

Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara

Resumen de la tesis doctoral defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, el 20 de diciembre de 2004.

*Autor: Fernando Lizárraga
Director de Tesis. Dr. Atilio A. Boron*

*“El Che es inconcebible sin el socialismo.
Pero a su vez, el socialismo de Marx y Lenin
es inconcebible sin el Che”
Adolfo Sánchez Vázquez, México, Octubre de 1967.*

Dijo entonces el Che: *“Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge y no esquivando su interrogación formidable”*. Había regresado del Africa y sus pies hinchados pronto pisarían Bolivia. La Unión Soviética se obstinaba, por aquellos días, en perpetuar la brutal degeneración stalinista. El Tercer Mundo ardía en medio de luchas de liberación; muchas esperanzas se encendían. Los obreros de los países centrales se conformaban con los módicos beneficios de la prosperidad de posguerra; muchas esperanzas se esfumaban. El bloqueo yanqui sobre Cuba se hacía cada vez más asfixiante. Una Esfinge se había posado en un peñasco andino y devoraba a quienes no acertaran a responder su acertijo. La bestia estéril amenazaba a los pueblos. Era una Esfinge nunca vista. Como todas las esfinges tenía un origen incestuoso. Había nacido de entidades abominables. Esta esfinge moderna tenía cabeza soviética, alas de águilas calvas, cola de dragón chino, y cuerpo de león colonialista. Cierta día, el Che llegó a la encrucijada. El monstruo le preguntó: *“¿Cuál es la criatura que nace de la entraña sangrienta del capitalismo, trabaja sin descanso hasta transformar el mundo y transformarse a sí misma, y luego goza de una utopía posible?”* El Che respondió: *“El Hombre Nuevo”*. La Esfinge se arrojó al vacío. El Che siguió su camino. Hay quienes dicen que el Che ha regresado, otros afirman que nunca se fue. Y el Hombre Nuevo sigue siendo una promesa, un proyecto inacabado. Hay que hacerlo, con celeridad, apremiaba el Che. El Hombre Nuevo era una visión para este siglo, el siglo XXI.

En efecto, construir el Hombre Nuevo es cada vez más urgente. La maquinaria infernal del capitalismo está fuera de control. Produce -al mismo tiempo- unos pocos ricos groseramente ricos y millones de pobres infinitamente pobres, destripa pueblos enteros con sus bombas bobas, derrite los hielos polares, trepana agujeros en atmósfera, ensancha el abismo entre el Norte y el Sur. Pero, desde las jornadas de Seattle, en noviembre de 1999, el humor de buena parte de la humanidad parece estar cambiando. Es una suerte que esta tesis pueda ser escrita justo cuando pueden darse por clausuradas tres décadas de hegemonía neoliberal. Si no fuese porque en todo el mundo ya se habla, otra vez y sin tapujos, de que el problema es el capitalismo, esta tesis habría sido apenas un ejercicio formal. En estos tiempos, hay algo más que un humor anticapitalista; están gestándose programas anticapitalistas, al influjo de las diversas luchas anti-sistémicas. Las grandes narrativas regresan, para reunir los

fragmentos dispersos por la moda postmoderna. El marxismo se enfrenta al desafío de la Esfinge, y mal haría en no detenerse a responder, con los pies bien plantados en la historia. Alguien me dijo que estamos recuperando los restos de un naufragio. Quizá la metáfora sea un poco exagerada, pero ilustra de algún modo el empeño que muchos han puesto en los últimos años para reparar la averiada nave de la izquierda y enrumbarla hacia la buena sociedad. El tiempo parece propicio, entonces, para ensayar una reconstrucción de la teoría de la justicia marxiana como parte -y sólo parte- del resurgimiento de la crítica social.

También es hora de releer al Che al calor de las luchas antisistémicas que se extienden y radicalizan, enfrentando la represión y los intentos de cooptación por parte de quienes se creen dueños del mundo. La emblemática mirada de Guevara nos interroga desde las banderas de la resistencia. Esa mirada que estremece porque contempla el futuro -porque parece saber el futuro- sobrevivió a los muchos intentos de despojarla de su fuego. Los escribas e ideólogos del fin de la historia y del fin de sujeto buscaron en vano convertir al revolucionario en un ícono inerte y tranquilizador. Por un instante creyeron haberlo logrado. Pero fracasaron, porque -como advirtiera Michael Löwy hace ya varias décadas- el Che y su pensamiento no pueden ser “recuperados” como si se tratase de piezas de arqueología o de “artículos de consumo inofensivos” (Löwy 2001: 3). Es que el pensamiento del Che constituye “[u]na herencia teórica que como la de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci, contribuye no sólo a *interpretar* sino también a *cambiar* el mundo” (Löwy 2001: 3). El espectro del Che está recuperando su encarnadura. Su vida y su pensamiento nos permiten decir, una vez más, que la única puerta de salida civilizada del capitalismo es el socialismo, un socialismo que es inconcebible sin el Che, así como el Che es inconcebible sin el socialismo, como escribiera Adolfo Sánchez Vázquez.

La tesis que presentamos aquí tiene modestas intenciones. Lejos está de ser un programa revolucionario; también dista de ser un sistema teórico definitivo para interpretar el mundo. Tampoco es una biografía intelectual del Che y mucho menos una biografía a secas. Con suerte, lograremos dos cosas: primero, articular un esquema teórico de la concepción de justicia marxiana (con el auxilio del instrumental igualitario-liberal) y, segundo -si la primera parte es medianamente exitosa- realizar una lectura más o menos original del pensamiento del Che.

Dos hipótesis sirven de cimiento a esta indagación. **Hipótesis 1:** la teoría marxiana de la justicia, compuesta por un sistema jerárquico de principios que operan durante las fases inferior y superior del comunismo (Principio de Contribución y Principio de Necesidades, respectivamente) puede ser perfeccionada mediante la introducción del Principio de Diferencia propuesto por John Rawls. Esta hipótesis depende de la aceptación de las siguientes proposiciones: (a) que hay una teoría marxiana de la justicia; (b) que hay una laguna teórica en los textos de Marx sobre cómo se efectúa la transición entre ambas fases del comunismo y, (c) que el Principio de Diferencia es compatible con el socialismo. **Hipótesis 2:** en el pensamiento del Che Guevara, moldeado por su particular lectura (ortodoxa y antidogmática) del marxismo y las exigencias de las circunstancias revolucionarias, puede observarse un esquema análogo al descrito en la Hipótesis 1.

