialista. La aldea contra la urbe (Lin - Piao)

Parte III

El período de transición:

- 1) Planteamiento del problema: Marx, dos; Lenin (El Estado y la revolución), dos; Lenin (realidad), tres.

Por que.

- 2) Caracterización de la época. La lucha de clases en la economía, la superestructura. El exterior, la lucha de clases. La lucha de clases en el terreno ideológico.
- 3) Planificación, ¿ley económica fundamental?
- 4) Categorías capitalistas, socialistas en la economía (el valor en el socialismo).
- 5) Capitalismo y socialismo como sistemas mundiales.
- 6) Breve historia de la URSS.
- 7) Las democracias populares europeas.
- 8) Las revoluciones socialistas en Asia.
- 9) Cuba: precursores. Ideas socialistas. La revolución. Las grandes transformaciones.

Parte IV

Problemas del socialismo:

- 1) El socialismo y el hombre.
- 2) La educación para el comunismo.
- 3) La ciencia
- 4) El arte
- 5) La superestructura (cálculo económico) Estructura [¿?] [Por el dobléz de la hoja no se lee bien si dice “estructura”. N.K.].
- 6) El internacionalismo proletario. CAME
- 7) Tendencias en la estructura actual del socialismo.
- 8) El cisma ideológico y el movimiento comunista internacional.
- 9) El tránsito final. Ideas sobre su advenimiento.
- 10) Personalidades del socialismo: Lenin, Stalin, [Por el dobléz de la hoja no se ve bien si aparece o no “Mao”. N.K.] Jruschov, Tito, Fidel.

[Escrito —por el Ejército— con marcador negro a mano en letra de imprenta]

Citas Ñancabuaꞑú [sic]

[Escrito —por el Ejército— con lapicera para clasificar el siguiente papel suelto, escrito en una hoja cuadrículada, pegado al cuaderno con cinta adhesiva]

Citas encontradas Nancahuazu [sic]

Ramón:

1- Joaquín se puso en la posición mía.

2- Yo pasé para la de la 30.

3- Ricardo pasa para otra aunque luce difícil por el terreno que se pueda aprovechar desde ninguna la 30.

4- Joaquín dice que el no sabe si yo debo regresar (yo creo que no) aclarar esto.

Alejandro.

Cuaderno rojo

[En esta reproducción de los *Cuadernos de lectura de Bolivia* hemos corroborado las citas anotadas por el Che con las ediciones originales de los libros por él leídos y analizados. La única excepción es el manual de Rosental y Straks. Sólo en este caso, hemos utilizado para comparar la edición de 1958 (el Che utilizó la edición de 1962). Nota de Néstor Kohan].

[Clasificación, títulos e inscripciones en la tapa del Cuaderno realizadas por el Ejército, escritas a máquina]

Documento N°35

Un cuaderno color rojo con 73 planas escritas

Doc.No.4

[Contenido del Cuaderno]

[números de páginas escritos por el Che con lápiz rojo
en el costado superior derecho del cuaderno de hojas cuadrículadas]

[página N°1]

"En suma: no hay uno solo de los ideales positivos sustentados por Marx que no sea una contribución cabalmente valiosa a la tradición humanista; esa tradición, a su vez, encarna el legado de las imágenes clásicas, judaica y cristiana de la condición humana. Moralmente considerados, los principios de Karl Marx se encuentran claramente entre los principales animadores de la civilización occidental."

(C. Wright Mills. Los Marxistas. Ediciones Era, México, 1964, pag. 18)

"La obra de Marx, tal como éste la dejó cuando murió en 1883, no es muy nítida ni incluye en parte alguna un resumen complejo y sistemático de las ideas de sus ideas. Además, una parte considerable de lo que Marx escribió son textos polémicos contra las ideas de otros hombres, muchos de los cuales sólo tienen hoy un reducido interés histórico. Como sucede con la mayoría de los pensadores complicados, no hay un Marx. Las diversas presentaciones de su obra que podemos construir a partir de sus libros, folletos, artículos y cartas escritas en diferentes épocas de su propio desarrollo, dependen de nuestro punto de interés y no podemos tomar ninguno de ellos como El Verdadero Marx. Resulta interesante comparar lo que pensadores de generaciones, escuelas y partidos posteriores han seleccionado y subrayado de los escritos de Marx y Engels. Acerca de esto se podría escribir fácilmente un libro valioso. Tenemos a Marx el agitador y por consiguiente compilaciones del mensaje ideológico; tenemos a Marx el economista, y por lo tanto nuevas ediciones y resúmenes de El Capital; y tenemos a Marx el historiador, acaso el más ignorado de todos. A últimas fechas se ha puesto énfasis en

Marx el filósofo de la historia, el sociólogo político y el Joven Marx como humanista y moralista. Ciertamente no hay un solo Marx; cada estudioso debe aprender su propio Marx.

(C. Wright Mills. O.C. pg. 32)

"Que es exactamente lo que se incluye y lo que no se incluye en la "base económica" es algo que no está del todo claro, como tampoco están definidas con precisión ni son utilizadas de manera consecuente las "fuerzas" y las "relaciones" de producción. La "ciencia", en particular, parece flotar entre la base y la superestructura, y es dudoso que la base, lo mismo que la superestructura, puedan usarse (tal como lo hace Marx) como unidades, pues ambos se componen de una mezcla de muchos elementos y fuerzas. La superestructura, para Marx, es una categoría residual, algo donde puede alojarse todo lo que sobra"

"La propia distinción entre base y superestructura no es en modo alguno exacta. La organización institucional de una sociedad, incluidas las relaciones de producción, ciertamente penetra con profundidad en los implementos tecnológicos y sus desarrollos científicos, incluidas las fuerzas de producción, dándoles forma a su significado y a su papel en el cambio histórico. Muchos factores que no pueden considerarse claramente como "económicos" entran en lo que Marx parece dar a entender por "modo de producción" o "base económica". El hecho de que los marxistas propongan una variedad tan amplia de interpretaciones, también parece apoyar mi señalamiento. Además, el problema de la mediación -como exactamente la base determina la superestructura- no está bien resuelto. Por medio de que mecanismos y bajo que condiciones precisamente se "reflejan" los conflictos económicos en la lucha psicológica y política, es un problema sobre el que volveremos más adelante. Dado el carácter fundamental de estas concepciones, su vaguedad confiere efectivamente cierta imprecisión al modelo en su conjunto."

(C. Wright Mills. O.C. pgs. 90-91)

" La polarización no ha ocurrido; en el transcurso de la historia del capitalismo, la superestructura de clase no se ha simplificado, como esperaba Marx, en dos clases. Al contrario, la tendencia opuesta ha sido general; y, mientras más "avanzado" se ha hecho el capitalismo, más compleja y diversificada se ha hecho la estratificación."

(C. Wright Mills. O.C. pgs. 94-5)

"El problema de la actitud de los hombres frente al trabajo que desempeñan, en las sociedades capitalistas y en las no-capitalistas, es en gran medida un problema empírico para el cual no tenemos soluciones adecuadas. En todo caso, cuando menos, el estado en que Marx dejó la concepción de la enajenación es bastante incompleto y brillantemente ambiguo."

(C. Wright Mills. O.C. pg. 97)

"Debemos preguntarnos: ¿cuáles son las causas de las dificultades, la naturaleza de las crisis? Y cuáles son sus resultados? Para responder a estas preguntas, Marx resulta un guía inadecuado."

(C. Wright Mills. O.C. pg. 104)

"Aunque sólo sea en respuesta a las grandes capacidades teóricas de los adversarios de Stalin, a las tradiciones teóricas del marxismo y el bolchevismo y a la necesidad sentida de una "ortodoxia", el stalinismo es un desarrollo doctrinal. Es una consolidación de una parte de la doctrina bolchevique bajo condiciones específicas. No es "la única consolidación posible", pero es una de ellas."

(C. Wright Mills. O.C. pg. 127)

"Todos los errores de esta escuela descansan precisamente sobre la concepción errónea de que los fenómenos de la competencia vistos desde el ángulo del capitalista aislado, se confunden con los fenómenos de la economía capitalista entera. Justamente como Bernstein considera que el crédito es un medio de "adaptación", la economía vulgar considera que el dinero es un medio juicioso de "adaptación" a las necesidades de cambio. La economía vulgar trata, asimismo, de encontrar un antídoto contra las enfermedades del capitalismo en los fenómenos del capitalismo. Como Bernstein, cree que es posible regular la economía capitalista. Y a la manera de Bernstein, llega, con el tiempo, al deseo de paliar las contradicciones del capitalismo, esto es, a la creencia en la posibilidad de regular sus males. Y termina por suscribirse a un programa de reacción. Termina en una utopía."

"La teoría del revisionismo puede ser definida por consiguiente, del modo que sigue. Es una teoría del estancamiento del movimiento socialista, construida con la ayuda de la economía vulgar, sobre una teoría del estancamiento capitalista."

(Rosa Luxemburgo, *Reforma o Revolución*, Ediciones Era, México, 1939, pag. 23 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 177)

"Con la Nep hicimos una concesión al campesino en su calidad de comerciante, una concesión al principio del comercio privado, precisamente de ello emana (contrariamente a lo que se piensa) la gigantesca importancia de la cooperación. En el fondo, organizar en cooperativas a la población rusa en un grado suficientemente amplio y profundo, durante la dominación de la Nep, es todo lo que necesitamos, pues ahora hemos encontrado el grado de conjugación del interés privado, del interés comercial privado, con los intereses generales, los métodos de comprobación y el control del interés privado por el Estado, el grado de su subordinación a los intereses generales, lo que antes constituyó el escollo para muchos socialistas. En efecto, todos los grandes medios de producción en poder del Estado y el Poder estatal en manos del proletariado; la alianza de este proletariado con los muchos millones de pequeños y muy pequeños campesinos, la garantía de que el proletariado dirija a los campesinos, etc. acaso no es esto todo lo necesario para que con la cooperativa queda más que con la cooperación, a la que antes motejábamos de mercantilista y que, ahora, bajo la Nep, merece también en cierto modo el mismo trato; acaso no es esto todo lo necesario para construir la sociedad socialista completa? No es aún la construcción de la sociedad socialista, pero si es todo lo necesario y lo suficiente para esta construcción."

"Precisamente esa circunstancia no ha sido apreciada en todo su valor por muchos de nuestros militantes activos. Entre nosotros consideramos a la cooperación con menosprecio, no comprendiendo la excepcional importancia que tiene, en primer lugar, desde el punto de vista de los principios (la propiedad sobre los medios de producción en manos del Estado; en

segundo lugar, desde el punto de vista del paso al nuevo régimen por el camino, a ser posible, más sencillo, fácil y accesible para el campesino."

(V.I. Lenin, *Las cooperativas bajo el socialismo*, Obras escogidas, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948 - cita de C. Wright Mills pg. 221)

"La revolución permanente, en el sentido que Marx daba a esta idea, quiere decir una revolución que no se aviene a ninguna de las formas de predominio de clase, que no se detiene en la etapa democrática y pasa a las reivindicaciones de carácter socialista, abriendo la guerra franca contra la reacción, una revolución en la que cada etapa se basa en lo anterior y que no puede terminar más que con la liquidación completa de la sociedad de clases."

(Leon Trotsky, *La revolución permanente*, Editorial Indice Rojo, México, 1961, pg. 54 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 248)

"A lo largo de un período de duración indefinida y de una lucha interna constante, van transformándose todas las relaciones sociales. La sociedad sufre un proceso de metamorfosis. Y en este proceso de transformación cada nueva etapa es consecuencia directa de la anterior. Este proceso conserva forzosamente un carácter político, o lo que es lo mismo, se desenvuelve a través del choque de los distintos grupos de la sociedad en transformación. A las explosiones de la guerra civil y de las guerras exteriores suceden los períodos de reformas "pacíficas". Las revoluciones de la economía, de la técnica, de la ciencia, de la familia de las costumbres, se desenvuelven en una compleja nación recíproca que no permite a la sociedad alcanzar el equilibrio. En esto consiste el carácter permanente de la revolución socialista como tal."

"El internacionalismo no es un principio abstracto, sino únicamente un reflejo teórico y político del carácter mundial de la economía, del desarrollo mundial de las fuerzas productivas y del alcance mundial de la lucha de clases.

La revolución socialista empieza dentro de las fronteras nacionales; pero no puede contenerse en ellas. La contención de la revolución proletaria dentro de un territorio nacional no puede ser más que un régimen transitorio, aunque sea prolongado, como lo demuestra la experiencia de la Unión Soviética. Sin embargo, con la existencia de una dictadura proletaria aislada, las contradicciones interiores y exteriores crecen paralelamente a los éxitos. De continuar aislado, el Estado proletario caería, más tarde o más temprano, víctima de dichas contradicciones. Su salvación está únicamente en hacer que triunfe el proletariado en los países más progresivos. Considerada desde este punto de vista, la revolución socialista implantada en un país no es un fin en sí, sino únicamente un eslabón de la cadena internacional. La revolución internacional representa de suyo, pese a todos los reflujos temporales, un proceso permanente."

(León Trotsky, O.C. pgs. 55-56 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 249-50)

"2°. Con respecto a los países de desarrollo burgués retrasado, y en particular de los coloniales y semicoloniales, la teoría de la revolución permanente significa que la resolución íntegra y efectiva de sus fines democráticos y de su emancipación nacional tan solo puede convertirse

por medio de la dictadura del proletariado, empuñando este el Poder como caudillo de la nación oprimida y, ante todo, de sus masas campesinas."

"3°. El problema agrario, y con él, el problema nacional, asignan a los campesinos que constituyen la mayoría aplastante de la población de los países atrasados, un puesto excepcional en la revolución democrática. Sin la alianza del proletariado con los campesinos, los fines de la revolución democrática no solo no pueden realizarse, sino que ni siquiera cabe plantearlos seriamente. Sin embargo, la alianza de estas dos clases no es factible más que luchando irreconciliablemente contra la influencia de la burguesía liberal-nacional."

(León Trotsky, O.C. pg. 191 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 252)

"9°. La conquista del poder por el proletariado no significa el coronamiento de la revolución, sino simplemente su iniciación. La edificación socialista solo se concibe sobre la base de la lucha de clases en el terreno nacional e internacional. En las condiciones de predominio decisivo del régimen capitalista en la palestra mundial, esta lucha tiene que conducir inevitablemente a explosiones de guerra interna, es decir civil, y exterior revolucionaria. En esto consiste el carácter permanente de la revolución socialista como tal, independientemente del hecho de que se trate de un país atrasado, que haya realizado ayer todavía su transformación democrática, o de un viejo país capitalista que haya pasado por una larga época de democracia y parlamentarismo."