Nuestra investigación se localiza, pues, en la esfera de reflexión de la Filosofía Política entendida como “la búsqueda sistemática de los principios correctos y de las estructuras (descriptas muy generalmente) en las cuales estos principios son realizables” (Cohen 1995b: 3). En tal sentido, sostenemos la necesidad de que la Filosofía Política sea concebida como una tradición discursiva “cuyo propósito no es sólo conocer sino también transformar la realidad en función de algún ideal que

sirva para guiar la nave del estado al puerto seguro de la ‘buena sociedad’” (Boron 2001: 14). Uno de los ideales centrales de la buena sociedad es, precisamente, la justicia. En nuestros días, la justicia como virtud ha sido recuperada y justificada con exquisita sofisticación por John Rawls en su ya célebre *Teoría de la Justicia* (1971). Las palabras iniciales de esta obra no dejan lugar a dudas: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. [N]o importa que las leyes o instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (Rawls 2000: 17). No hace falta abundar en ejemplos para demostrar que la preocupación por la justicia está presente en los orígenes mismos de la Filosofía Política. Pocos ignoran que *La República*, de Platón, es una larga indagación sobre la naturaleza del hombre justo y de la sociedad justa. Claro que, andando los siglos, y gracias a la brutalidad travestida de ciencia de pensadores como Friedrich Hayek y sus epígonos, la justicia adquirió el miserable estatus de “espejismo”. Por eso Rawls importa, porque se atrevió a enfrentar los fundamentos del neoliberalismo allá a principios de los setenta, cuando esta malversación de la tradición liberal comenzaba a dar sus primeras señales de triunfo. Por eso importa también el Che, para quien el socialismo no es un simple método de reparto sino un hecho de conciencia, un asunto moral. Es casi seguro que Rawls oyó hablar del Che, pero es improbable que el Che haya conocido siquiera alguno de los *papers* preliminares de Rawls. El Che estaba en la Sierra Maestra cuando Rawls publicó “Justice as Fairness” (1958) el ensayo germinal de su obra cumbre. Rawls escribía “El Sentido de la Justicia” cuando el Che se adentraba en el Gran Debate Económico cubano con sus artículos “Sobre la concepción del valor” y “Consideraciones sobre los costos” (1963). El Che desafiaba a las balas asesinas en Bolivia cuando desde su sosegado empleo en Harvard, Rawls escribía el artículo “Distributive Justice” (1967). Lo interesante -a pesar de las inconmensurables diferencias- es que la madurez intelectual de ambos, nacidos en la década de 1920, se produce durante los años ’60. Uno, desde la teoría y práctica revolucionarias; el otro, desde la serenidad de una biblioteca, estaban pensando en la justicia social, como lo había hecho Marx en el siglo anterior.

En esta tesis sostendremos, como punto de partida, la importancia de profundizar la discusión normativa de los textos de Marx. La buena sociedad anticipada por el creador del materialismo histórico no puede ser concebida como un mero estado de cosas que resulta de fuerzas históricas ineluctables. Es preciso que la búsqueda de dicha sociedad esté fundada en las razones y los principios correctos, lo cual nos aleja del consecuencialismo crudo que suele atribuírsele a Marx y de la paralizante postura de espectadores de la historia que han cultivado con plácido (y cómplice) esmero los seguidores de la Segunda Internacional y sus herederos de la Tercera Vía. Además, conviene admitir que el marxismo sufre, en palabras de Callinicos, un “déficit ético” y, por ende, ha quedado rezagado en el debate sobre la justicia, la igualdad, y otros valores fundamentales (cf. Callinicos 2003b). Para que la crítica al capitalismo sea tal, es preciso identificar y sistematizar los principios desde los cuales el capitalismo puede y debe ser juzgado. Por eso, este autor sostiene que “una de las atracciones del liberalismo igualitario es que ofrece recursos intelectuales para remediar las lagunas en la tradición marxista” (Callinicos 2000: 18-19). La introducción del principio rawlsiano representa, en nuestra investigación, un intento por buscar en lo mejor de la filosofía política contemporánea una herramienta para reforzar la discusión normativa del marxismo. Se trata, en último análisis, de establecer “un diálogo genuino entre el marxismo clásico y el liberalismo igualitario -en otras palabras: un compromiso mutuo que no implica que uno absorba de forma imperialista al otro. Es decir, la búsqueda de principios normativos no requiere que uno abandone la teoría social explicativa que ha sido la gran fuerza intelectual del marxismo” (Callinicos 2003b). Y así como el liberalismo igualitario puede contribuir a enmendar algunos tramos de la tradición marxista, el marxismo -como filosofía de la praxis- puede señalar los instrumentos concretos para la realización de tales principios.

El objeto de análisis escogido -los principios de justicia- es parte del catálogo de cuestiones que los marxistas analíticos han investigado con mayor intensidad. Como bien apunta Roberto Gargarella,

el marxismo analítico comenzó a preocuparse por la justicia a partir del auge que cobró este tópico desde la publicación del trabajo fundacional de John Rawls (cf. Gargarella 1999:101). Es sabido: la filosofía política contemporánea tiene un antes y un después de *Teoría de la Justicia*. La preocupación por la justicia no es consecuencia de un problema meramente académico. Se trata de una necesidad, en el más denso sentido del término. G.A. Cohen lo ha dicho con impresionante crudeza: si para el marxismo clásico la justicia era apenas una consecuencia de la abundancia futura, hoy debe ser un imperativo moral. Si antiguamente los marxistas se contentaron con predecir la igualdad, hoy es preciso exigirla (cf. Cohen 1995: 10). No se puede esperar la abundancia, la superación de las circunstancias de justicia, para alcanzar la sociedad igualitaria de los productores asociados. Se podrá objetar que Cohen ha dejado de ser un marxista, que es apenas un semi-marxista (descripción que él mismo admite). Sin embargo, hay voces más ortodoxas que también claman por un retorno a una política marxista con principios. En su demoledora crítica a la “renovación” de *New Left Review*, Boris Kagarlitsky escribió: “El movimiento de izquierda está en crisis, pero precisamente por esta razón la acción radical y el pensamiento crítico son más esenciales que nunca. Hay necesidad de una estrategia abarcativa, de posiciones basadas en principios, en último análisis, de fundamentos éticos” (Kagarlitsky 2000: 130). Va de suyo que los fundamentos éticos no pueden estar escritos en el aire, deben ser una fuerza material encarnada en un movimiento real. De esto se ha ocupado recientemente Callinicos, al sostener que los valores que deberían guiar al Movimiento Anti-Capitalista no son otros que la justicia, la eficiencia, la democracia y la sustentabilidad (cf. Callinicos 2003: 107). En suma, hablar de principios de justicia supone a la vez una indagación filosófica y una mirada a los acontecimientos históricos concretos. “No es suficiente que el pensamiento tienda hacia la realidad, sino que la realidad también debe tender hacia el pensamiento” sostenía Marx en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (Marx 1977: 70).

En el curso de nuestro argumento, dedicaremos una buena parte a justificar la inclusión de Rawls en el esquema más puramente marxiano. Entre Rawls y el Che nos moveremos con la debida cautela, haciendo equilibrio para no colapsar en una moral sin política, ni en una política sin moral, como ha advertido brillantemente Sánchez Vázquez (cf. Sánchez Vázquez 2003b). Sucede que la obra de Rawls, con su inconfundible sello kantiano, se presenta a menudo como una magnífica arquitectura de filosofía política incapaz de ser traducida en hechos, mientras que el activismo del Che puede hacer pensar, erróneamente, que su acción está desprendida de teorizaciones sobre los principios correctos. Ninguna de estas visiones extremas es cierta. Los principios rawlsianos pueden ser aplicados, incluso en sistemas fundados en la propiedad colectiva de los medios de producción; y la práctica del Che es indisociable de la búsqueda de principios congruentes con la concepción marxiana de la justicia.

Que el pensamiento guevariano sea el “caso” modélico para *testear* el esquema formal de la Hipótesis 1 se justifica por varias razones. La más elemental es que ha sido escasa la atención que se ha prestado a los aspectos normativos del pensamiento del Che. Es curioso que esto haya sido así, puesto que desde hace tiempo se sabe que el “humanismo revolucionario” de Guevara incluye la justicia entre sus valores fundamentales (Löwy 2001: 34). La *praxis* guevariana está siempre motivada por una profunda preocupación por la justicia social, hecho del que dan cuenta casi todos sus biógrafos y que se observa claramente al recorrer sus escritos y discursos. El Che, en consonancia con la tradición leninista, concibe el marxismo como una *guía para la acción*, y jamás condesciende a la acción pura, sin principios (cf. Lenin 1980a: 579). Desde esta perspectiva, se verá cómo sus decisiones y acciones están inspiradas y justificadas a partir de -no siempre explícitos- principios de justicia. El Che procura armonizar la racionalidad económica con la racionalidad social, dando siempre preferencia a la segunda. En términos rawlsianos, podría sostenerse que el Che siempre persigue la justicia antes que la eficiencia, aunque aspira a que ambas coincidan. Lejos de cualquier economicismo, Guevara no concibe al comunismo como un crudo método de reparto sino como un

sistema fundado en razones morales. “El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa” reza su concepción general de la construcción del comunismo. Se trata de una afirmación de denso contenido filosófico-político. A partir de la reciente publicación de textos del archivo personal del Che, ya no quedan dudas de que sus inquietudes filosóficas fueron decisivas en la formación y maduración de su pensamiento. En este sentido, se destaca “[l]a importancia que le concedió a la Filosofía, como una especie de eje articulador en el desarrollo [...] de su pensamiento. Si existe un sustrato permanente en sus ideas y en sus [...] posiciones políticas y revolucionarias, ése debe buscarse como una constante en sus estudios filosóficos, desde su adolescencia hasta sus últimos días en Bolivia” (Ariet García 2003: 34).

Los presupuestos fundamentales de nuestro trabajo corresponden al marxismo clásico. Dichos presupuestos son, a saber: que la historia es la historia de la lucha de clases; y que la historia se mueve a partir de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Ninguno de estos factores tiene primacía. Se limitan mutuamente. Como fundador de discursividad -diría Foucault-Marx es tomado en serio cuando se respetan estos presupuestos, independientemente de los muchos matices, re-lecturas y reconstrucciones que constituyen la denominada tradición marxista. Los alejamientos de ciertas visiones comúnmente aceptadas como parte de un “canon” marxiano no deberían ser condenados como herejías. A lo sumo, son parte de una adhesión al “antidogmatismo” que caracterizó al Che, y por supuesto, al mismísimo Karl Marx. No es éste el lugar para abundar en consideraciones que agoten la interminable discusión sobre “el método” marxista. Sólo diremos que consideramos indispensable mantener, con ánimo crítico y flexible, algunas presuposiciones fundamentales que no están sujetas a negociación institucional ni a refutación empírica. Afirmamos, siguiendo una sugerencia de Callinicos, que el método marxista puede ser interpretado, a la luz de los aportes de Imre Lakatos, como un programa de investigación, cuyo núcleo duro es irrefutable y cuyas teorías laterales (el cinturón protector) pueden ser alteradas sin que dicho núcleo duro se vea afectado (cf. Callinicos 1990b: 15). Nos atrevemos a sugerir, en este sentido, que no es legítimo seguir hablando de marxismo si se abandonan, por ejemplo, categorías tales como fuerzas de producción, relaciones de producción, plusvalía, lucha de clases como constante histórica, fetichismo de la mercancía, entre otras.

Corresponde entonces, en obsequio al rigor metodológico, realizar una especificación de las dos hipótesis y de sus proposiciones básicas. Como se indicó más arriba, la **Hipótesis 1** descansa sobre la aceptación (y demostración) de tres proposiciones, a saber: a) que existe una teoría de la justicia en los escritos de Marx; b) que existe una laguna teórica sobre la dinámica de la transición entre las dos fases del comunismo y, c) que el Principio de Diferencia rawlsiano es compatible con el socialismo. Dados estos elementos, la fuerte intuición que intento justificar es la siguiente: el Principio de Diferencia es capaz de articular correctamente, como nexo, los dos principios normativos marxianos, el Principio de Contribución y el Principio de Necesidades. En otras palabras, el principio rawlsiano corrige los defectos del Principio de Contribución y sienta las bases normativas adecuadas para la implementación del Principio de Necesidades.

Respecto de la proposición (a), debemos enfatizar -y sólo a título preliminar- que el marxismo ha recibido, como consecuencia del debate abierto por la obra rawlsiana, un fuerte impulso para abordar una cuestión largamente ignorada: la existencia y el carácter de una teoría de la justicia en la obra de Marx. En particular, los marxistas analíticos comenzaron a “reconocer la necesidad de argumentar sobre la justicia” puesto que encontraron la urgencia de fundamentar “la deseabilidad de una sociedad socialista igualitaria” (Gargarella 1999: 100). Sobre la presencia de una teoría de la justicia en la obra marxiana, consideraremos como conclusivo el artículo de Norman Geras, “The

Controversy about Marx and Justice” (1990). Allí se demuestra que, en efecto, existe una teoría marxiana de la justicia pese a que el propio Marx siempre fue remiso a utilizar un lenguaje normativo.