"10°. El triunfo de la revolución socialista es inconcebible dentro de las fronteras nacionales de un país. Una de las causas fundamentales de la crisis de la sociedad burguesa consiste en que las fuerzas productivas creadas por ella no pueden conciliarse ya con los límites del Estado nacional. De aquí se originan las guerras imperialistas, de una parte, y la utopía burguesa de los Estados Unidos de Europa, de otra. La revolución socialista empieza en la palestra nacional, se desarrolla en la internacional y llega a su término y remata en la mundial. Por lo tanto, la revolución socialista se convierte en permanente en un sentido nuevo y más amplio de la palabra: en el sentido de que sólo se consume con la victoria definitiva de la nueva sociedad en todo el planeta."

(León Trotsky, O.C. pgs 193 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 254)

"El apasionamiento por los buenos lados del americanismo será el fenómeno de acompañamiento de la primera etapa de toda joven sociedad socialista. El goce pasivo de la Naturaleza será proscrito del arte. La técnica se convertirá en una inspiración mucho más poderosa de la producción artística. Más tarde encontrará su solución en una síntesis más elevada el contraste que existe entre la técnica y la Naturaleza."

(León Trotsky, *La vida en el futuro socialista*, de *Literatura y revolución*, M. Aguilar, Editor,s/f, Madrid - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 258)

"La dictadura del proletariado no puede brotar como resultado del desarrollo pacífico de la sociedad burguesa y de la democracia burguesa; solo puede brotar como resultado de la destrucción de la máquina del Estado burgués, del ejército burgués, del aparato burocrático burgués, de la policía burguesa..."

"Claro está que en un porvenir lejano, si el proletariado triunfa en los países capitalistas más importantes y el actual cerco capitalista es sustituido por un cerco socialista, será absolutamente posible la trayectoria "pacífica" en algunos países capitalistas, en que los capitalistas, movidos por la situación internacional "desfavorable", juzguen oportuno hacer al proletariado "voluntariamente", concesiones importantes. Pero esta hipótesis solo se refiere a un porvenir lejano y posible. Para un porvenir cercano, esta hipótesis no tiene ningún fundamento, absolutamente ninguno."

(Jose Stalin, Cuestiones de Leninismo, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1941 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 265-66)

"La importancia mundial de la Revolución de Octubre consiste, no solamente en que constituye la grandiosa iniciativa de un país, que ha abierto una brecha en el sistema del imperialismo, siendo el primer foco del socialismo en medio del océano de los países imperialistas, sino también en que forma la primera etapa de la revolución mundial y una base potente para su desenvolvimiento ulterior."

"Por eso no tienen razón los que, olvidando el carácter internacional de la Revolución de Octubre, declaran que el triunfo de la revolución en un solo país es un fenómeno pura y exclusivamente nacional. Tampoco tienen razón los que, recordando el carácter internacional de la Revolución de Octubre, se inclinan a considerar esta revolución como algo pasivo, llamado sólo a recibir el apoyo del exterior. En realidad, no sólo la Revolución de Octubre necesita el apoyo de la revolución de otros países, sino que también la revolución de estos países necesita el apoyo de la Revolución de Octubre, a fin de acelerar y hacer avanzar la obra del derrocamiento del imperialismo mundial."

(Jose Stalin, O.C. - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 270)

"La superestructura es engendrada por la base (económica), pero eso no significa, en modo alguno, que la superestructura se circunscriba a reflejar la base, que sea pasiva, neutral, que se muestre indiferente a la suerte de la base, a la suerte de las clases, al carácter del régimen. Por el contrario, al nacer, la superestructura se convierte en una fuerza activa inmensa, coadyuba activamente a que su base tome cuerpo y se afiance, y adopta todas las medidas necesarias para ayudar al nuevo régimen a rematar y destruir la vieja base y las viejas clases."

"Y no puede ser de otra manera. La superestructura es creada por la base precisamente para que la sirva, para que la ayude activamente a tomar cuerpo y a afianzarse, para que luche activamente por la destrucción de la base vieja, caduca, y de su antigua superestructura. Basta que la superestructura renuncie a este su papel auxiliar, basta que pase de la posición de defensa activa de su base a la posición de indiferencia hacia ella, a una posición idéntica ante las distintas clases, para que pierda su calidad y deje de ser superestructura."

(Jose Stalin, El marxismo y la lingüística, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú 1955 pg. 6 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 271)

"Se dice que la tesis de Lenin relativa a que el imperialismo engendra inevitablemente las guerras debe considerarse caducada, por cuanto en el presente han surgido poderosas fuerzas populares que actúan en defensa de la paz, contra una nueva guerra mundial. Eso no es cierto."

"El presente movimiento pro paz persigue el fin de levantar a las masas populares a la lucha por mantener la paz, por conjurar una nueva guerra mundial. Consiguientemente, ese movimiento no persigue el fin de derrocar el capitalismo y establecer el socialismo, y se limita a los fines democráticos de la lucha por mantener la paz. En este sentido, el actual movimiento por mantener la paz se distingue del movimiento desarrollado en el período de la primera guerra mundial por la transformación de la guerra imperialista en guerra civil, pues este último movimiento iba más lejos y perseguía fines socialistas."

"Es posible que, de concurrir determinadas circunstancias, la lucha por la paz se desarrolle hasta transformarse, en algunos lugares, en lucha por el socialismo, pero eso no sería ya el actual movimiento pro paz, sino un movimiento por derrocar el capitalismo."

"Lo más probable es que el actual movimiento pro paz, como movimiento por mantener la paz conduzca, en caso de éxito, a conjurar una guerra concreta, a aplazarla temporalmente, a mantener temporalmente una paz concreta, a que dimitan los gobiernos belicistas y sean substituidos por otros gobiernos, dispuestos a mantener temporalmente la paz. Eso, claro es, está bien. Eso incluso está muy bien. Pero todo ello no basta para suprimir la inevitabilidad de las guerras en general entre los países capitalistas. No basta, porque, aún con todos los éxitos del movimiento en defensa de la paz, el imperialismo se mantiene, continúa existiendo y, por consiguiente, continúa existiendo también la inevitabilidad de las guerras."

"Para eliminar la inevitabilidad de las guerras hay que destruir el imperialismo."

(Jose Stalin, Problemas económicos del socialismo en la URSS, Ediciones "Nuestro Tiempo", México, 1952 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 274-75)

"Sería ingenuo creer que Stalin, desconocido de las masas, surgió repentinamente de los bastidores armados de un plan estratégico completamente elaborado. No antes de que él hubiera previsto su camino, la burocracia lo había adivinado; Stalin le daba todas las garantías deseables: el prestigio de viejo bolchevique, un carácter firme, un espíritu estrecho, una relación indisoluble con las oficinas, única fuente de su influencia personal. Al principio, Stalin se sorprendió con su propio éxito. Era la aprobación unánime de una nueva capa dirigente que trataba de liberarse de los viejos principios así como del control de las masas y que necesitaba un árbitro seguro en sus asuntos interiores. Figura de segundo plano ante las masas y ante la revolución, Stalin se reveló como el jefe indiscutido de la burocracia midoriana, el primero entre los midorianos."

(León Trotsky, La revolución traicionada, Editorial Indice rojo, México, 1963 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 283)

"Las clases están definidas por el sitio que ocupan en la economía social y, sobre todo, con relación a los medios de producción. En las naciones civilizadas, la ley fija las relaciones de propiedad. La nacionalización del suelo, de los medios de producción, de los transportes y de los cambios así como el monopolio del comercio exterior, forman las bases de la sociedad

soviética. Para nosotros, esta adquisición de la revolución proletaria define a la URSS, como un Estado proletario."

"Por la función de reguladora y de intermediaria, por el cuidado que tiene en mantener la jerarquía social, por la explotación, con estos mismos fines, del aparato del Estado, la burocracia soviética se parece a cualquier otra y, sobre todo, a la del fascismo. Pero también se distingue de ésta en caracteres de una extremada importancia. Bajo ningún otro régimen, la burocracia alcanza semejante independencia. En la sociedad burguesa, la burocracia representa los intereses de la clase poseedora e instruida, que dispone de gran número de medios de controlar sobre sus administraciones. La burocracia soviética se ha elevado por encima de una clase que apenas salía de la miseria y de las tinieblas y que no tenía tradiciones de mando y de dominio. Mientras que los facistas, una vez llegados al poder, se alían a la burguesía por los intereses comunes, la amistad, los matrimonios, etc.,etc., la burocracia de la URSS, asimila las costumbres burguesas sin tener a su lado una burguesía nacional. En este sentido no se puede negar que es algo más que una simple burocracia. Es la única capa social privilegiada y dominante, en el sentido pleno de estas palabras, en la sociedad soviética."

(León Trotsky, O.C. - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 294-95)

"La URSS es una sociedad intermediaria entre el capitalismo y el socialismo, en la que: a) Las fuerzas productivas son aún insuficientes para dar a la propiedad del Estado un carácter socialista; b) La tendencia a la acumulación primitiva, nacida de la necesidad, se manifiesta a través de todos los pasos de la economía planificada; c) Las normas de reparto, de naturaleza burguesa, están en la base de la diferenciación social; d) El desarrollo económico, al mismo tiempo que mejora lentamente la condición de los trabajadores, contribuye a formar rápidamente una capa de privilegiados; e) La burocracia, al explotar los antagonismos sociales, se ha convertido en una casta incontrolada, extraña al socialismo; f) La revolución social, traicionada por el partido gobernante, vive aún en las relaciones de propiedad y en la conciencia de los trabajadores; g) La evolución de las contradicciones acumuladas puede conducir al socialismo o lanzar a la sociedad hacia el capitalismo; h) La contrarrevolución en marcha hacia el capitalismo, tendrá que romper la resistencia de los obreros; i) Los obreros, al marchar hacia el socialismo, tendrán que derrocar a la burocracia. El problema será resuelto definitivamente por la lucha de las dos fuerzas vivas en el terreno nacional y en el internacional."

(León Trotsky, O.C. - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 298)

"En consecuencia, pueden distinguirse claramente tres períodos. Durante el primero el comintern es principalmente un instrumento para producir la revolución. En el segundo período es principalmente un instrumento de las luchas faccionales rusas. En el tercero es principalmente un instrumento de la política exterior rusa."

(Franz Barkenon, El comunismo como movimiento internacional, tomado de World Communism, Nueva York, 1939 - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 309-10)

"En nuestro país se elabora anualmente el plan económico y se determinan las proporciones correspondientes entre la remuneración y el consumo a fin de lograr un equilibrio entre la producción y el consumo. Este equilibrio es la unidad temporal y relativa de los contrarios. Transcurre un año y esta unidad, hablando en términos generales, se ve rota por la lucha de los contrarios, esta unidad cambia, el equilibrio se convierte en desproporción, la unidad deja de ser unidad, y al siguiente año es menester conseguir de nuevo el equilibrio y la unidad. En esto reside precisamente la superioridad de nuestra economía planificada. En el fondo, este equilibrio y unidad se rompen parcialmente cada mes, cada trimestre, y ello suscita la necesidad de efectuar una regulación parcial. A veces, debido a que la regulación subjetiva no corresponde a la realidad objetiva, se originan contradicciones y se rompe el equilibrio. A esto se llama cometer un error. Las contradicciones surgen continuamente y se zanja también constantemente. Esta es la ley dialéctica del desarrollo de las cosas y de los fenómenos."

(Mao-Tse-Tung, Sobre el problema de la justa solución de las contradicciones en el seno del pueblo - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 357)

"En nuestra época, los pueblos se hallan ante el dilema: coexistencia pacífica y emulación del socialismo con el capitalismo o guerra nuclear genocida. No existe otro camino..."

(Llamamiento a todos los pueblos del mundo por los 81 partidos marxistas - leninistas - cita de C. Wright Mills. O.C. pg. 363)

[Balance escrito por el Che con tinta roja]

Los Marxistas
C. Wright Mills

Es un libro útil por la amplia y bastante imparcial colección de citas. Las opiniones del autor están teñidas de un anti stalinismo senil, de tipo trotskista; aunque algunas opiniones son justas y agudas, carece de profundidad y solo se limita a dejar constancia del hecho, o hacer suposiciones superficiales.

Es una clara muestra de la intelectualidad liberal de izquierda norteamericana.

"El genial pensamiento histórico de Hegel consiste esencialmente en la afirmación de la conexión interna dialéctica de los sistemas filosóficos unos con los otros. Hegel ha sido el primero en llevar la historia de la filosofía desde el primitivo estadio de una colección doxográfica de anécdotas y biografías, de afirmaciones metafísicas acerca de la verdad o falsedad de concepciones aisladas de filósofos aislados, hacia el nivel de una verdadera ciencia histórica. Por lo que hace a la historia de la filosofía clásica alemana, una concepción rotunda en lo siguiente: Hegel ve en la "filosofía trascendental" o "crítica" de Kant el punto de partida del desarrollo de la filosofía dialéctica del idealismo, por culminante y clausura de la cual considera, y con razón, a su propio sistema; al mismo tiempo muestra con la mayor agudeza y

con profunda penetración en los principales problemas de la dialéctica (cosa-en-sí y su cognoscitiva antinomia y doctrina de la contradicción, etc.) como la problemática central de Fichte nace de las contradicciones y medias verdades del sistema Kantiano, y como las contradicciones del propio Fichte y los problemas dejados irresueltos por él han llevado a su vez al intento de Echellis y al del propio Hegel."

(G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Juan Grijalbo, Editor, México, 1963 pg.)

"Marx ha mostrado en la Ideología alemana como las ideas económicas recibieron de los materialistas franceses una formulación filosófica abstracta que correspondía a las necesidades ideológicas de la burguesía francesa que se preparaba objetivamente a la Revolución. Y muestra luego como esas mismas ideas vuelven a Inglaterra y reciben allí una formulación económica más concreta, la cual lleva necesariamente, en el pensamiento de los ideólogos de la burguesía ya dominante a una completa trivialización filosófica (cfr. lo que escribe Marx acerca de Bentham). Por otra parte, la muy diversificada oposición a las consecuencias sociales y económicas del violento desarrollo del capitalismo son uno de los principales momentos temáticos desencadenadores del romanticismo. Con la concepción dialéctica de estos problemas Hegel se encuentra tan lejos de la trivialidad a la Bentham como de la falsa y reaccionaria "profundidad" romántica. Más bien aspira a abarcar con el pensamiento la real estructura interna, las fuerzas realmente activas de su época, y a descubrir la dialéctica de su movimiento."