En cuanto a la proposición (b) según la cual existe una laguna teórica sobre cómo se produce la transición entre la primera y la segunda fase del comunismo, sólo basta revisar la obra de Marx para advertir dicha ausencia. Jon Elster asevera, por caso, que “no hay pista alguna en los escritos de Marx sobre la dinámica de la transición de la primera a la segunda fase del comunismo” (Elster 1998a: 452). Boron intenta explicar esta ausencia de la siguiente manera: como la teoría marxiana del Estado es en realidad una teoría sobre la extinción del Estado, “tanto Marx como Engels [...] creyeron que la transición del capitalismo al comunismo sería un trámite de corta duración, entonces podemos entender las razones por las que la reflexión filosófico-política en torno al Estado durante la transición y al ‘no estado’ de la sociedad comunista hubiera ocupado tan poco espacio en el pensamiento maduro de Marx” (Boron 2000a: 312). Pero la ausencia de pistas detalladas no anula la posibilidad de inferir esta dinámica a partir de los postulados fundamentales del marxismo y de la experiencia de la Revolución Cubana. En rigor, el pensamiento del Che como dirigente revolucionario está centrado, específicamente, en hallar los mecanismos eficaces y justos para lograr la construcción del socialismo y la transición hacia el comunismo. Como veremos más adelante, el Gran Debate Económico de los años 1963-64 en Cuba constituye un originalísimo aporte teórico-práctico a la economía política de la transición. Guevara es consciente de la laguna teórica en la literatura marxista y considera que las escuetas indicaciones existentes en los escritos clásicos son insuficientes. En su artículo “Sobre la concepción del valor” (1963), en polémica con Alberto Mora, el Che anota:

“[Marx] y Engels no previeron que la etapa de transición pudiera iniciarse en países económicamente atrasados y, por ende, no estudiaron ni meditaron sobre las características económicas de aquel momento. Lenin, a pesar de su genialidad, no tuvo el tiempo preciso para dedicar largos estudios -toda la vida que le dedicara Marx- a los problemas económicos de esta etapa de transición en la cual se conjuga el hecho histórico de una sociedad que sale del capitalismo sin completar su desarrollo de esa etapa (y en la que se observan restos de feudalismo todavía) con la concentración en manos del pueblo de la propiedad de los medios de producción [...] La suma de los trabajos de Lenin sobre la economía del período de transición nos sirve de valiosísima introducción al tema pero le faltó el desarrollo y la profundización que el tiempo y la experiencia debían darle” (Guevara 1985-VII: 124-125).

La constatación de la precariedad de la teoría sobre la transición no acobarda a la dirigencia cubana, en particular al sector liderado por el Che. En verdad, el Che podría haberse conformado con las recetas que llegaban, como verdades reveladas, desde la Unión Soviética. Manuales sobre cómo hacer las cosas no escaseaban. Por fortuna, el Che y sus colaboradores desconfían de los manuales y emprenden la fatigosa tarea de pensar por sí mismos a partir de las peculiaridades de la Revolución cubana.

La proposición (c), es decir, la compatibilidad del Principio de Diferencia con el marxismo, merece acaso un tratamiento más detallado, que se ofrece en 3.1. Si bien en la actualidad parece “normal” que desde el marxismo se tome nota de las preocupaciones de otras corrientes de pensamiento, puede resultar un tanto perturbador que -como en nuestro caso- se intente una suerte de conciliación entre categorías marxianas y categorías propias del liberalismo igualitario. Es cierto que,

cuanto más se refina la discusión normativa sobre la justicia, más nítido se vuelve el contraste entre los desarrollos teóricos y lo que realmente ocurre en el mundo. Callinicos, por ejemplo, no duda en describir como esquizofrénica la división entre filosofía normativa y teoría social crítica. Sin embargo, más temprano que tarde admite que los recursos intelectuales de los filósofos igualitarios liberales permiten tratar adecuadamente algunos asuntos pendientes de la tradición marxista. En este punto, es acertada la queja de Boron cuando acusa a las corrientes filosóficas contemporáneas de construir “bellos argumentos sobre la justicia, la identidad y las instituciones republicanas sin preocuparse por examinar la naturaleza del ‘valle de lágrimas’ capitalista sobre el cual deben reposar tales construcciones” (Boron 2000a: 299). Sin embargo, veremos que la radicalidad del pensamiento rawlsiano tiene consecuencias insospechadas quizá para el mismísimo Rawls. Insistiremos, una vez más, en que los principios que aquí se discuten no pueden ser principios abstraídos de un movimiento real. La especulación filosófica en abstracto sólo sirve como recurso metodológico para “aterrizar” luego en el examen del pensamiento del Che.

Respecto de la **Hipótesis 2**, en la cual suponemos una cierta analogía entre el esquema normativo triádico (Principio de Contribución-Principio de Diferencia-Principio de Necesidades) y la concepción guevariana de justicia, conviene hacer algunas precisiones adicionales. Explorar los escritos y discursos del Che Guevara desde esta perspectiva teórica supone una indagación meticulosa. Es indispensable, además, realizar algún acotamiento temporal para circunscribir el análisis a aquellos textos que tienen una relación más estrecha con el proceso de construcción del socialismo en Cuba. En esta investigación se considerarán solamente los escritos y discursos correspondientes al período que va desde 1959 (año de la entrada del Ejército Rebelde en La Habana) hasta la partida del Che hacia el Congo, en 1965. Este recorte temporal coincide con la segmentación que adopta Carlos Tablada Pérez, autor de uno de los más completos estudios sobre el pensamiento económico de Guevara (Tablada Pérez 1987). Roberto Massari, por su parte, distingue para el período 1960-65, dos sub-períodos en el pensamiento guevariano. El primero, hasta 1963, contiene cierto sesgo dogmático, fruto de la familiaridad del Che con los textos soviéticos. Para el lapso 1963-65, nos encontramos con un Che maduro, ocupado en saldar cuentas con los desvíos stalinistas del período precedente, y entregado al estudio de los clásicos marxistas en los cuales busca respuestas prácticas a los problemas concretos de la revolución cubana. Juan Valdéz Paz, en tanto, identifica tres momentos: un primer momento marxista-leninista, hasta 1961; un segundo tramo de marxismo crítico, hasta 1964, y una tercera fase de marxismo propositivo entre 1964 y 1966 (Valdez Paz 2001: 117). Cualesquiera sean los méritos (o la utilidad) de estos recortes, lo que importa es que -de algún modo- revelan que el Che no deja que su pensamiento se osifique y se recline perezosamente en las “verdades” de los manuales stalinistas. Vale aclarar, por otra parte, que no existe hasta hoy un *canon* definitivo de la obra del Che. Hay varias colecciones de sus escritos y discursos, pero buena parte del material aún sigue inédito o es de muy difícil adquisición. Nuestro trabajo tendrá, como fuentes primarias, la edición en nueve tomos de la Editorial de Ciencias Sociales (La Habana, 1985) titulada *Ernesto Che Guevara, escritos y discursos*, y las transcripciones de las reuniones bimestrales que el Che mantuvo con sus colaboradores en el Ministerio de Industrias. Estas últimas fueron publicadas en el Tomo VI de la obra *El Che en la Revolución Cubana*, compilada por Orlando Borrego y editada por el Ministerio del Azúcar en 1966.