(G. Lukács, O.C. pg. 29-30)

"Mucho más consecuente que los pensadores citados, Hegel ha sido toda su vida un filósofo idealista. Su aproximación al materialismo, en el sentido en que lo registra Lenin en sus observaciones a la lógica de Hegel, se producen por el rodeo a través del idealismo objetivo, a través de la enciclopédica anchura de su saber y por obra de su sobria observación sin prejuicios de los hechos. Pero su pensamiento filosófico consciente ha sido siempre idealista."

(G. Lukács, O.C. pg. 38-39)

"La capacidad de vivir según ella (según la fe positiva, G.L.) presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, la cual no tiene que poder oponer nada a aquel poder ajeno. Este es el punto inicial del que parte toda actitud de fe o incredulidad respecto de una religión positiva, y, al mismo tiempo, el punto eje en torno del cual giran todas las discusiones sobre ella, y aunque no llegue claramente a conciencia, constituye el fundamento de toda sumisión a la fe o de toda resistencia a ella."

(J.G.F. Hegel, *La positividad de la religión cristiana*, pg. 234 - cita de G. Lukács, O.C. pg. 64)

"Sería incorrecto considerar sin más como propone en sus concepciones la maduración de Hegel. No hay duda de que en un desarrollo a la madurez hay un enorme progreso, y ello

precisamente en su concepción de la historia. Precisamente, en efecto, porque se apartó de los ideales revolucionarios de su juventud pudo Hegel concentrarse en la figura filosófica culminante del idealismo alemán y ha podido apresar la necesidad del desarrollo histórico y la metodología adecuada para comprenderlo con toda la profundidad y la verdad que eran posibles sobre la base del idealismo. Pero en el hecho de que ese desarrollo, esa maduración filosófica, no haya podido tener lugar sino a costa de una renuncia a los fines de la revolución democrática se expresa en Hegel el trágico carácter del atraso social y económico de Alemania. Marx y Engels han señalado repetidamente que incluso los más grandes alemanes han sucumbido en su lucha contra la "misère germánica", que incluso un gigante como Goethe no ha podido ser más que "unas veces colosal y otras mediocre."

"Tampoco Hegel ha podido sustraerse a ese destino. Y cuando consideramos el ulterior desarrollo de sus concepciones hasta llegar a la grandiosa forma en que ha presentado como método unitario la dialéctica idealista, tenemos que recordar permanentemente esa escisión del desarrollo alemán general, el cual ha hecho también de Hegel una figura "unas veces colosal y otras mediocre."

(G. Lukács, O.C. pg. 97-7)

"Un cura católico que ha violentado a una muchacha ... es menos peligroso para la democracia que un cura sin vestiduras litúrgicas, que un cura sin grosera religión, un cura ideal y democrático que predique la creación de un nuevo Dios. Pues es fácil desenmascarar al primero, y no es difícil condenarle y expulsarle; mientras que el segundo no es tan fácil de aislar, es mil veces más difícil de desenmascarar y ningún pequeño burgués débil y vacilante se declarará dispuesto a condenarle."

(V. Lenin, carta a Máximo Gorki del 14 de noviembre de 1913 - cita de G. Lukács, O.C. pg. 109)

"Pero a pesar de toda esa mística idealista, insuprimible en él, la idea hegeliana de la sociedad y de la historia hechas por el hombre mismo es el fundamento metodológico de su concepción dialéctica. Ciertamente que solo si se consigue depurar es "hacer" historia y hacer sociedad de la vieja concepción ilustrada para la cual los motivos conscientes del hacer individual son las causas reales del acontecer histórico-social, explicativos de sus resultados; solo si esta consideración profundiza hasta los fundamentos no visibles, pero reales y objetivos, del acontecer histórico. Sabemos que Hegel no ha conseguido realmente nunca dar ese paso, y que la concepción idealísticamente mistificada del espíritu desempeña un papel decisivo en su concepción de la historia. Pero no es menos claro - y Marx y Engels lo han subrayado más de una vez - que pese a todas esas mistificaciones de la concepción hegeliana de la historia es un paso decisivo hacia la concepción dialéctica de ambos, en el sentido de que Hegel reconoce el carácter "hecho" de la historia por el hombre, al mismo tiempo que subraya el dato de que las acciones conscientes del hombre en la historia resulta algo diverso, algo mayor de lo que se proponía."

(G. Lukács, O.C. pg. 200)

"Cuando, tras la catástrofe del dominio napoleónico y, por lo tanto, de sus napoleónicas ilusiones, Hegel tiene que pactar definitivamente con la sociedad capitalista tal como esta se le presenta, con lo que él llama "el mundo de la prosa", el cristianismo se le convierte en la forma histórica definitiva de la religión, con lo que la comentada ambigüedad de su pensamiento llega a su efectiva culminación. Pero al mismo tiempo, sus últimos escritos muestran una concepción relativamente perfecta y dialéctica de la sociedad burguesa, dentro de los límites de lo que era alcanzable por su filosofía. Por limitarnos aquí a apuntar un punto muy esencial, es característico que la fundamentación filosófica de los "estamentos" (o sea la estructura clasista de la sociedad burguesa) sea en Hegel cada vez menos ideológica en el curso de su desarrollo, mientras se va acercando cada vez más a la contemplación de los fundamentos materiales de la sociedad burguesa."

(G. Lukács, O.C. pg. 243)

"Y la Naturaleza, aunque sin duda, en el seno de una configuración determinada, procede con un movimiento uniforme - pero no mecánicamente uniforme, sino uniformemente acelerado - goza sin embargo también de una nueva configuración que se conquista; en cuanto que salta a ella queda permanentemente en ella. Del mismo modo que la bomba tiene en su culminación una sacudida y se queda en ella por un momento, o al modo como el metal calentado no se ablanda como la cera, sino que salta de un golpe al estado líquido y se queda en él - pues este fenómeno es el paso a lo absolutamente contrapuesto, o sea, infinito, y este salir lo contrapuesto de la infinitud o de su nada es un salto, y la existencia de la configuración en su nueva fuerza es ante todo para si misma, antes de hacerse consciente de su relación con nada ajeno así también la creciente individualidad tiene tanto la alegría de aquel salto como la duración del disfrute de su nueva forma, hasta que paulatinamente se abre a lo negativo y se hace una vez más, en su hundimiento mismo, repentina irrupción."

(J.C.F.Hegel, Sobre los modos de tratamiento científico del derecho natural, 1803, Lasson, pg. 410 - cita de G. Lukács, O.C. pg. 303)

"Las fábricas y las manufacturas fundan su existencia precisamente en la miseria de una clase."

(J.G.F.Hegel, Realphilosophie, vol II, pg.257, Cfr. Lasson - cita de G. Lukács, O.C. pg. 329)

"El idealismo objetivo de Hegel es la suprema expresión filosófica de ese período del pensamiento burgués. Es su culminación en dos sentidos: en el sentido de que en esa filosofía se resumen los resultados de contenido y de método de un desarrollo cultural milenario y al nivel hasta entonces más alto alcanzado por el pensamiento filosófico, y en el sentido, inseparable del primero, de que en esa misma filosofía se manifiestan, también al nivel más alto alcanzado hasta entonces, la contrariedad de aquel desarrollo milenario, todas las contrariedades irresueltas por ella e irresolubles para ella. La posición verdaderamente única de Hegel en ese período se debe a que en su filosofía ha llegado por vez primera a consciencia, como problema filosófico central, el de la contrariedad de la existencia misma."

(G. Lukács, O.C. pg. 392-3)

"El tabique divisorio entre la terminología filosófica y la de la consciencia común tiene aún que perforarse."

(Hegel, apuntes personales, Rosenkraud, pg. 186 - cita de G. Lukács, O.C. pg. 422)

"El idealismo alemán se inserta inicialmente en el problema de la dialéctica. Pero la dialéctica idealista tropieza inmediatamente con el problema para ella irresoluble, del criterio de verdad. Surge entonces la pregunta ¿en qué, en concordancia con qué es reconocible la verdad de una proposición? La inconsecuencia de Kant en las cuestiones de la dialéctica se manifiesta en el hecho de que se crea obligado a apelar a la lógica formal en la cuestión del criterio de verdad. La verdad se manifiesta en la concordancia lógico-formal del juicio pensado consigo mismo. Ciertamente que en Kant hay también otros intentos de deducir un criterio de verdad. Pero al ver que no puede encontrar más criterio que el lógico formal para los contenidos del imperativo categórico, hemos comprobado lo mucho que se ha visto obligado Kant a recurrir a la seguridad y la apodicticidad aparentes de la lógica formal. La crítica de Hegel a la vaciedad y la inconsecuencia de esta argumentación nos es conocida por su crítica del ejemplo Kantiano del depósito."

"El idealismo objetivo tenía que buscar otros criterios. Schelling los encuentra en una renovación de la doctrina platónica de las ideas: la concordancia con las ideas será el criterio de verdad, pues las proposiciones filosóficas, las formaciones artísticas, etc, no son más que reflejos de esas ideas en la consciencia humana. Estamos en presencia de un materialismo místicamente invertido, una mistificación de la esencia de la realidad objetiva en ideas platónicas, para poder encontrar en ellas un criterio de la verdad. En la Filosofía del arte de Schelling quedan, a pesar de esa mistificación, determinados restos de la apelación inconsciente a la teoría materialista del conocimiento, y por eso aquel libro ha podido ser un paso adelante en la historia de la estética. Pero ya en el diálogo Bruno aparecen en primer plano los aspectos místicos de esta teoría, los cuales llevan directamente a la posterior mística religiosa de Schelling. La concepción de la "intención intelectual" como "capacidad genial" concedida a pocos hombres ha robustecido aún esas tendencias místicas dogmáticas de la filosofía schellingiana."

"La lógica dialéctica de Hegel va desde todo punto de vista mucho más lejos que sus predecesores. Pero - considerado desde el punto de vista del todo - este superior avance no es más que un diferir el problema a mayor lejanía, una conquista de la posibilidad de resolver las cuestiones particulares de la teoría del conocimiento aplicando de contrabando el reflejo de la realidad objetiva, pero para encontrarse luego al final con todas las dificultades aún exacerbadas. La lógica hegeliana muestra, por una parte, que las cosas aparentemente fijas son en realidad procesos y, por otra parte, concibe la objetividad de los objetos como producto de la "alienación" del sujeto. Con la suma de ambos puntos de vista queda liquidado el problema Kantiano de la cosa-en-sí y puesto como relación entre cosa y propiedad, problema que Fichte se había limitado a eliminar por decreto y cuya solución también Schelling había creído conseguir por esa vía autoritaria. La concepción de los objetos como "alienaciones" de los espíritus da a Hegel la posibilidad, en el terreno de la consideración epistemológica de la realidad empírica, de aplicar tácitamente la teoría del reflejo del mundo real. Hegel puede, en efecto, comparar cada idea con la realidad objetiva que le corresponde - y la corrección del criterio de concordancia con la realidad objetiva no falla en los casos particulares - aunque esa realidad no se concibe como realmente independiente de la consciencia sino como producto de

la "alienación" de un sujeto que es superior a la consciencia individual. Y como el proceso de la "alienación" es dialéctica, Hegel llega, en esta aplicación inconsciente y no deseada de criterios materialistas del conocimiento correcto, más lejos muchas veces que los materialistas antiguos."

"La dificultad no se presenta sino al considerar el todo del conocimiento Hegel subraya el carácter procesal del conocimiento, el hecho de que lo absoluto mismo es el resultado del proceso total. Pero, como es natural, también para la corrección del conocimiento del proceso total necesita un criterio. Y aquí puede verse como los conceptos supremos de la dialéctica hegeliana, que a primera vista parecen abstrusos y místicos, se desprenden con total necesidad de sus presupuestos. Pues si la objetividad de las cosas es el producto de una escisión provisoria del sujeto-objeto idéntico, es inevitable que el criterio de verdad suprema del proceso total consista en el auto alcanzarse del sujeto-objeto idéntico, en mostrar la identidad de sujeto y objeto. Pero si el camino de este espíritu parte de una identidad originaria imprescindible como presupuesto de esa construcción, y si el proceso mismo consiste en la creación de la objetividad por la "alienación", es absolutamente necesario para Hegel representarse la reconquista de la identidad de sujeto y objeto en la forma de la reasunción de la "alienación", en forma de trasmutación de la sustancia en sujeto, de supresión de la objetividad como tal."

"La dialéctica hegeliana lleva, pues, una enorme delantera a las demás formas de teoría del conocimiento del idealismo clásico alemán: para un gran trozo del conocimiento humano puede trabajar en la teoría del conocimiento del reflejo de la realidad - aunque sea sin pleno derecho - con lo que consigue un ámbito inclusivo de muchos campos del conocimiento humano dispuestos para una correcta apreciación del mundo externo, para una correcta elaboración de esenciales determinaciones del conocimiento."

"Pero la conquista no pasa de ser eso: conquista de un considerable ámbito. Para la totalidad del conocimiento, Hegel no puede resolver sino mística y mistificadamente, como sus predecesores, la cuestión del criterio epistemológico, la cuestión de con que tiene que concordar el objeto conocido para ser reconocido como verdadero. El hecho ya registrado de que Hegel no puede rebasar a Schelling en determinados puntos vuelve a comprobarse aquí en el punto culminante de su filosofía. Precisamente esta limitación epistemológica -cuyo fundamento social estará, según esperamos ya claro - refuerza y consolida las tendencias religioso-teológicas de la filosofía hegeliana, a pesar de su ambigua actitud respecto de la religión misma. Pues el poder del fundamento social tiene que vencer en última instancia: "El reflejo religioso del mundo real -ha dicho Marx- no puede sino disiparse en cuanto que la situación de la vida práctica cotidiana de los hombres representa relaciones solitas, transparentes y racionales entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social, es decir, del proceso material de la producción, se despoja simplemente de su velo de mística niebla en cuanto que, como producto de hombres libremente socializados, se encuentra bajo su consciente y planeado control."

(G. Lukács, O.C. pg. 514-16)

"Conocemos ya las tendencias esenciales a la mistificación que se encuentran en esa reasunción de la objetividad. Pero también sabemos que, precisamente por ese carácter procesal de la "alienación", por esa concepción de que lo absoluto, el sujeto-objeto idéntico, no es más que el resultado del proceso, Hegel ha conseguido un amplio ámbito de juego para la elaboración de determinaciones dialécticas esenciales de la realidad objetiva y del pensamiento, "de tal modo

que en última instancia el sistema hegeliano no representa sino un materialismo invertido desde el punto de vista del método y desde el punto de vista del contenido."

"Pero sería muy peligroso entender esa frase en Engels en el sentido de que la reposición correcta de la filosofía hegeliana consistiera en un mero cambio de coeficiente. Nuestro estudio ha mostrado, por el contrario, que el método idealista deforma totalmente problemas muy decisivos, y que en el tratamiento de las cuestiones particulares se mezclan constantemente importantes premoniciones con arbitrariedades idealistas, a veces incluso en una misma proposición. También sería erróneo interpretar lo que hemos dicho acerca del gran ámbito de juego de que dispone Hegel para la consecución de determinaciones históricas esenciales en el sentido de que en el pensamiento de Hegel todo discurriera bien hasta el final, y sólo al final se produjera la mistificación idealista. Creemos que las concretas exposiciones hechas hasta ahora han mostrado concretamente la incorrección de tales interpretaciones."

(G. Lukács, O.C. pg. 520-21)

[Balance escrito por el Che con tinta roja]

Es un libro de mucha profundidad que analiza exhaustivamente la filosofía hegeliana de su juventud y trata de explicarla. Contribuye a iniciar en la difícil filosofía hegeliana, explicando incluso su vocabulario junto con su metodología. Presenta análisis muy sugerentes, entre los que está la afirmación de que la dialéctica hegeliana no es solo la inversa de la materialista, sino que tiene sus propias leyes y su mecánica, hundiéndose en mistificaciones que la convierten en un pantano intransitable.

Lo que no está suficientemente demostrado, en mi concepto, es que Hegel sea el producto de las contradicciones capitalistas. Es un punto en que hay que tomarlo o dejarlo sin mayor discusión.

"Si la tierra era el resultado de un proceso de formación, también tenían que serlo necesariamente su actual estado geológico, geográfico y climático, sus plantas y sus animales, esto quería decir que la tierra debía necesariamente tener una historia no sólo en el espacio en orden de extensión, sino también en el tiempo, en orden de sucesión. Debía haberse seguido estudiando en esta dirección inmediatamente y de un modo resuelto, la ciencia de la naturaleza se hallaría al presente mucho más avanzada de lo que se halla. Pero ¿acaso podría venir algo bueno de la filosofía? El estudio de Kant no se tradujo en resultado inmediato alguno, hasta que, muchos años después, Laplace y Herichel desarrollaron y fundamentaron con mayor precisión su contenido, abriendo camino con ello, poco a poco, con la "hipótesis nebular". Posteriores descubrimientos dieron, por último, el triunfo a esta teoría; citaremos entre los más importantes el movimiento propio de las estrellas fijas, la demostración de un medio resistente en el espacio cósmico y la prueba, obtenida por medio del análisis espectral de la identidad química de la materia cósmica y de la existencia de masas candentes de niebla como las que hipotéticamente habría expuesto Kant."

(Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México, 1961, pg. 9)

"En los países industriales más adelantados hemos domado las fuerzas naturales para ponerlas al servicio del hombre; en ello, hemos multiplicado la producción hasta el infinito, de

tal modo que un niño produce hoy más que antes cien adultos. ¿Y cual es la consecuencia de ello? Un exceso de trabajo cada vez mayor, la miseria sin cesar creciente de las masas y, cada diez años, la explosión de una tremenda crisis."

(F. Engels, O.C., pg.16)

[Observación del Che escrita con tinta verde]

Esta cita de Engels es importante porque sitúa claramente el espíritu con que fue escrito el polémico párrafo de Marx sobre la depauperación progresiva del proletariado. Nadie mejor que Engels para interpretar cabalmente la esencia del pensamiento marxista, y aquí se pronuncia claramente por la tesis de una pauperización real, no metafórica ni relativa.

"Sin embargo, "cuanto nace es digno de perecer." Podrán pasar millones de años, cientos de miles de generaciones podrán nacer y morir, pero llegará inexorablemente el día en que, al agotarse el calor del sol, no alcance para fundir los hielos que avanzan desde los polos, en que los hombres, que irán concentrándose más y más junto al Ecuador, no encuentren tampoco allí el calor necesario para vivir, en que poco a poco vayan borrándose hasta los últimos rastros de vida orgánica y la tierra, convertida en una bola muerta y helada como la luna, gire, hundida en profundas tinieblas y en una órbita cada vez más estrecha en torno al sol, también enfriado, para precipitarse, por último, en los espacios cósmicos. Otros planetas caerán antes que ella y otros la seguirán en su caída; en vez del sistema solar, armónicamente ordenado, luminoso y lleno de calor, una esfera fría y muerta recorrerá su camino solitario por los espacios. Y la misma suerte reservada a nuestro sistema solar habrán de experimentarla, más tarde o más temprano, todos los demás sistemas de nuestra isla cósmica y el resto de las sinnúmeras islas cósmicas, incluso aquellas cuya luz jamás llegará a la tierra mientras viva sobre ella un ojo humano capaz de captarla."

(F. Engels, O.C., pg.17)

"Decir que la materia, a lo largo de toda su existencia ilimitada en el tiempo, sólo por una única vez y durante un tiempo insignificante en relación con su eternidad, se le depara la posibilidad de diferenciar su movimiento, desplegando con ello toda la riqueza de este movimiento, para quedar reducida antes y después, por toda una eternidad, a un simple desplazamiento de lugar, vale tanto como afirmar que la materia es mortal y el movimiento perecedero. La indestructibilidad del movimiento no puede concebirse de un modo puramente cuantitativo; hay que concebirla también de un modo cualitativo; una materia cuyo desplazamiento puramente mecánico de lugar encierra indudablemente la posibilidad de transformarse, bajo condiciones precisas, en calor, electricidad, acción química y vida, pero que no puede engendrar por si misma aquellas condiciones, esa materia ha perdido el movimiento; y un movimiento que no cuenta ya con la capacidad necesaria para transformarse en las diferentes formas de manifestarse que le son propias, tiene, todavía, la dynamis (posibilidad), pero carece de la energía (acción), lo que quiere decir que se halla ya, en parte, destruida. Y ambas cosas son inconcebibles."

(F. Engels, O.C., pg.18)

"... la fuerza de la necesidad que es inherente también a lo casual."

(F. Engels, O.C., pg.19)

"Por lo que a la dialéctica se refiere, hasta hoy sólo ha sido investigada detenidamente por dos pensadores: Aristóteles y Hegel. Y la dialéctica es, precisamente, la forma más cumplida y cabal de pensamiento para las modernas ciencias naturales, ya que es la única que nos brinda la analogía y, por tanto, el método para explicar los procesos de desarrollo de la naturaleza, para comprender, en sus rasgos generales, sus nexos y el tránsito de uno a otro campo de investigación."

(F. Engels, O.C., pg.23-24)

"Las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres:

Ley del Fuego de la cantidad y cualidad y viceversa;

Ley de la penetración de los contrarios;

Ley de la negación de la negación.

"Las tres han sido desarrolladas por Hegel, en su manera idealista, como simples leyes del pensamiento: la primera, en la primera parte de la Lógica, en la teoría del Ser; la segunda ocupa toda la segunda parte, con mucho la más importante de todas, de su Lógica, la teoría de la Esencia; la tercera, finalmente, figura como la ley fundamental que preside la estructura de todo el sistema. El error reside en que estas leyes son impuestas, como leyes del pensamiento a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas. De ahí proviene toda la construcción forzada y que, no pocas veces, pone los pelos de punta: el mundo, quiéralo o no, tiene que organizarse con arreglo a un sistema decisivo, que solo es, a su vez, producto de una determinada fase de desarrollo del pensamiento humano. Pero, si invertimos los términos, todo resulta sencillo y las leyes dialécticas, que en la filosofía idealista parecían algo extraordinariamente misterioso, resultan inmediatamente sencillas y claras como la luz del sol."

(F. Engels, O.C., pg.41)

"El movimiento, en el sentido más general de la palabra, concebido como una modalidad o un atributo de la materia, abarca todos y cada uno de los cambios y procesos que se operan en el universo, desde el simple desplazamiento de lugar hasta el pensamiento."

(F. Engels, O.C., pg.47)

"Hace varios cientos de miles de años, en una fase que aún no puede determinarse con certeza de aquel período de la tierra a que los geólogos dan el nombre de período terciario, presumiblemente hacia el final de él, vivió en alguna parte de la zona cálida de nuestro planeta - probablemente, en un gran continente, ahora sepultado en el fondo del océano Indico - un género de monos antropoides muy altamente desarrollados. Darwin nos ha trazado una descripción aproximada de estos antepasados nuestros. Eran seres cubiertos de pelambre, con barba y orejas puntiagudas, que vivían en hordas, trepados a los árboles."

"Estos monos, obligados probablemente al principio por su género de vida, que, al trepar, asignaba a las manos distinta función que a los pies, fueron perdiendo, al encontrarse sobre el suelo, la costumbre de servirse de las extremidades inferiores para andar y marchando en posición cada vez más erecta. Se había dado, con ello, el paso decisivo para la transformación del mono en hombre."

(F. Engels, O.C., pg.142)

"Hasta que la mano del hombre logró tallar en forma de cuchillo el primer guijarro tuvo que pasar una inmensidad de tiempo, junto a la cual resulta insignificante el tiempo que históricamente nos es conocido. Pero el paso decisivo se había dado ya: se había liberado la mano, quedando en condiciones de ir adquiriendo nuevas y nuevas aptitudes, y la mayor flexibilidad lograda de este modo fue transmitiéndose y aumentando de generación en generación."

"Así, pues, la mano no es solamente el órgano del trabajo, sino que es también el producto de éste. Solamente gracias al trabajo, a la adaptación a nuevas y nuevas operaciones a la trasmisión por herencia del desarrollo así adquirido por los músculos, los tendones y a la larga también de los huesos y a la aplicación constantemente renovada de este afinamiento hereditariamente adquirido a nuevas operaciones cada vez más complicadas, ha adquirido la mano del hombre ese alto grado de perfeccionamiento capaz de crear portentos como los cuadros de Rafael, las estatuas Thorwaldsen o la música de Paganini."

(F. Engels, O.C., pg.143-44)

"...Con cada nuevo progreso logrado, su dominio sobre la naturaleza, iniciado con el desarrollo de la mano, fue ampliando el horizonte visual del hombre. Este descubrió en los objetos naturales nuevas y nuevas propiedades que hasta entonces desconocía. Y, de otra parte, el desarrollo del trabajo contribuyó necesariamente a acercar más entre sí a los miembros de la sociedad, multiplicando los casos de ayuda mutua y de acción en común y esclareciendo ante cada uno la conciencia de la utilidad de esta cooperación. En una palabra, los hombres en proceso de formación acabaron comprendiendo que tenían algo que decirse los unos a los otros. Y la necesidad se creó un órgano correspondiente, la laringe no desarrollada del mono fue transformándose lentamente, pero de un modo seguro, mediante la modulación hasta adquirir la capacidad de emitir sonidos cada vez más modulados, y los órganos de la boca aprendieron poco a poco a articular una letra tras otra."

(F. Engels, O.C., pg.144-45)

"El trabajo, en primer lugar, y después de él y enseguida a la par con él el lenguaje, son los dos incentivos más importantes bajo cuya influencia se ha transformado paulatinamente el cerebro del mono en el cerebro del hombre, que, aún siendo semejante a él, es mucho mayor y más perfecto. Y, al desarrollarse el cerebro, se desarrollaron también, paralelamente, sus instrumentos inmediatos, los órganos de los sentidos. A la manera como el lenguaje, en su gradual desarrollo, va necesariamente acompañado por el correspondiente perfeccionamiento del órgano del oído, así también el desarrollo del cerebro en general lleva aparejado el de todos los sentidos."

(F. Engels, O.C., pg.146)

"Al repercutir sobre el trabajo y el lenguaje el desarrollo del cerebro y de los sentidos puestos a su servicio, la conciencia más y más esclarecida, la capacidad de abstracción y de deducción, sirven de nuevos y nuevos incentivos para que ambos sigan desarrollándose, en un proceso que no termina, ni mucho menos, en el momento en que el hombre se separa definitivamente del mono, sino que desde entonces difiere en cuanto al grado y a la dirección según los diferentes pueblos y las diferentes épocas, que a veces se interrumpe, incluso, con retrocesos locales y temporales, pero que, visto en su conjunto, ha avanzado en formidables progresiones; poderosamente impulsado de una parte, y de otra encauzado en una dirección más definida por obra de un elemento que viene a sumarse a los anteriores al aparecer el hombre ya acabado: la sociedad."

(F. Engels, O.C., pg.146)

"El empleo de la carne para la alimentación trajo consigo dos nuevos progresos de una importancia decisiva: la utilización del fuego y la domesticación de los animales. La primera acortó todavía más el proceso de la digestión, al ingerirse los alimentos ya digeridos a medias por decirlo así. La segunda hizo más rica la alimentación carnívora al proporcionar, además de la caza, una nueva fuente de suministro más regular, suministrando además, con la leche y los productos derivados de ella, un nuevo mundo alimenticio de valor igual al de la carne, por lo menos en cuanto a su combinación de sustancias. Uno y otro paso fueron, por tanto, directamente, nuevos medios de emancipación para el hombre."

(F. Engels, O.C., pg.148)

"Mediante la combinación de la mano, los órganos lingüísticos y el cerebro, y no solo en el individuo aislado, sino en la sociedad, se hallaron los hombres capacitados para realizar operaciones cada vez más complicadas, para plantearse y alcanzar metas cada vez más altas. De generación en generación, el trabajo mismo fue cambiando, haciéndose más perfecto y más multiforme. A la caza y la ganadería se unió la agricultura y tras estas vinieron las artes del hilado y del tejido, la elaboración de los métodos, la alfarería, la navegación. Junto al comercio y los oficios aparecieron, por último, el arte y la ciencia, y las tribus se concentraron en naciones y estados. Se desarrollaron el derecho y la política y, con ellos, el reflejo fantástico de las cosas humanas en la cabeza del hombre: la religión. Ante estas creaciones, que empezaron presentándose como productos de la cabeza y que parecían dominar las sociedades humanas,

fueron pasando a segundo plano los productos más modestos de la mano trabajadora, tanto más cuanto que la cabeza encargada de planear el trabajo pudo, ya en una fase muy temprana del desarrollo de la sociedad (por ejemplo, ya en el seno de la simple familia), hacer que el trabajo planeado fuese ejecutado por otras manos que las suyas. Todos los méritos del rápido progreso de la civilización se atribuyeron a la cabeza, al desarrollo y a la actividad del cerebro; los hombres se acostumbraron a explicar sus actos por sus pensamientos en vez de explicárselos partiendo de sus necesidades (las cuales, ciertamente, se reflejan en la cabeza, se rebelan a la conciencia) y así fue como surgió, con el tiempo, aquella concepción idealista del mundo que se ha adueñado de las mentes, sobre todo, desde la caída del mundo antiguo. Y hasta tal punto sigue dominándolos todavía, hoy, que incluso los investigadores materialistas de la naturaleza de la escuela de Darwin no aciertan a formarse una idea clara acerca del origen del hombre porque, ofuscados por aquella influencia ideológica, no alcanzan a ver el papel que en su nacimiento desempeñó el trabajo."