El caso de Ernesto Che Guevara resulta adecuado para nuestra investigación, ya que su pensamiento, fundado en una concepción habitualmente descrita como “humanismo revolucionario”, tiene entre sus valores centrales la idea de justicia. Michael Löwy, en un ya clásico estudio, sostiene que el pensamiento del Che constituye un “conjunto *coherente*”, “marxista ortodoxo y ferozmente antidogmático”, “irreconciliable a nivel de los principios, flexible, sutil y dúctil en cuanto a las formas de aplicación a una realidad compleja y cambiante” (Löwy 2001: 3-4). La idea de “dignidad” a la que constantemente apelan los revolucionarios cubanos “comporta varias significaciones, pero se refiere

particularmente a la noción de *justicia*” (Löwy 2001: 34). Lamentablemente, el pionero trabajo de Löwy no logró especificar acabadamente la idea de justicia en el pensamiento del Che, carencia que ahora pretendemos comenzar a superar con nuestra tesis. Las enfáticas discusiones del Che sobre el problema de los estímulos morales y materiales, los programas de emulación, la normación del trabajo, la vigencia (o no) de la ley del valor, entre otros temas, reflejan una preocupación fundamental por los principios que regulan una distribución justa. Parece obvio pensar que un revolucionario marxista estará necesariamente preocupado por la justicia social y por el modo en que dicha justicia debe ser administrada. Sin embargo, muchas de las ideas del Che, en particular su defensa de los estímulos morales, fueron consideradas auténticas herejías por parte de la ortodoxia soviética. De algún modo, la inquietud guevariana por descifrar los medios correctos para la transición presenta profundas semejanzas con la discusión sobre los méritos, los talentos, los ingresos y las capacidades, que domina la reciente producción intelectual de los filósofos igualitarios. Las respuestas de G.A. Cohen al liberalismo ultraconservador de Robert Nozick (Cohen 1995) y su más reciente colección de ensayos sobre la igualdad (Cohen 2000) constituyen ejemplos clarísimos de la vigencia de las ideas que se encuentran en el pensamiento guevariano. A diferencia de Rawls, y en coincidencia con Cohen, el Che no concibe la justicia de las instituciones separada de la justicia de los individuos. Por lo tanto, nuestro esquema teórico inicial sufrirá algunos ajustes cuando analicemos la particular visión guevariana. Mostraremos, entonces, que una lectura estricta del Principio de Diferencia es compatible con la posición del Che respecto de los estímulos morales como palanca impulsora de la construcción del socialismo.

Lo dicho hasta aquí exige que, más adelante, realicemos por lo menos una somera indagación en lo que se conoce como el Gran Debate Económico cubano, de los años 1963-1964 (véase 3.5). En esta -por momentos- furiosa polémica, el Che argumenta a favor del Sistema Presupuestario de Financiamiento, contra los defensores del Cálculo Económico. Como hemos apuntado anteriormente, el Che siempre busca diferenciar la racionalidad social de la racionalidad económica, dando estricta preferencia a la primera. En términos rawlsianos podría decirse que el Che da prioridad a la justicia por sobre la eficiencia, aunque espera que ambas puedan ser armonizadas (cf. Tablada 1987: 64). Más aún, podría también sostenerse que al Che no le interesa un sistema institucional justo con independencia de las actitudes individuales, porque concibe al comunismo como un sistema fundado en hechos de conciencia. Si bien, por momentos, el Che exhibe una apasionada confianza en la plenitud material como condición necesaria para la justicia, las particulares circunstancias de escasez le permiten agudizar su pensamiento normativo. Guevara sostiene fervorosamente que la distribución debe hacerse según la contribución, permitiendo desigualdades sólo en la medida en que éstas beneficien a los menos aventajados. En otras palabras, en una primera fase, especialmente cuando discute la reestructuración salarial, Guevara aplica sin más rodeos el Principio de Contribución marxiano. Sin embargo, pronto advierte los límites de dicho principio. Es entonces cuando, en vez de insistir con los estímulos materiales, postula la superioridad de los estímulos morales. Estos estímulos -que a veces van acompañados de beneficios materiales- representan una solución rawlsiana, ya que implican permitir diferencias si, y sólo si, se cumplen dos condiciones: 1) la existencia de una igualdad distributiva inicial y 2) que las desigualdades beneficien a los menos aventajados. Claro que, al privilegiar los estímulos morales como señal de diferenciación, Guevara usa el Principio de Diferencia en su lectura más estricta, según lo sugiere G.A. Cohen. Pero Guevara también sabe que este esquema es limitado y mantiene la esperanza de que la abundancia genere condiciones para la aplicación del Principio de Necesidades. Aquí entra a tallar su audaz tesis sobre el Hombre Nuevo. El Hombre Nuevo guevariano corresponde a la visión marxiana del “hombre rico en necesidades”, descrita en los *Manuscritos de 1844*. No se trata del producto de una ingeniería social, sino de un sujeto que se construye en el proceso de transición hacia la fase superior del comunismo. Si se abandona el pronóstico de superabundancia, el Hombre Nuevo es condición necesaria para la aplicación correcta del Principio de Necesidades.

Es indispensable advertir que en esta tesis no intentamos aportar nada nuevo a las numerosas y diversas biografías sobre el Che. Tampoco pretendemos añadir gran cosa a las muy buenas reconstrucciones de su itinerario intelectual. Nos interesa remarcar -porque esto será objeto de un análisis más detallado cuando hablemos del *ethos* revolucionario en 3.4- que el Che, más pronto que tarde, concibe a la empresa revolucionaria como una obra colectiva, en la que poco valen los esfuerzos individuales aislados. Muchas veces se lo ha tildado de héroe romántico, pero esta descripción no se ajusta a sus convicciones más meditadas. Una de las primeras referencias públicas que el Che hace de sí mismo -durante el período que nos ocupa- ocurre en un discurso a los estudiantes universitarios. “Quería triunfar -dice el Che- como quiere triunfar todo el mundo; soñaba con ser un investigador famoso, soñaba con trabajar infatigablemente para conseguir algo que podía estar, en definitiva, puesto a disposición de la humanidad, pero que en aquel momento era un triunfo personal. Era, como todos somos, un hijo del medio”(Guevara 1985 IV: 175). Los héroes románticos son, por definición, solitarios, y aunque el Che alguna vez llega a describirse como un Quijote, está claro que su certeza más profunda reside en que la emancipación de la clase trabajadora debe ser una obra colectiva. Convencido de que por sí solo no puede conseguir nada, el Che comienza -en la Guatemala de Jacobo Arbenz- a pensar en el perfil del médico revolucionario. Ya es médico, pero esto no le alcanza; necesita graduarse como revolucionario (cf. Guevara 1985-IV: 176). Pocos años después, ya como dirigente de la revolución triunfante en Cuba, consigue su anhelada síntesis.

“[P]ara ser médico revolucionario o para ser revolucionario, lo primero que hay que tener es revolución. De nada sirve el esfuerzo aislado, el esfuerzo individual, la pureza de ideales, el afán de sacrificar toda una vida, una vida al más noble de los ideales, si ese esfuerzo se hace solo, solitario en algún rincón de América, luchando contra los gobiernos adversos y las condiciones sociales que no permiten avanzar. Para ser revolucionario se necesita esto que hay en Cuba: que todo un pueblo se movilice y que aprenda, con el uso de las armas y el ejercicio de la unidad combatiente, lo que vale un arma y lo que vale la unidad del pueblo” (Guevara 1985 IV: 176-7).