(F. Engels, O.C., pg.149)

"La dialéctica llamada objetiva domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiestan en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante en lo que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza."

(F. Engels, O.C., pg.178)

"1) Juicio singular, 2) y 3) juicio particular, 4) juicio universal.

"Por muy raro que pueda parecer esto y por muy arbitrario que a primera vista se nos pueda antojar, aquí y allá, esta clasificación de los juicios, todo el que estudie a fondo el genial desarrollo del razonamiento en la "Lógica grande" de Hegel tendrá que reconocer la verdad interior y la necesidad a que esta clasificación responde. Y pondremos un ejemplo muy conocido, fuera de este contexto, para que se vea hasta que punto esta clasificación tiene su fundamento, no solo en las leyes del pensamiento sino también en las leyes naturales."

"Que el frotamiento engendra calor lo sabían ya prácticamente los hombres prehistóricos cuando, hace tal vez más de diez mil años, inventaron el fuego por fricción, incluso antes, al calentarse las partes frías del cuerpo frotándolas con la mano. Pero desde entonces hasta que se descubrió que el frotamiento es una fuente de calor hubieron de transcurrir quien sabe cuantos milenios. Sea de ello lo que quiera, llegó el momento en que el cerebro del hombre estuvo lo suficientemente desarrollado para poder emitir este juicio: el frotamiento es una fuente de calor, juicio de existencia y, concretamente, positivo."

"Pasaron nuevamente varios milenios, hasta en 1842 Mayer, Joule y Calding investigaron este fenómeno especial, en relación con otros parecidos que entre tanto habían sido descubiertos; es decir, se detuvieron a indagar sus condiciones generales más próximas, hasta formular el siguiente juicio: todo movimiento mecánico puede trocarse en calor, mediante la fricción. Fue necesario que transcurriese tanto tiempo y que se acumulase una cantidad enorme de conocimientos empíricos, para que, en el conocimiento del objeto de que se trata, pudiéramos avanzar desde el juicio positivo de existencia más arriba formulado hasta este juicio universal de reflexión."

"Pero, a partir de ahora, las cosas marcharon ya más aprisa. Tres años más tarde, Mayer pudo, por lo menos en cuanto al fondo del asunto, elevar el juicio de reflexión hasta la fase en que hoy sigue: toda forma de movimiento puede y debe, en condiciones determinadas para cada caso, convertirse, directa o indirectamente, en otra forma de movimiento cualquiera, juicio de concepto, y además apodíctico, es decir, la forma más alta de juicio en general."

"Nos encontramos pues, aquí, como resultado de los conocimientos teóricos de la naturaleza del movimiento en general, con lo máximo que en Hegel se nos muestra como un desarrollo de la forma discursiva del juicio en cuanto tal. Lo que demuestra, en efecto, que hay leyes del pensamiento y las leyes naturales coinciden necesariamente entre sí cuando se las conoce de un modo certero."

"Podríamos llamar al primer juicio el juicio de lo singular: en el registra el hecho suelto, aislado, de que el movimiento engendra calor. Al segundo, el juicio de lo particular: una forma particular de movimiento, el movimiento mecánico, se revela capaz, en circunstancias particulares (mediante frotamiento), de convertirse en otra forma particular de movimiento, en el calor. El tercero es el juicio de lo universal: toda forma de movimiento puede y debe necesariamente convertirse en otra distinta. Bajo esta forma de juicio, cobra la ley su expresión más alta. Nuevos descubrimientos pueden aportar nuevas ilustraciones de ella, enriquecer su contenido. Pero ya no podremos añadir nada nuevo a la ley misma, tal y como ha sido formulada. La ley, en su universalidad, universal por su forma lo mismo que por su contenido, ya no es susceptible de adaptación: es ya una ley natural absoluta."

"Desgraciadamente, la dificultad del asunto está en la forma de movimiento de la albúmina, alias vida, mientras no podamos producirla nosotros."

(F. Engels, O.C., pg.90-91)

"Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la transformación de la naturaleza por el hombre, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza. La concepción naturalista de la historia, sostenida, por ejemplo, en mayor o menor medida, por Draper y otros naturalistas, y según la cual es la naturaleza la que influye exclusivamente sobre el hombre, son las condiciones naturales las que condicionan siempre y en todas partes el desarrollo histórico de este, y es, por consiguiente, una concepción unilateral, en la que se olvida que el hombre actúa también, a su vez, de rechazo, sobre la naturaleza, la transforma y se crea nuevas condiciones de existencia. Muy poco, poquísimos, es lo que hoy queda en pie de la "naturaleza" de Alemania en los tiempos de inmigración de los germanos. Todo en ella ha cambiado hasta lo indecible, la superficie del suelo, el clima, la vegetación, la fauna y los hombres mismos, y todos estos cambios se han producido por obra de la actividad humana, siendo, en cambio, incalculablemente pequeños, insignificantes, los que durante estos siglos se han manifestado en la naturaleza de Alemania sin la intervención del hombre."

(F. Engels, O.C., pg.196)

"Así como la infinitud de la materia cognoscible se halla integrada por una serie de finitudes, la infinitud del pensamiento que conoce de un modo absoluto se halla formada también por un

número infinito de mentes humanas finitas, que laboran conjunta o sucesivamente por alcanzar este conocimiento infinito, cometiendo pifios prácticos y teóricos, partiendo de premisas erróneas, unilaterales, falsas, siguiendo derroteros equivocados, torcidos e inseguros y, no pocas veces, sin acertar siquiera a llegar a resultados certeros cuando se dan de bruces con celos (Priestley). De ahí, que el conocimiento de lo infinito se halla bloqueado por dos parapetos de dificultades y solo pueda lograrse, conforme a su naturaleza, en un progreso infinitamente asintótico. Pero esto es suficiente para que podamos afirmar que lo infinito es tan cognoscible como incognoscible, y eso es todo lo que necesitamos."

(F. Engels, O.C., pg.199)

"El empírico se entrega tan de lleno al hábito de la experiencia empírica, que hasta cuando maneja abstracciones cree moverse en el campo de la experiencia sensible. ¡Sabemos lo que es la hora o un metro pero no lo que es el tiempo o el espacio! ¡Como si el tiempo fuese otra cosa que una serie de horas, o el espacio otra cosa que una serie de metros cúbicos! Las dos formas de existencia de la materia no son, naturalmente, nada sin la materia, solamente ideas vacuas, abstracciones que sólo existen en nuestra cabeza! Y se dice que no sabemos tampoco que son la materia y el movimiento! ¡Naturalmente que no, pues hasta ahora nadie ha visto o percibido de cualquier otro modo la materia en cuanto tal o el movimiento en cuanto tal, sino solamente las diferentes materias y formas de movimiento que realmente existen! La materia no es otra cosa que el conjunto de materias de que se abstrae ese concepto; el movimiento en cuanto tal es simplemente el conjunto de todas las formas de movimiento perceptibles por medio de los sentidos; palabras como materia o movimiento son, sencillamente, abreviaturas en las que condensamos muchos casos diferentes perceptibles por los sentidos, tomando sus cualidades comunes. Por tanto, solo podemos conocer la materia y el movimiento investigando las diferentes materias y formas de movimiento que existen, y a medida que los conocemos vamos conociendo también, pro tanto (en la misma medida) la materia y el movimiento en cuanto tales."

(F. Engels, O.C., pg.200)

"Toda nuestra física, nuestra química y nuestra biología oficiales son exclusivamente geocéntricas, solo están calculadas para la tierra. Desconocemos aún totalmente las condiciones de la tensión eléctrica y magnética en el sol, en las estrellas fijas y en las nebulosas, e incluso en los planetas de otra densidad que el nuestro. En el sol, debido a la alta temperatura, quedan en suspenso o solo rigen momentáneamente dentro de los límites de la atmósfera solo las leyes de la combinación química de los elementos, y las combinaciones vuelven a disociarse cuando se acercan al sol. La química del sol apenas está comenzando y es por fuerza totalmente distinta de la química de la tierra; no hecha por tierra ésta, pero es diferente de ella. En las nebulosas tal vez no existen ni siquiera aquellos de los 65 elementos que posiblemente tienen por sí mismos una naturaleza compleja. Si, por tanto, queremos hablar de las leyes naturales universales aplicables por igual a todos los cuerpos -desde la nebulosa hasta el hombre- sólo podremos referirnos a la ley de la gravedad y tal vez a la versión más general de la teoría de la transformación de la energía, vulgo la teoría mecánica del calor. Pero, al aplicarse de un modo general y consecuente a todos los fenómenos generales, esta misma teoría se convierte en una exposición histórica de los cambios que van sucediéndose en un

sistema del universo desde que nace hasta que desaparece y, por tanto, en una historia en cada de una de cuyas fases rigen otras leyes, es decir, otras formas de manifestarse el mismo movimiento universal, lo que quiere decir que lo único absolutamente universal que permanece es el movimiento."

(F. Engels, O.C., pg.203)

"La forma última que adopta esta concepción es la de la "cosa en si". Este fallo según el cual no podemos llegar a conocer la cosa en si, pasa en primer lugar del campo de la ciencia al de la fantasía. En segundo lugar, no añade ni una sola palabra a nuestro conocimiento científico, ya que si no podemos ocuparnos de las cosas, es como si estas no existieran para nosotros. Y, en tercer lugar, se trata de una simple frase que jamás se aplica. Considerada en abstracto, suena de un modo completamente racional. Pero tratemos de aplicarla ¿Qué pensaríamos del zoólogo que dijera: "El perro parece tener cuatro patas, pero en realidad no sabemos si tiene 4 millones de patas o no tiene ninguna"? ¿O del matemático que empezara definiendo el triángulo como formado por tres lados para decir a renglón seguido que no sabe si tiene 3 o veinticinco? ¿O que dijera de 2×2 parece ser 4? Pero los naturalistas se guardan mucho de aplicar en sus ciencias la frase de la cosa en si, solo se permiten hacerlo cuando se lanzan por los campos de la filosofía. Lo cual es la mejor prueba de cuan poco en serio lo toman y de cuan poco valor tiene esta frase en si misma. En efecto, si la tomaran en serio, a quoi bon (para qué ponerse a investigar nada?"

"Desde el punto de vista histórico podría tener la cosa cierto sentido: el de que solo podemos llegar a conocer bajo las condiciones de la época en que vivimos y dentro de los ámbitos de esas condiciones."

(F. Engels, O.C., pg.205)

[Observación del Che escrita con tinta verde]

Me da la impresión de que la argumentación [¿...? Ilegible la palabra por la encuadernación original del cuaderno. N.K.] de Engels es simplista en cuanto a Kant y que la afirmación final encierra el reconocimiento de la verdad del acerbo kantiano, a menos que "conocer" tenga una acepción restrictiva o relativa.

"El punto de viraje de las matemáticas fue la magnitud variable de Descartes. Este introdujo en las matemáticas el movimiento y, con él, la dialéctica y también, por tanto, necesariamente, el cálculo diferencial e integral, que comienza inmediatamente, a partir de ahora, y que Newton y Leibniz, perfeccionaron, pero no inventaron.

(F. Engels, O.C., pg.221)

"Ya hoy debe desecharse como no científica cualquier fisiología que no considere la muerte como elemento esencial de la vida, que no incluya la negación de la vida como elemento esencial de la vida misma, de tal modo que la vida se piense siempre con referencia a su resultado necesario, la muerte, contenida siempre en ella en estado germinal. No otra cosa que esto es la concepción dialéctica de la vida. Ahora bien, para quien comprenda que ello es así,

carecen de todo sentido las chocheras acerca de la inmortalidad del alma. O bien la muerte es la descomposición del cuerpo orgánico, sino otro residuo que los elementos químicos que forman su sustancia, o bien deja tras sí un principio de vida, más o menos idéntico al alma, que sobrevive a todos los organismos vivos, y no solamente al hombre. Basta, pues, en este punto, con ver claro por medio de la dialéctica acerca de la naturaleza de la vida y la muerte, para sobreponerse a una ancestral superstición. Vivir es morir."

(F. Engels, O.C., pg.253)

"La vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, cuya nota esencial consiste en un intercambio permanente de sustancias con la naturaleza exterior que los rodea y que, al cesar este intercambio dejan también de existir, entrando la albúmina en proceso de desintegración."

(F. Engels, O.C., pg.259)

"Toda la teoría devenicista de la lucha por la existencia es, pura y simplemente, la teoría del ballum omnio contra omnes (guerra de todos contra todos) de Hobbes, la teoría de los economistas burgueses sobre la competencia y la teoría maltusiana de la población, llevadas de la sociedad a la naturaleza viva. Una vez realizado este juego de .. (cuya incondicional legitimidad sigue siendo muy dudosa sobre todo en lo que se refiere a la teoría maltusiana), resulta muy fácil retrotraer de nuevo estas teorías de la historia natural a la historia social y, con un candor en verdad excesivo, sostener que, al hacerlo así, se ha dado a estas afirmaciones el valor de leyes naturales eternas de la sociedad."

(F. Engels, O.C., pg.265)

"Por sí sola, la concepción de la historia como una serie de luchas de clases es mucho más rica en contenido y más profunda que la simple reducción a las diferentes fases, poco variadas entre sí, de la lucha por la existencia."

(F. Engels, O.C., pg.266)

[Balance escrito por el Che con tinta roja]

(Obra magnífica en muchos sentidos, pero incompleta y fragmentaria, con capítulos que están como fijados con cola y otros de desarrollo técnico poco acequibles al no especializado y que han perdido vigencia; la electricidad no es hoy un rompecabezas teórico de ningún hombre de ciencia. Lo mejor de la obra son los pensamientos inconclusos en torno a la dialéctica y observaciones aisladas que tienen hoy validez universal, como su definición de la vida.)

"Por eso, si nos preguntaran cual ha sido el efecto más importante de la revolución ¿cualquiera de las cosas que hemos enumerado anteriormente?, diríamos: No, la más extraordinaria consecuencia de esta revolución es la increíble conciencia revolucionaria que se ha desarrollado en el pueblo."

(Fidel Castro, discurso del 2 de enero de 1967, Plaza de la Revolución)

"Las leyes de la historia no tienen nada de común con el esquematismo pedantesco. El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y complejidad con que lo patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados ven obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de todas las etapas del camino y a la combinación de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas."

(León Trotsky, Historia de la revolución rusa, Editorial Tilcara, Buenos Aires, 1962, Tomo I)

"La dualidad de poderes no solo no presupone, sino que, en general, excluye la división del Poder en dos segmentos y todo equilibrio formal de poderes. No es un hecho constitucional, sino revolucionario, que atestigua que la ruptura del equilibrio social ha roto ya la superestructura del Estado. La dualidad de poderes surge allí donde las clases adversas se apoyan ya en organizaciones estatales sustancialmente incompatibles entre sí y que a cada paso se eliminan mutuamente en la diversidad del país. La parte de Poder correspondiente a cada una de las dos clases combatientes responde a la proporción de fuerzas sociales y al curso de la lucha."

(León Trotsky, O.C., pg. 244-5)

"Puede afirmarse como ley, que los gobiernos revolucionarios son tanto más tolerantes, liberales y "generosos" en la reacción, cuanto más mezquino es su programa, cuanto más comprometido se halla con el pasado y más conservador es su papel. Y a la inversa: cuanto más grandiosos son los fines y mayor suma tiene de derechos conquistados e intereses lesionados, más intenso es el Poder revolucionario y más dictatorial. Podrá ser esto un mal o un bien, el hecho es que hasta ahora la humanidad ha avanzado siguiendo ese camino."

(León Trotsky, O.C., pg. 275)

"La llegada de Lenin sólo acelera el proceso. Su ascendiente personal redujo las proporciones de la crisis. Sin embargo, ¿puede afirmar alguien con seguridad que sin él, el partido habría encontrado su senda? Nosotros no nos atreveríamos en modo alguno a afirmarlo. Lo decisivo, en estos casos, es el factor tiempo, y cuando la hora ha pasado es hasta difícil echar una ojeada al reloj de la historia. De todos modos, el materialismo dialéctico no tiene nada de común con el fatalismo. La crisis que inevitablemente tenía que provocar aquella discusión oportunista hubiera cobrado sin Lenin un carácter excepcionalmente agudo y trabajoso. Desde luego, las

condiciones de la guerra y la revolución no dejaban al partido mucho margen de tiempo para cumplir con su misión. Hubiera podido ocurrir muy bien, por tanto, que el partido, desorientado y dividido, perdiera por muchos años la ocasión revolucionaria. El papel de la personalidad cobra aquí entre nosotros proporciones verdaderamente gigantescas. Hay que saber comprender ese papel, considerando a la personalidad como un eslabón de la cadena histórica."

(León Trotsky, O.C., pg. 377)

"La esencia es el aspecto interno, relativamente estable, de la realidad objetiva, que permanece oculto tras la superficie de los fenómenos y que se manifiesta a través de ellos."

"El fenómeno es el aspecto externo más movable y cambiante de la realidad objetiva, que constituye la forma de manifestarse la esencia."

(M.M. Rosental y M. Straks, *Categorías del materialismo dialéctico*, Editorial Grijalbo, México, 1962, pg. 55)

"La unidad de la esencia y el fenómeno reviste un carácter contradictorio. La esencia expresa algo universal, en tanto que el fenómeno hace patente algo singular; en la esencia se presenta el aspecto interno, profundo, de la realidad, mientras que en el fenómeno se muestra el aspecto externo, superficial; la esencia tiene mayor estabilidad, se halla en reposo y es constante; en cambio, el fenómeno se distingue por su movilidad y mutabilidad; la esencia se manifiesta por medio del fenómeno, en tanto que éste se presenta en forma directa e inmediata."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 62)

"Por oposición al materialismo metafísico, el materialismo dialéctico distingue entre causas **esenciales** — determinantes, decisivas — y **no esenciales** — accesorias, secundarias — de un fenómeno."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 106-107 [Los subrayados que en sus *Cuadernos de notas* el Che reproduce con letra de imprenta y aquí lo hacemos con negritas pertenecen al original de Rosental y Straks. Nota de N.K.]

"La teoría del equilibrio, concepción típicamente burguesa por su orientación ideológica, corre un velo sobre el abismo que divide a las clases antagónicas y sobre su lucha y predica la armonía de clases bajo el lema de la «lucha contra la naturaleza». Kautsky y otros revisionistas se han valido de la teoría del equilibrio como un medio para sembrar ilusiones reformistas entre la clase obrera. Y, en los años de la lucha por la edificación del socialismo en la URSS, los oportunistas de derecha la convirtieron en arma teórica suya."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 112)

"La causa y el efecto cambian constantemente de lugar en la realidad objetiva. El fenómeno, que actúa como causa en determinado fenómeno, es siempre efecto de otro. Todo fenómeno es, al mismo tiempo, causa y efecto, pero lo es - y esto es lo esencial - en **relaciones distintas.**"

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 113 [Los subrayados que en sus *Cuadernos de notas* el Che reproduce con letra de imprenta y aquí lo hacemos con negritas pertenecen al original de Rosental y Straks. Nota de N.K.]

"La repercusión del efecto sobre la causa que lo engendró y la acción mutua entre la causa y el efecto en cada nexos causal en particular, constituyen una expresión muy importante del carácter dialéctico de la relación causal."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 114)

"El materialismo dialéctico entiende por necesidad lo que tiene su causa en si mismo, lo que se desprende inevitablemente y con fuerza de ley de la esencia misma, de los nexos internos de las cosas, de los procesos y acontecimientos; lo que ha de suceder, forzosamente, así y no de otro modo."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 129)

"La casualidad [es lo que] tiene su fundamento y causa fuera de sí, en otra cosa, no en sí mismo, ni [en] la esencia de los fenómenos, de los procesos, de los hechos mismos, ni de las cosas; es lo que se desprende de los nexos accidentales o externos, no de los nexos y vínculos internos, y lo que, en virtud de ello, puede ser o no ser, lo que puede ser [en el original de Rosental y Straks, en lugar de "ser" dice "suceder". Nota de N.K.] así o de otro modo."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 129-30)

"Marx define la ley como "la conexión interna y necesaria entre dos cosas ..." Y en Lenin encontramos la definición de la ley como una relación de esencias o entre esencias, como el fenómeno esencial."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 156)

"La ley es una relación necesaria [en su transcripción el Che omitió el término "esencial". Nota de N.K.], interna y estable de los objetos y fenómenos, expresada en los movimientos de éstos."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 166)

"Así pues, el carácter específico de toda ley objetiva, ya sea general o particular, estriba, primero en lo que la distingue de otras leyes, que operan en el sector dado de fenómenos; segundo, en lo que la distingue [en la edición de 1958, en lugar de "distingue" figura el término "diferencia". Nota de N.K.] de las leyes que rigen en otros sectores de la realidad, y, tercero, en aquello por que se caracteriza la acción de una determinada ley en diferentes condiciones históricas concretas."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 175)

"En el mundo objetivo, el contenido es el aspecto interno de los objetos. Este aspecto representa un conjunto de elementos y procesos que constituyen el fundamento de la existencia y del desarrollo de las cosas. La forma es la organización, la estructuración del contenido. En los fenómenos, que pertenecen a la esfera del conocimiento, la forma es la expresión del contenido."

(M.M. Rosental y M. Straks, O.C., pg. 197)

[Balance escrito por el Che con tinta verde]

(Es un manual incompleto, lleno de dogmatismo y de referencias de contenido partidario y hacia el xx congreso. No sirve sino para sacar algunas citas y tener una idea de lo que los clásicos pensaban al respecto.)

"Con la Reforma Agraria de 1953 fue limitado el campo de acción de los feudales (antiguos y nuevos), pero no el de los terratenientes y propietarios ricos (con excepción de casos parciales). Por el hecho de estar todos ellos ligados en la explotación común de los pueblos indígenas, su diferenciación es casi formal, no es fácil diferenciarlos y hacen todos los esfuerzos por no ser diferenciados. Hay en ellos ligazones de índole nacional, ligazones nacionalistas bolivianas, tan fuertes como sus ligazones clasistas para luchar contra los pueblos indígenas y las clases sociales desposeídas."

"Actualmente hay que determinar si los feudales terratenientes y propietarios ricos bolivianos, «afectados» por la Reforma Agraria, son en estos momentos iguales feudales y terratenientes que antes, que viven de la renta fundiaria, o sea, del arrendamiento de la tierra a los campesinos. No hay duda de que tal situación se mantiene, como se mantiene también la explotación de los pueblos indígenas como tales pueblos. Hay simplemente diferencias de magnitud, pero no hay diferencias en la esencia del problema."

"Hay una consolidación de la propiedad feudal (disimulada o enmascaradamente favorecida por el punto IV."

(Jorge Ovando, *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia*, Editorial Canelas, Cochabamba, 1961, pg. 5 y 6 del prólogo)

[Balance escrito por el Che con tinta azul]

Libro monocorde, con una tesis interesante sobre el tratamiento de Bolivia como Estado multinacional y el [incomprensible la escritura.... quizás diga “¿y el resto?”. Nota de N.K.], aquí expresa de que la Reforma Agraria boliviana es un mito, cosa que habría que investigar más a fondo y estadísticamente. Se pudo haber hecho un folleto de 50 pgs. pero el autor nos obsequia con 450, desilvanadas, repetidas y con profusión de citas.

"Por boca de Plejanov, acogido con ruidosos aplausos de toda la sala -la izquierda homenajeaba a su viejo maestro, la derecha a su nuevo aliado-, habló el marxismo ruso de los primeros tiempos, cuya perspectiva se había detenido durante décadas enteras en la libertad política. Allí donde la revolución no hacía más que empezar para los bolcheviques, había terminado ya para Plejanov. Este, al mismo tiempo que que aconsejaba a los industriales que "buscaran el modo de acercarse a la clase obrera", decía a los demócratas: "Necesitais absolutamente procesos de acuerdo con los representantes de la clase comercial e industrial". Como ejemplo de que era preciso ciudarse, aludió Plejanov al "triste recuerdo de Lenin", el cual había descendido hasta tal punto que incitaba al proletariado a "tomar inmediatamente el poder político en sus manos". La presencia de Plejanov, que había dejado sus últimas armas de revolucionario en el umbral de la revolución, era necesaria en la Conferencia precisamente para poner en guardia contra la lucha por el poder."

(León Trotsky, Historia de la revolución rusa, T.II, Editorial Tilcara, Bs.As., 1963)

"La evaluación de la propia fuerza constituye un elemnto extraordinariamente importante de la correlación objetiva de las fuerzas."

(León Trotsky, O.C., pg. 277)

"¿Cómo se explica que con un aparato tan débil y una insignificante tirada de prensa, pudieran penetrar en el pueblo las ideas y las consignas del bolchevismo? La solución de este enigma es muy sencilla: en las consignas que responden a las necesidades agudas de una clase y una época, se crean por si solas miles de canales. La ardiente atmósfera de la revolución es un gente conductor de ideas extraordinariamente elevado."

(León Trotsky, O.C., pg. 338)

"El estudio de la realidad era para Lenin no más que una incursión teórica en interés de la acción. Al apreciar la situación, veía siempre en el centro de la misma al Partido como fuerza activa. Sentía una hostilidad particular o, para decirlo más fielmente, repugnancia hacia el austromarxismo (Otto Bolier, Hilferding y otros), para el que el análisis teórico no es más que un comentario lleno de suficiencia de pasividad. La prudencia es un freno, no un motor. Nadie ha dado cima todavía a ningún viaje valiéndose de un freno, ni más ni menos que nadie ha hecho jamás cosa grande en la prudencia. Pero los bolcheviques sabían muy bien, al mismo

tiempo, que la lucha exigía un exacto conocimiento, una ponderada consideración de las fuerzas, que era preciso ser prudentes para tener derecho a ser temerarios."

(León Trotsky, O.C., pg. 346)

"Lo que caracteriza la estructura social de una nación atrasada es el predominio de los polos históricos extremos, de los campesinos rudimentarios y de los obreros avanzados, sobre las formaciones medias, sobre la burguesía. Las tareas de una clase pasan a las espaldas de otra. El proletariado debe encargarse de suprimir los residuos medioevales en el terreno nacional."

(León Trotsky, O.C., pg. 445)

[Comentario escrito por el Che en tinta verde]

[Le falta decir que esto es propio del imperialismo; los obreros avanzados son incrustaciones de proletariado ocupados por una técnica foránea.]

"Cuanto más "madura" se mostraba la burguesía de la periferia, tanto más se ligaba estrechamente al aparato general del Estado. Considerada en su conjunto, la burguesía de las naciones oprimidas desempeña ante la burguesía dirigente el mismo papel de compradora que esta última respecto al capital financiero mundial. La compleja jerarquía de dependencias y de antagonismos no descartaba ni por un día la solidaridad fundamental en la lucha contra las masas insurgentes."

(León Trotsky, O.C., pg. 449)

"Durante el primer mes de vida clandestina, Lenin escribió un libro: *El Estado y la revolución*, cuyos antecedentes documentales había recopilado en el exilio, bajo la guerra. Con la misma escrupulosidad con que reflexionaba sobre las tareas prácticas del día, ahora desarrolla sus ideas acerca de los problemas teóricos del Estado. No podría ser de otro modo: para él la teoría es, y no de palabra, una guía orientada hacia la acción. Lenin no se propone ni por un momento introducir novedades en la teoría. Muy por el contrario; rodea a su obra de modestísima apariencia, pues subraya su calidad de discípulo que quiere restablecer la "verdadera doctrina del marxismo sobre el Estado."

"Por la selección minuciosa de los textos y su detallada interpretación polémica, el libro puede parecer pedante ... a los pedantes verdaderos, incapaces de percibir bajo ese análisis de citas, el impetuoso latido del pensamiento y de la voluntad. El simple hecho de reconstruir la teoría clasista del Estado en un nuevo nivel, históricamente superior, hace que Lenin infunda a las ideas de Marx otro carácter concreto y, por ende, una nueva significación. Pero la mayor importancia de esta obra sobre el Estado reside en ser la introducción científica al levantamiento más trascendental que ha conocido la historia. El "comentarista" de Marx prepara su partido para vencer revolucionariamente sobre la sexta parte del mundo."

(León Trotsky, O.C., pg. 524)

"Es indispensable comprender exactamente la relación entre insurrección y conspiración, lo que las opone y lo que las complementa, tanto más cuanto que el término "conspiración" tiene un sentido contradictorio en la literatura marxista, ya sea que designe la empresa independiente de una minoría que asume la iniciativa, o la preparación, por la minoría de un levantamiento mayoritario."