Se ve que el Che está lejos de considerarse un caballero andante, capaz de desfacer todos los entuertos con la bravura de su brazo revolucionario. Al “entrar en revolución”, el Che se convierte en comandante guerrillero, ministro, economista, administrador, diplomático. La revolución es el marco en el cual se van creando y moldeando los nuevos sujetos. Y el Che, desde luego, no escapa a esta lógica. Como hijo de un medio pequeño-burgués, sueña con triunfos personales; como hijo de un medio revolucionario, empeña sus fuerzas para un triunfo colectivo, ya no como un simple afán de realización individualista, sino como un deber moral. Así, en la Segunda Declaración de la Habana (1962) -en cuya redacción participa decisivamente el Che- se lee: “El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución”. Los hombres hacen las revoluciones y las revoluciones hacen a sus hombres. En otras palabras, la Revolución constituye el universo ético en el cual pueden y deben conjugarse las instituciones justas y los individuos justos.

El Che afirma que su marxismo es producto de sus luchas y sus infatigables lecturas. Por eso, se considera un “revolucionario joven [...] que se educó en las ideas del marxismo-leninismo mientras empuñaba el fusil en la otra mano, [un] revolucionario que ha llegado al marxismo-leninismo a través de la lucha y del convencimiento pleno en los últimos años, mientras se desarrollaban toda una serie de luchas a su alrededor” (Guevara 1985 VII: 77-8). Para el Che, el marxismo, como filosofía de la praxis, es una “guía para la acción” (Guevara 1985 VII: 46). Aunque por modestia nunca lo habría admitido, según Fernando Martínez Heredia, el Che es “el principal exponente teórico de la Revolución Cubana”

(Martínez Heredia 2003a). Este autor sostiene que Cuba fue “el lugar donde se terminó de poner al marxismo en español. Donde, de verdad, tocó tierra el marxismo en América Latina. Y en esa etapa histórica, le tocó al Che Guevara un papel de protagonista. Protagonista político junto a Fidel, y protagonista teórico. Y como protagonista teórico, dejó una obra trunca” (Martínez Heredia 2003a). Cabe añadir que si bien el Che transita un camino teórico personal, nunca deja de reconocer la influencia de Fidel Castro. No es simple cortesía que en su famosa carta de despedida, el Che se enorgullezca de haber seguido a Fidel “sin vacilaciones”, identificándose con su “manera de pensar y de ver y apreciar los peligros y los principios” (Guevara 1985-IX: 394).

Como hemos visto más arriba, las etapas en el desarrollo del pensamiento del Che muestran agudos quiebres, siempre dentro de una continuidad de búsqueda en el espacio teórico-práctico del materialismo histórico. “De 1959 hasta 1967 el pensamiento del Che ha evolucionado mucho. Él se alejó cada vez más de las ilusiones iniciales acerca del socialismo soviético y del estilo soviético -es decir, stalinista- de marxismo [...] Se percibe de manera cada vez más explícita, sobre todo en sus escritos a partir del 1963, el rechazo al ‘calco y copia’ y la búsqueda de un modelo alternativo, la tentativa de formular una otra vía al socialismo, más radical, más igualitaria, más fraternal, más *humana*, más consecuente con la ética comunista” (Löwy 2002, énfasis en el original). Entre el Che que en Guatemala, en 1953, jura ante una estampa del “viejo y llorado camarada Stalin no descansar hasta ver aniquilados a estos pulpos capitalistas” hasta el Che que recomienda estudiar las obras de Trotsky en su carta a Armando Hart, a finales de 1965, hay una constante: su interés por la filosofía. Y si se quiere, por la filosofía política. En el pensamiento guevariano está inscripta una persistente preocupación por esbozar los contornos de la buena sociedad, expresada magistralmente en su célebre ensayo “El Socialismo y el Hombre en Cuba” (1965). Es cierto: el Che no es un filósofo de academia, ni un economista profesional. Es un revolucionario marxista y, como tal, arremete contra toda fragmentación del saber.

Dos datos revelan que la filosofía ocupa un lugar preferencial en su pensamiento. En primer lugar, es sabido que cuando tiene apenas 17 años, emprende la redacción de un *Diccionario Filosófico*, aún inédito en su totalidad. Durante su estadía en México alcanza a sistematizar algunos de estos apuntes juveniles. Fragmentos de esta obra, publicados recientemente, dan cuenta de la amplitud de sus inquietudes intelectuales y revelan su precoz interés por el materialismo histórico. En segundo lugar, en la carta a Armando Hart (1965), en la que propone un plan de estudios para superar las limitaciones de los “ladrillos soviéticos” y así consumir la creación de una “verdadera escuela de pensamiento”, incluye una amplia colección de autores clásicos y marxistas. En esta misma carta, confiesa que durante su permanencia en Tanzania, antes de regresar a Cuba, se ha metido “de nariz” en la filosofía -algo que anhelaba hacer desde hacía tiempo- y lamenta su “desconocimiento del lenguaje filosófico”. “[H]e luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer round me dio dos caídas” afirma Guevara con serena sinceridad y algo de exagerada modestia. Y aunque parezca anecdótico, remata su misiva a Hart con estas palabras: “Bueno, ilustre colega (por lo de filósofo), te deseo éxito” (cf. Che 2002b). El *nocaut* que le propina Hegel no le quita méritos para que se vea a sí mismo como un filósofo. Incluso sus detractores nos dan la razón cuando sostenemos que el Che se mueve constantemente en torno de principios filosóficos. Jorge Castañeda le critica el hecho de que “[t]endía a elevar la discusión de algunos de estos puntos [de técnica administrativa] a la categoría de altos principios filosóficos o doctrinarios” (Castañeda 1997: 315). Ni siquiera quienes pretenden cuestionarlo pueden dejar de admitir que el Che no es un tecnócrata, sino un revolucionario cabal. Es que el Che despliega su acción en el presente, con la mirada puesta en el horizonte comunista. De allí que Michael Löwy haya dicho, con razón, que el pensamiento del Che es “profundamente realista y animado de un poderoso soplo profético; escrupulosamente atento a los problemas técnicos concretos

de la administración financiera y de la táctica militar y, al mismo tiempo, obsesionado por las cuestiones filosóficas que implica el futuro comunista” (Löwy 2001: 3-4).