"La historia prueba, es verdad, que en determinadas condiciones una insurrección popular puede vencer aún sin necesidad de complot. Al manifestarse con ímpetu "elemental" a través de una revuelta generalizada, en múltiples protestas, manifestaciones, huelgas, choques callejeros, la insurrección puede arrastrar a un sector del ejército, paralizar las fuerzas del enemigo y derribar el antiguo poder. Hasta cierto límite, es lo que sucedió en Rusia en febrero de 1917. Un cuadro semejante presenta el desarrollo de las revoluciones alemana y austro-húngara durante el otoño de 1918. Como en uno y otro caso no figurasen a la cabeza de los insurgentes partidos profundamente compenetrados de los intereses y designios de la insurrección, la victoria de esta última debía transmitir el poder, inevitablemente, a aquellas fuerzas que hasta el último momento se habían opuesto a su estallido."

"Derribar el antiguo poder es una cosa, y otra distinta adueñarse de él. La burguesía, en una revolución, puede hacerse del poder no porque sea revolucionaria, sino porque es la burguesía; tiene la propiedad, la instrucción, la prensa, una red de apoyos, una jerarquía de instituciones. Muy distinto es el caso del proletariado: privado de privilegios sociales que no existen en su seno, el proletariado insurrecto sólo puede contar con su propio número, su cohesión, sus cuadros, su estado mayor."

(León Trotsky, O.C., pg. 569-70)

"El término "momento" no ha de entenderse muy al pie de la letra, como un día o una hora determinados, aún en los alumbramientos, la naturaleza recuerda un margen considerable, cuyos límites interesan no sólo a la obstetricia, sino también a la casuística del derecho de sucesión. Entre el momento en que la tentativa insurreccional, por ser irremediamente prematura conduciría a un aborto revolucionario, y aquel otro en que la situación favorable se ha desvanecido sin remedio, transcurre una etapa de la revolución -puede medírsela en semanas cuando no en algunos meses- durante la cual el alzamiento tiene probabilidades más o menos serias de triunfo. Saber situar este período relativamente breve y establecer inmediatamente un momento determinado, en el sentido del día y de la hora para dar el último golpe, constituye la responsabilidad más grande de la dirección revolucionaria. Cumple considerarla el nudo del problema, puesto que vincula la política revolucionaria con la técnica de la insurrección; habría que recordar que la insurrección, lo mismo que la guerra, es la prolongación de la política, solo que por otros medios?"

(León Trotsky, O.C., pg. 574-5)

"La premisa real de una revolución consiste en la incapacidad del régimen social existente para resolver los problemas fundamentales del desarrollo de un país. Pero ni aún así la revolución será posible si entre los diversos componentes de la sociedad no aparece una nueva clase capaz de tomar las riendas de la nación para resolver los problemas planteados por la historia. Una revolución se abre camino cuando las tareas objetivas, producto de las contradicciones

económicas y de clase, logran proyectarse en la conciencia de las masas humanas conscientes, la modifican y establecen una nueva relación política de fuerzas."

"Por su incapacidad manifiesta para librar al país del atochadero, las clases dirigentes pierden fe en sí mismas, los viejos partidos se descomponen, líbrase una lucha encarnizada entre grupos y camarillas, todas las esperanzas se depositan en un milagro o en un taumaturgo. Aquí reside una de las premisas políticas de la insurrección, fundamental, pero pasiva."

"Por su parte, la nueva conciencia política de la clase revolucionaria, principal premisa táctica de la insurrección, se manifiesta en una colérica hostilidad hacia el orden constituido, y en la determinación de empeñar los esfuerzos más heroicos, de sufrir inmolaciones dolorosísimas para sacar al país del marasmo en que se debate."

"Los dos campos protagónicos -el de los grandes proletarios y el de la clase obrera- no suman, sin embargo, la totalidad de la nación. En medio están las amplias capas de la pequeña burguesía, recorriendo la gama del prisma económico y político. El descontento de las capas intermedias, su desilusión ante la política de la clase dirigente, su impaciencia y su rebeldía, su inclinación a sostener la iniciativa audazmente revolucionaria del proletariado, constituyen el tercer requisito político de la insurrección, pasivo en parte, ya que gracias a él se neutralizan las altas capas de la alta burguesía, pero también activo, en cuanto empuja a los sectores pobres a luchar directamente, codo con codo con los obreros."

"Es evidente que estas premisas se condicionan las unas a las otras: cuanto más resolución y firmeza muestre el proletariado y mayores sean sus posibilidades de arrastrar a las capas intermedias, mayor será su desmoralización política. Por su parte, la descomposición de los sectores dirigentes lleva agua al molino de la clase revolucionaria."

"El proletariado solo puede adquirir esa confianza en su poderío, indispensable para lanzarse a la insurrección, cuando descubre ante sus ojos una clara perspectiva, cuando tiene la posibilidad verificar objetivamente una relación de fuerzas que evoluciona a favor suyo y cuando se sabe dirigido por una jefatura inteligente, firme y audaz. Esto nos conduce a la última condición, pero no menos importante para la conquista del poder: el partido revolucionario, como vanguardia sólidamente unida y templada de la clase."

(León Trotsky, O.C., pg. 575-6)

[Comentario escrito por el Che en tinta verde]

[En el primer párrafo hay una inconsecuencia teórica: como podrá surgir la incapacidad de que habla sino en el marco de una ruptura de la armonía entre relaciones de producción y fuerzas productivas que incluye, necesariamente, la clase antagónica y desarrollada.]

"Una combinación favorable de condiciones históricas internas y exteriores permitió al proletariado ruso tener a su cabeza un partido revolucionario de temple y claridad política como jamás han existido."

"Gracias a ello, una clase joven y relativamente exigua, pudo cumplir una tarea histórica de gigantesca envergadura. En general, como lo demuestra la Comuna de París, la Revolución alemana y austríaca de 1918, los soviets de Hungría y de Baviera, la revolución italiana de 1919, la crisis alemana de 1923, la revolución china de los años 1925-1927 y la revolución española de 1931, el eslabón más débil en la cadena de las condiciones ha sido, hasta ahora, el del partido: lo más difícil para la clase obrera consiste en arear una dirección revolucionaria que

esté a la altura de sus tareas históricas. En los países más viejos y más civilizados, hay fuerzas considerables que trabajan para debilitar y desintegrar la vanguardia revolucionaria. Buena parte de esta tarea corresponde a la socialdemocracia y su lucha contra el "blanquismo", denominación bajo la cual se engloba la esencia revolucionaria del pensamiento marxista."

(León Trotsky, O.C., pg. 576-7)

"Los silogismos del desarrollo objetivo jamás coinciden día por día con los silogismos de la reflexión de las masas. Y cuando los acontecimientos imponen con urgencia una importante determinación práctica, vemos que nunca será posible recurrir a un referendun...La acción misma se encarga de ir igualando los distintos niveles y estados de espíritu de las capas populares: los elementos de vanguardia arrastran a los vacilantes y aíslan a quienes oponen resistencia. A la mayoría no se la recuenta, se la conquista. La insurrección surge precisamente, cuando no se ve más salida que la acción directa para resolver las contradicciones."

(León Trotsky, O.C., pg. 580)

[Comentario escrito por el Che en tinta roja]

[Es un libro apasionante pero del cual no se puede hacer una crítica pues está de por medio la calidad de actor que tiene el historiador. De todas maneras, arroja luz sobre toda una serie de hechos de la gran revolución que estaban enmascarados por el mito. Al mismo tiempo, hace afirmaciones aisladas cuya validez es total al día de hoy. En resumen, si hacemos abstracción de la personalidad del autor y nos remitimos al libro, este debe considerarse una fuente de primer orden para el estudio de la revolución rusa.]

"Vemos, por tanto, que la filosofía de la antigua Grecia se distinguía por su gran variedad y riqueza de corrientes. En ellas se dieron los gérmenes o brotes de todas las concepciones del mundo posteriores. La filosofía de los antiguos griegos se desarrolló cuando ya había surgido, tanto en Grecia como en los países de Oriente, la división entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, división que representaba un fenómeno progresivo en la época en que la comunidad primitiva era desplazada por el régimen de la esclavitud. Numerosas y variadas escuelas filosóficas griegas se formaron en la época en que se agudizó la lucha política entre los diversos sectores de la clase esclavista y en que las contradicciones entre los esclavos y los esclavistas se ahondaban cada vez más. La ampliación de los vínculos comerciales de la antigua Grecia con los pueblos de Oriente contribuyó a que los griegos conocieran la cultura de esos pueblos y se familiarizaran con sus adquisiciones científicas y sus ideas filosóficas."

"Dentro de cada una de las tendencias fundamentales y opuestas entre sí de la filosofía griega - o sea el materialismo y el idealismo - fueron plasmándose diversas escuelas y tendencias."

"El antiguo materialismo griego era, a la vez, una concepción dialéctica espontánea del mundo, pero en su seno, fue apuntando también una tendencia antidualéctica a la desarticulación y al análisis. Esta tendencia constituía el germen inicial, aún no desarrollado, del materialismo mecanicista y metafísico futuro. Las ideas de los antiguos materialistas griegos, sobre la materia, sobre el devenir de ella y su sujeción a leyes se caracterizaban por su gran diversidad."

"En su concepción de la materia, las escuelas materialistas más antiguas partían de la percepción inmediata, concreto-sensible, de la naturaleza. Al desarrollarse posteriormente, el materialismo griego antiguo llegó a la concepción más profunda y más generalizada de la materia como fundamento material de los fenómenos naturales, fundamento que la razón podía conocer por medio de los órganos sensoriales. Esta se relacionaba con la aplicación del análisis lógico al concepto de materia, concebida como el conjunto de las partículas materiales. A su vez, el concepto de partícula material variaba en las distintas escuelas materialistas; se revelaron divergencias sobre el modo de abordar el estudio de las partículas materiales - modo cuantitativo y cualitativo - y surgió el problema de la divisibilidad o indivisibilidad de esas partículas, del carácter de su movimiento."

"Los antiguos materialistas también se plantearon y resolvieron de distinta manera el problema del movimiento de la materia; formularon los primeros atisbos del automovimiento de la materia, del devenir por medio de la lucha de los contrarios, y dieron respuestas diversas a esta cuestión."

"En el curso de la lucha del determinismo contra la teología, fue resolviendo el problema de la sujeción de la naturaleza a leyes objetivas; los materialistas rechazaron la teleología por ver en ella un modo anticientífico de abordar los fenómenos naturales y expusieron distintas concepciones de la necesidad. Pero en el propio determinismo, dirigido contra el idealismo y la religión, se anidaba cierta tendencia fatalista que fue superada por el materialismo sobre la base de su atisbo dialéctico espontáneo del carácter contradictorio del movimiento."

"En los problemas gnoseológicos también se puso de manifiesto la diversidad de corrientes filosóficas de la antigua Grecia. Enfrentándose a la «línea de Platón», los materialistas defendían el materialismo sensualista contra el racionalismo idealista. Se enriqueció cada vez más la teoría materialista del conocimiento y fue adquiriendo mayor profundidad la concepción de las relaciones mutuas entre los grados sensible y racional del proceso cognoscitivo."

"El idealismo, opuesto al desarrollo de la «línea de Demócrito», se dividió a su vez en diversas escuelas y corrientes, encabezaban el campo idealista los representantes del idealismo objetivo, del platonismo. Pero, junto a este racionalismo idealista, aparecieron también los primeros brotes de un sensualismo idealista. Durante el período de desintegración de la antigua sociedad esclavista giega se propagaron especialmente diversas formas de escepticismo, del agnosticismo antiguo (escuela de Pirrón, escepticismo académico que sustituyó en la Academia al idealismo platónico). En ese mismo período se elevó cada vez más el papel de las escuelas decadentes místico-idealistas y religiosas. En todos estos múltiples y variados gérmenes de distintas concepciones del mundo se revelaba ya el contenido fundamental de la historia de la antigua filosofía griega: la lucha entre la «línea de Demócrito» y la «línea de Platón».

"La riqueza de ideas de la antigua filosofía griega, la existencia de gran número de escuelas dentro de ella, la aguda lucha entre el idealismo y el materialismo y la última relación entre las concepciones filosóficas de los antiguos pensadores griegos y los acontecimientos políticos de esta agitada época demuestran que la filosofía griega ocupa un lugar prominente en la historia de la cultura y que, al mismo tiempo, constituye una importante fase del progreso del conocimiento humano."

(M.A. Dynnik y otros, Historia de la filosofía (T.I, de la Antigüedad a comienzos del siglo XIX), Editorial Grijalbo, México, 1960, pgs. 124-25)

"El período de las primeras revoluciones burguesas y de la consolidación del capitalismo en los países de Europa Occidental se caracteriza por los grandes avances de la filosofía materialista."

"Las teorías materialistas de los filósofos progresivos de esta época -Galileo, Bacon, Hobbes, Gassendi, Spinoza, Locke Y Toland- marcaron el comienzo de una nueva forma histórica de materialismo, el materialismo metafísico. Dicha forma de filosofía materialista, desarrollada durante los siglos XVII y XVIII, poseía una serie de rasgos particulares, que la distinguía del materialismo ingenuo de los antiguos."

"Los rasgos específicos de la nueva forma de materialismo respondían al hecho de que esta forma había surgido en medio de las condiciones históricas del nacimiento de un nuevo régimen, el régimen capitalista, en las entrañas mismas de la sociedad feudal, y había alcanzado un desarrollo en la época de las revoluciones burguesas. Dichos rasgos obedecían también al hecho de que, durante ese período, se desarrollaron considerablemente las ciencias naturales experimentales; cuyo carácter mecanicista halló expresión en la Filosofía."

"La primera particularidad esencial de esta nueva forma de materialismo consistía en que, al expresar en última instancia los intereses del desarrollo capitalista, servía los fines de la burguesía ascendente, de la «nueva nobleza» y de otras capas antif feudales, que se manifestaban en favor del desarrollo del capitalismo."

"La segunda particularidad distintiva de esta nueva forma de materialismo estribaba en que en ella se sintetizaban los progresos de las ciencias naturales, conquistados al desgajarse una serie de disciplinas especiales del tronco de la ciencia antes indivisa y única. El materialismo, que cambia de forma al cambiar el carácter y el nivel de desarrollo de las ciencias de la naturaleza, adoptó la forma de materialismo mecanicista durante los siglos XVII y XVIII. La formación de ramas especiales del conocimiento en aquel tiempo (de la mecánica que se ramificó en la llamada mecánica terrestre, o mecánica en el sentido estricto del término, y en mecánica celeste o astronomía; de la matemática vinculada directamente con el progreso de la mecánica y de las secciones de la física colindantes con ella) imprimió su huella en el desarrollo de la filosofía materialista. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII apoyaban sus teorías en los éxitos de las ciencias mecánicas, pues en aquella época, ni la química ni la biología tenían aún una base científica. A su vez, la filosofía materialista de los siglos XVII y XVIII influyó considerablemente en el progreso de las ciencias naturales de aquel tiempo."