Sería absurdo buscar en la obra del Che alguna sistematización definitiva. No tiene tiempo para construir edificios teóricos completos. Sin embargo, es admirable su enorme penetración teórica sobre cada uno de los hechos revolucionarios, la tensión intelectual que se advierte en los debates que preceden a cada una de sus decisiones como constructor del socialismo. Una carta a uno de sus “rivales” en el Gran Debate Económico, Charles Bettelheim, exhibe la vivacidad de su pensamiento, siempre abierto a nuevas ideas, siempre dispuesto a no dar nada por definitivo. Estamos en presencia del Che “maduro” y no por maduro menos inquieto. Escribe el Che en 1964: “Un poco más avanzado que el caos, tal vez en el primero o segundo día de la creación, tengo un mundo de ideas que chocan, se entrecruzan y, a veces, se organizan. Me gustaría agregarlas a nuestro mutuo material polémico” (Guevara 1985-IX: 390). Quienes se acercan al Che con indisimulada envidia, suelen tomar este texto como prueba de un pensamiento confuso. Pero no hace falta mucha buena fe para reconocer, por un lado, su sabia humildad y, por otro, su disposición a buscar la verdad a través de la polémica pública. Quizás, el perfil más acabado de la postura intelectual del Che esté resumido en su lacónica nota del 26 de julio de 1967. En su *Diario* boliviano, anota: “Por la noche di una pequeña charla sobre el significado del 26 de julio [de 1953]: rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios” (Guevara 1985-III: 160).

¿Qué características distinguen, entonces, al marxismo del Che? El riesgo de ensayar alguna respuesta a este interrogante es grande. Puede dejar fuera muchos matices y mutilar innecesariamente la complejidad del ideario guevariano. No obstante, hay algunas cosas que están claras. Como ya indicamos, el marxismo del Che es profundamente antidogmático. Este antidogmatismo ha sido calificado, frecuentemente, como “herejía” o “escándalo” teórico. Es que, en su tiempo, los que se atreven a cuestionar el catecismo estalinista terminan expulsados del paraíso soviético. Las posturas teóricas del Che durante el Gran Debate Económico van marcando su distanciamiento con la URSS, hasta llegar a la ruptura pública en el “Discurso de Argel”, en 1965. No viene al caso detallar aquí todos los puntos de disidencia con el canon consagrado por Moscú. Baste señalar simplemente que el Che quiere pensar, como dice Monereo, “con su propia cabeza” (cf. Monereo 2001). Pensar de este modo lo lleva, entre otras cosas, a entrever que el socialismo real se precipita, irremediabilmente, en un camino de regreso al capitalismo. Por eso, se lo acusa de trotskista y se le endilgan simpatías con el maoísmo, desviaciones imperdonables para los comisarios del pensamiento stalinista. Es cierto que el mismo Che admite que en los primeros momentos de la Revolución, él también sucumbió al sectarismo (cf. Che 1966: 371); pero los rasgos distintivos de su actitud son la apertura al debate de ideas y el categórico rechazo a la persecución de quienes -sin ser contrarrevolucionarios- no comparten sus puntos de vista (cf. Borrego 2001: 249-250; Massari 1997: 114-115).

Esta postura crítica y creativa lo impulsa a sospechar, muy temprano, que las “verdades” del *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS merecen ser desafiadas, no sólo teóricamente, sino también en la práctica. En la reunión bimestral del Ministerio de Industrias de diciembre de 1964, al regreso de un viaje a la Unión Soviética, el Che discurre largamente sobre los conflictos ideológicos suscitados en el campo socialista. Si bien mantiene una visión crítica sobre el trotskismo, no se deja arrastrar por la sangrienta furia stalinista. Recuerda que cuando en Cuba se intentaron revisar algunos aspectos del *Manual*, hubo quienes rechazaron esta idea y se abrazaron a la autoridad interpretativa del Partido. El problema radica en que el *Manual*, para los soviéticos (y para algunos cubanos también) es una suerte de Biblia. En este sentido, el Che explica: “La Biblia [...] es el *Manual*, porque desgraciadamente la *Biblia* no es *El Capital* aquí [en la URSS], sino, es el *Manual*. De

pronto estaba impugnada en algunos puntos y otra serie de cosas peligrosamente capitalistas, entonces ahí surge el asunto del revisionismo” (Guevara 1966: 566). Con la excusa del revisionismo, el stalinismo condena, encarcela y asesina a todos los que se atreven a cuestionar las sacrosantas verdades del *Manual*. Así, principalmente los trotskistas se convierten en el blanco de iras burocráticas. Frente a esto, el Che afirma: “[N]osotros tenemos que tener la suficiente capacidad como para destruir todas las opiniones contrarias sobre el argumento o, si no, dejar que las opiniones se expresen. Opinión que haya que destruirla a palos es opinión que nos lleva ventaja a nosotros [...] 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 pueden sacar una serie de cosas” (Guevara 1966:566). El Che no es trotskista, no se reconoce como tal, y considera que muchos aspectos del pensamiento y la acción de Trotsky han estado equivocados. Sin embargo, no se cansa de defender la libertad para que se expresen las tendencias. Durante su gestión en el Ministerio de Industrias, según recuerda Orlando Borrego, el Che lee atentamente la obra del fundador de la IV Internacional (cf. Kohan 2003: 194-195). Además, condena la prohibición de publicar *La Revolución Permanente* en Cuba, cobija a varios militantes trotskistas en el Ministerio, en la carta a Hart incluye a Trotsky entre los autores que deben ser estudiados, y carga en su mochila boliviana una copia de *La Historia de la Revolución Rusa* (cf. Löwy 2003: 77-78). Debe tenerse presente, además, que Ernest Mandel, uno de los más connotados intelectuales trotskistas, es quien sale a defender las tesis del Che durante el Gran Debate. Más aún, se ha llegado a sostener -con muy buenas razones- que existen notables coincidencias entre el pensamiento maduro de Guevara y algunas de las presuposiciones fundamentales del líder bolchevique, en particular, las críticas a la burocracia y la defensa de la revolución permanente (cf. Galasso 1997: 53; Massari 1997: 116).

A su vez, Guevara siente que su simpatía hacia el modelo chino le está ganando no pocos enemigos. “[Y]o he expresado opiniones que pueden estar más cerca del lado chino; en la Guerra de Guerrillas, la Guerra del Pueblo, en el desarrollo de todas esas cosas, el Trabajo Voluntario, *el estar contra el estímulo material directo como palanca, todas esas series de cosas que también las plantean los chinos* y como a mí me identifican con el Sistema Presupuestario también lo del trotskismo surge mezclado. Dicen que los chinos también son fraccionalistas y trotskistas y a mí también me meten el ‘San Benito’” (Guevara 1966: 567). De todos modos, desde esta profunda crítica al campo soviético, y desde sus inocultables afinidades con algunos aspectos del modelo chino (sobre el que también se basa Amartya Sen cuando analiza el problema de los estímulos morales, véase 3.6), el Che se anima a sugerir a sus colaboradores, con algún sigilo, que estén atentos al debate entre los colosos del socialismo real. La neutralidad oficial de Cuba frente a este conflicto no significa una prohibición de formarse opinión sobre el asunto. Así, por ejemplo, el Che dispone la distribución de un artículo de Paul Sweezy en el que este autor describe el modelo yugoslavo, basado en la autogestión de las empresas, como un camino de regreso al capitalismo (cf. Guevara 1966: 568). Además, mantiene la circulación de los boletines de la agencia oficial de Pekín entre varios funcionarios del Ministerio (cf. Kohan 2003: 205). En la ya aludida carta a Armando Hart, el Che propone, para su programa de estudios, la inclusión de textos de Stalin y de Trotsky. Esta decisión, que a esta altura no debería sorprendernos, se justifica también en términos históricos. Sugerir la lectura de textos de Stalin implica un guiño favorable hacia Pekín, contra la política de coexistencia pacífica que por entonces sostenía Nikita Krushev; recomendar el estudio de la obra de Trotsky es un hueso indigesto para los seguidores de Mao (cf. Kohan 2003: 77-79). Es que, como dice Monereo, “el Che ni era trotskista ni era maoísta, simplemente tenía cabeza propia y la usaba señalando contradicciones objetivas que había que enfrentar, razonar y resolver; y no descalificarlas sin más” (Monereo 2001: 45; cf. Kohan 2003: 77-79).