"la tercera particularidad esencial de esta nueva forma de materialismo, que la distinguía del materialismo antiguo, consistía en su método específico de conocimiento, en su modo peculiar de abordar los fenómenos de la naturaleza. Mientras que los materialistas de la Antigüedad se caracterizaban por su dialéctica espontánea, los filósofos de los siglos XVII y XVIII combinaban el método metafísico con el materialismo."

"Los dialécticos antiguos consideraban a la naturaleza, a la sociedad y al conocimiento mismo en su conjunto y conocían algunos rasgos generales de su desarrollo, pero todavía no se basaban en un análisis científico de los fenómenos naturales. A partir del siglo XVI, los investigadores de la naturaleza y los filósofos metafísicos empezaron a analizar los objetos del conocimiento y a dividir la naturaleza en partes, como resultado de lo cual llegaron a conocer más profundamente los fenómenos naturales. En esto aventajaban a los pensadores dialécticos de la Antigüedad; pero, al mismo tiempo, dieron un paso atrás al abandonar el modo dialéctico espontáneo de enfocar la naturaleza como un todo único, característico de los filósofos antiguos."

"El materialismo metafísico del siglo XVII era un materialismo «por abajo», ya que sólo se aplicaba a los fenómenos de la naturaleza, pues en el modo de concebir los fenómenos de la vida social cedía su sitio al idealismo."

"Una de las tareas fundamentales que se planteaban a los filósofos de aquel siglo era la de crear un método de conocimiento. En torno a esta cuestión, se acusaban entre ellos dos tendencias principales. Una, que consistía en situar en primer plano el fundamento empírico del

conocimiento. Los avances de las ciencias naturales en aquella época acentuaban especialmente la importancia del estudio de la naturaleza basado en la experiencia; por ello los pensadores más avanzados, al generalizar las nuevas adquisiciones de las ciencias naturales, atribuían una importancia decisiva a la experiencia, al experimento, en el conocimiento del mundo."

"La otra tendencia en la tarea de forjar un método de conocimiento se manifestaba en los intentos de dar una solución racionalista al problema del papel del pensamiento teórico; en efecto, muchos filósofos atribuían una importancia decisiva a la razón en el proceso cognoscitivo. Los principales representantes de la tendencia empirista eran Bacon, Hobbes, Locke y, en cierto grado, Gassendi. La tendencia racionalista se manifestaba en la física de Descartes, es decir, en su concepción de la naturaleza, y en la filosofía de Spinoza."

"La contraposición de la experiencia a la razón en la teoría del conocimiento demostraba las limitaciones históricas de la filosofía del siglo XVII. Tanto los empiristas y sensualistas en un plano fundamental a la fase inicial del conocimiento empírico sensible, como los racionalistas que absolutizaban la otra fase cognoscitiva, o sea el pensamiento racional, separándolo de su fase empírica, aislaban dos grados del conocimiento, mutuamente necesarios e inidisolublemente unidos."

(M.A. Dynnik y otros, Historia de la Filosofía (Tomo I de la Antigüedad a comienzos del siglo XIX), Editorial Grijalbo, México, 1960, pgs. 403-404)

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

Cuaderno rosado

[Clasificación, títulos e inscripciones en la tapa del Cuaderno
realizadas por el Ejército, escritas a máquina]

Documento N°36

Un cuaderno color rosado de apuntes y poesías en 10 páginas escritas

Diario de "Che" No.5

[Inscripciones en letras de imprenta, pero realizadas a mano]

08 oct 1967

La primera parte en poder Grar [sic]

Juan J. Torrez JEMG [a continuación dos cifras ilegibles]

[En letras escritas a máquina]

Cuaderno de apuntes

Campamento Central de Nancabuaçu

"Che"

"Ramón"

"Fernando"

[Contenido del Cuaderno]

Salutación del optimista

Inclitas razas ubérrimas, sangre de Hispania fecunda,
espíritus fraternos, luminosas almas, ¡salve!
Porque llega el momento en que habrán de cantar nuevos himnos
lenguas de gloria. Un vasto rumor llena los ámbitos; mágicas
ondas de la vida van renaciendo de pronto;
retrocede el olvido, retrocede engañada la muerte,
se anuncia un reino nuevo, feliz sibila sueña,
y en la caja pandórica de que tantas desgracias surgieron
encontramos de súbito, talismánica, pura, riente,
cual pudiera decirla en sus versos Virgilio divino,
la divina reina de luz, ¡la celeste Esperanza!
Pálidas indolencias, desconfianzas fatales que a tumba
o a perpetuo presidio condenásteis al noble entusiasmo,
ya veréis al salir del sol en un triunfo de liras,
mientras dos continentes, abandonados de huesos gloriosos.
del Hércules antiguo la gran sombra soberbia evocando,
digan al orbe: la alta virtud resucita,
que a la hispania progenie hizo dueña de siglos.

Abominad la boca que predice desgracias eternas,
abominad los ojos que ven sólo zodiacos funestos

abominad las manos que apedrean las ruinas ilustres
o que la tea empuñan o la daga suicida.
Siéntense sordos ímpetus de las entrañas del mundo,
la inminencia de algo fatal hoy conmueve a la tierra;
fuertes colosos caen, se desbandan bicéfalas águilas,
y algo se inicia como vasto social cataclismo
sobre la faz del orbe. ¿Quién dirá que las savias dormidas
no despiertan entonces en el tronco del roble gigante
bajo el cual se exprimió la ubre de la loba romana?
¿Quién será el pusilámene que al vigor español niegue músculos
y que al alma española juzgue áptera y ciega y tullida?
No es Babilonia ni Nívide enterrada en olvido y en polvo
ni entre momias y piedras reina que habita el sepulcro,
la nación generosa, coronada de orgullo inmarchito,
que hacia el lado del alba fija miradas ansiosas,
ni la que tras los mares en que yace sepulta la Atlántida
tiene su coro de vástagos, altos, robustos y fuertes.

Unanse, brillen, secúndense, tantos vigores dispersos;
formen todos un solo haz de energía ecuménica.
Sangre de Hispania fecunda, sólidas, ínclitas razas,
muestran los dones pretéritos que fueron antaño su triunfo.
Vuelva el antiguo entusiasmo, vuelva el espíritu ardiente
que regará lenguas de fuego en esa epifanía.
Juntas las testas ancianas ceñidas de líricos lauros
y las cabezas jóvenes que la alta Minerva decora,
así los manes heroicos de los primitivos abuelos,
de los egregios padres que abrieron el surco pristino,
sientan los soplos agrarios de primaverales retornos
y el rumor de espigas que inició la labor triptolémica.
Un continente y otro renovando las viejas prosapias,
en espíritu unidos, en espíritu y ansias y lengua,
ven llegar el momento en que habrán de cantar nuevos himnos.
Latina stirpe verá la gran alba futura,
en un trueno de música gloriosa, millones de labios
saludarán la espléndida luz que vendrá de Oriente,
Oriente augusto, en donde todo lo cambia y renueva
la eternidad de Dios, la actividad infinita.
Y así sea la esperanza la visión permanente en nosotros.
¡Inclitas razas ubérrimas, sangre de Hispania fecunda!

Marcha triunfal

¡Ya viene el cortejo!
¡Ya viene el cortejo! Ya se oyen los claros clarines.
La espada se anuncia con vivo reflejo;
ya viene, oro y hierro, el cortejo de los paladines.

Ya pasa debajo los arcos ornados de blancas Minervas y Martes,
los arcos triunfales en donde las Famas erigen sus largas trompetas,
la gloria solemne de los estandartes,
llevados por manos robustas de heroicos atletas.
Se escucha el ruido que forman las armas de los caballeros
los frenos que mascan los fuertes caballos de guerra,
los cascos que hieren la tierra,
y los timbaleros,
que el paso acompañan con ritmos marciales.
¡Tal pasan los fieros guerreros
debajo los arcos triunfales!

Los claros clarines de pronto levantan sus sonos,
su canto sonoro,
su cálido coro,
que vuelve en un trueno de oro
la augusta soberbia de los pabellones.
El dice la lucha, la herida venganza,
las ásperas crines,
los rudos penachos, la pica, la lanza,
la sangre que riega de heroicos carmines
la tierra;
los negros mastines
que azuza la muerte, que rige la guerra.
Los áureos sonidos
anuncian el advenimiento
triumfal de la gloria;
dejando el picacho que guarda sus nidos,
tendiendo sus alas enormes al viento,
los cóndores llegan. ¡Llegó la victoria!
Ya pasa el cortejo.
Señala el abuelo los héroes al niño.
Ved cómo la barba del viejo
los bucles de oro circunda de armiño.
Las bellas mujeres aprestan coronas de flores,
y bajo los pórticos vense sus rostros de rosa;
y la más hermosa
sonríe al más fiero de los vencedores.
¡Honor al que trae cautiva la extraña bandera;
honor al herido y honor a los fieles
soldados que muerte encontraron por mano extranjera!
¡Clarines! ¡Laureles!
Las nobles espadas de tiempos gloriosos,
desde sus panoplias saludan las nuevas coronas y lauros,
Las viejas espadas de los granaderos, más fuertes que osos,
hermanos de aquellos lanceros que fueron centauros.
Las trompas guerreras resuenan;
de voces los aires se llenan...

-A aquellas antiguas espadas,
a aquellos ilustres aceros,
que encarnan las glorias pasadas...
¡Y al sol que hoy alumbra las nuevas victorias ganadas,
y al héroe que guía su grupo de jóvenes fieros,
al que ama la insignia del suelo materno,
al que ha desafiado, ceñido el acero y el arma en la mano,
los soles del rojo verano,
las nieves y vientos del gélido invierno,
la noche, la escarcha
y el odio y la muerte, por ser por la patria inmortal
saludan con voces de bronce las trompas de guerra que tocan la marcha
triunfal...!

Letanías de nuestro señor don Quijote

Rey de los hidalgos, señor de los tristes,
que de fuerza alientas y de ensueños vistes,
coronado de áureo yelmo de ilusión;
que nadie ha podido vencer todavía,
por la adarga al brazo, toda fantasía,
y la lanza en ristre, toda corazón.

Noble peregrino de los peregrinos,
que santificaste todos los caminos
con el paso augusto de tu heroicidad,
contra las certezas, contra las conciencias,
y contra las leyes y contra las ciencias,
contra la mentira, contra la verdad...

Caballero errante de los caballeros,
barón de varones, príncipe de fieros,
par entre los pares, maestro, ¡salud!
¡Salud, porque juzgo que hoy muy poco tienes
entre los aplausos o entre los desdenes,
y entre las coronas y los parabienes
y las tonterías de la multitud!

¡Tú, para quien pocas fueron las victorias
antiguas, y para quien clásicas glorias
serían apenas de ley y razón,
soportas elogios, memorias, discursos,
resistes certámenes, tarjetas, concursos,
y, teniendo a Orfeo, tienes a Orfeón.

Escucha, divino Rolando del sueño,
a un enamorado de tu Clavileño,

y cuyo Pegaso relincha hacia ti;
escucha los versos de estas letanías,
hechas con las cosas de todos los días
y con otras que en lo misterioso vi.

¡Ruega por nosotros, hambrientos de vida,
con el alma a tientas, con la fe perdida,
llenos de congojas y faltos de sol,
por advenedizas almas de manga ancha,
que ridiculizan el ser de la Mancha,
el ser generoso y el ser español!

¡Ruega por nosotros, que necesitamos
las mágicas rosas, los sublimes ramos
de laurel! *Pro nobis ora*, gran señor.
(Tiemblan las florestas de laurel del mundo,
y antes que tu hermano vago, Segismundo,
el pálido Hamlet te ofrece una flor).

Ruega generoso, piadoso, orgulloso;
ruega casto, puro, celeste, animoso;
por nos intercede, suplica por nos,
pues casi ya estamos sin savia, sin brote,
sin alma, sin vida, sin luz, sin Quijote,
sin pies y sin alas, sin Sancho y sin Dios.

De tantas tristezas, de dolores tantos,
de los superhombres de Nietzsche, de cantos
áfonos, recetas que firma un doctor,
de las epidemias, de horribles blasfemias
de las Academias,
¡líbranos señor!

De rudos malsines,
flasos paladines,
y espíritus finos y blandos y ruines,
del hampa que sacia
su canallocracia
con burlar la gloria, la vida, el honor,
del puñal con gracia,
¡líbranos señor!

Noble peregrino de los peregrinos,
que santificaste todos los caminos
con el paso augusto de tu heroicidad,
contra las certezas, contra las conciencias
y contra las leyes y contra las ciencias,
contra la mentira, contra la verdad...

Los estudios desconocidos del Che Guevara
A propósito de sus *Cuadernos de lectura de Bolivia* - Néstor Kohan

Ora por nosotros, señor de los tristes,
que de fuerza alientas y de sueños vistes,
coronado de áureo yelmo de ilusión;
que nadie ha podido vencer todavía,
por la adarga al brazo, toda fantasía,
y la lanza en ristre, ¡toda corazón!

★ «*En la selva*» – texto de contraportada ★

Los «*Cuadernos de lectura de Bolivia*» fueron redactados por Ernesto Guevara en forma paralela a su «*Diario del Che en Bolivia*» (diario de campaña militar). Estos apuntes teóricos condensan su laboratorio mental y su ambicioso programa de investigación marxista.

Aunque dejan debates abiertos, los «*Cuadernos de lectura de Bolivia*» constituyen el punto de llegada de largos años de estudio y reflexión sobre los clásicos del marxismo y *El Capital*; la historia del pensamiento revolucionario; la crítica de la economía política; la concepción materialista de la historia y la filosofía de la praxis.

«*En la selva*» se propone estudiar rigurosamente al Che, indagando en su mundo cultural, político e ideológico y en los libros y autores que él leyó y estudió. Intenta rescatar al Che del museo, el monumento y el póster inofensivo. Ni momia embalsamada ni muerto sagrado, el Che es un revolucionario de nuestro tiempo presente. Utilizar sus reflexiones es imprescindible para el “socialismo del siglo XXI”.

Desde lo más profundo de la selva de Bolivia, enfrentando a la CIA, al Ejército y los rangers, con una mano en su fusil guerrillero y la otra en sus «*Cuadernos de lectura*» y sus libros de teoría marxista, el Che nos sigue interpelando.

★ “Este libro no tiene fines comerciales ni dinerarios. Es una edición para la militancia y los cuadros revolucionarios, para continuar hoy la batalla de ideas con el ejemplo del Che Guevara, por la Patria Grande y la revolución socialista”. ★