El Che es consciente de que sus posiciones son leídas como auténticas herejías. Este término no es gratuito, implica la impugnación de un dogma, el dogma del *Manual*. Aunque escapa al recorte temporal escogido para nuestra tesis, viene al caso señalar que Guevara no titubea en calificarse como hereje en el “Prólogo” de su inacabada crítica al *Manual de Economía Política*. En dichas notas preliminares, escritas en Praga, en 1966, el Che sostiene que como consecuencia de la perduración de la Nueva Política Económica (NEP), la superestructura capitalista nunca ha sido totalmente desmontada en la Unión Soviética. Por ende, dicha superestructura constituye un escollo para la transformación de las relaciones de producción. La conclusión del Che es visionaria: “Se está regresando al capitalismo”. De algún modo, dice el Che, esta afirmación expresa “la medida de nuestra herejía” (en Borrego 2001: 382). Entre otras muchas cosas, el Che le reprochaba a los soviéticos la deliberada afirmación de las categorías de mercado, el uso del interés material como palanca impulsora del desarrollo, la autogestión de las empresas, el desprecio por la planificación centralizada, el etapismo de su teoría revolucionaria y la indiferencia frente a las luchas de los pueblos del Tercer Mundo. En último análisis, como dice Néstor Kohan, “[e]l Che Guevara sostiene algo muy ‘herético’, por eso es que el marxismo ‘oficial’ nunca lo terminó de digerir. Nunca. [...] Porque, heréticamente, Guevara afirma que la principal tarea de las revoluciones es liberar al ser humano. En el eje, están los hombres y las mujeres, está ‘la clase revolucionaria’ -en el lenguaje de la *Miseria de la filosofía*- no los instrumentos técnicos y la tecnología. La línea teórico-política del Che es la misma que la de Marx (Kohan 2003: 81). Es por esta misma razón que Michael Löwy afirma que el pensamiento del Che es un pensamiento marxista ortodoxo. Este autor señala que en la obra de Guevara se manifiesta la necesidad de “un desarrollo creador del marxismo-leninismo, sobre todo por lo que se refiere a los nuevos problemas planteados por las sociedades de transición para las cuales los escritos de Marx y de Lenin no constituyen más que una *introducción*, preciosa y necesaria, pero insuficiente”. Añade Löwy: “[e]sto no significa en modo alguno que el pensamiento del Che no fuese *ortodoxo* en el sentido auténtico de la palabra, es decir, constituido a partir de los principios fundamentales del marxismo revolucionario y del método dialéctico materialista” (Löwy 2001: 11-12, énfasis en el original). La paradoja es sólo aparente. En la “línea de Marx” el Che es un ortodoxo, y por su rechazo al stalinismo, el Che es “ferozmente antidogmático”.

En su ortodoxia, el marxismo del Che es esencialmente humanista e historicista, en franca oposición, también, al anti-humanismo althusseriano que propugna una interpretación estática de la historia, una historia sin sujetos (cf. Kohan 2003: 37-38; Massari 1997: 89). Por eso -dice Kohan- la línea del Che es la línea de Marx, porque impugna la artificiosa división entre un joven Marx humanista y un Marx maduro anti-humanista. Abrevando en una lectura a la vez rigurosa y creativa de toda la literatura marxiana, y en las fuentes más avanzadas del pensamiento latinoamericano, el Che logra darle un contenido original a su propia visión del marxismo. Hay quienes, con razones que compartimos, incluyen al Che dentro del denominado “marxismo cálido” o “marxismo de la subjetividad”, cuyas expresiones más célebres son las obras de György Lukács, Antonio Gramsci, Ernst Bloch y -en América Latina- José Carlos Mariátegui (cf. Monereo 2001: 27). No es casual que Tita Infante haya escrito que el Che era “demasiado cálido para tallarlo en piedra”. El humanismo del Che no es un humanismo abstracto, sino un humanismo revolucionario que se inscribe en la lucha de clases y se configura desde una posición de clase.

“Contra todo humanismo abstracto que pretende estar ‘por encima de las clases’ (que es en último análisis, burgués) el del Che como el de Marx, está explícitamente *comprometido* en una perspectiva de la clase proletaria. Opónese, pues, radicalmente al ‘mal humanismo’ por esta premisa fundamental: la liberación del hombre y la realización de sus potencialidades no pueden realizarse más que por la *revolución proletaria* que abole la explotación del hombre por el hombre e instaura la

dominación racional de los hombres sobre su proceso de vida social. [E]l humanismo marxista del Che es, pues, ante todo, un *humanismo revolucionario* que se expresa en su concepción del papel de los hombres en la revolución, en su ética comunista, y en su visión del hombre nuevo” (Löwy 2001: 15- 16).

Así como es importante identificar al Che con el humanismo revolucionario y marxista, también es significativo el hecho de que esta concepción no se reduce a una mera formulación programática. Como dirigente revolucionario, el Che se ocupa de traducir estos principios en acciones e instituciones concretas. Hacia el final de su gestión en el Ministerio de Industrias, durante una de las asiduas revisiones críticas del proceso revolucionario que el Che realiza con sus colaboradores, evalúa los logros de la Revolución Cubana del siguiente modo: “Y nosotros preocupados, ya no solamente por el socialismo, además de eso, establecemos, creo que por primera vez en el mundo, ya lo podemos decir sin que suene petulante, *por primera vez en el mundo un sistema marxista, socialista, congruente o aproximadamente congruente, en el cual se pone al hombre en el medio, se habla del individuo, se habla del hombre y de la importancia que tiene como factor esencial de la Revolución*” (Guevara 1966: 562). Hombre y Revolución, una y otra vez, aparecen como términos de una diada inseparable. El hombre es el centro y factor esencial de la revolución; hace la revolución y se hace en la revolución.

No menos relevante resulta comprobar que el humanismo revolucionario del Che lleva inscrita una serie de valores que son indicadores del sendero revolucionario. En este sentido, los valores del Che son parte de un delicado equilibrio entre ética y política. Ambas dimensiones están unidas, sin que una colapse o se diluya en la otra. Para tomar una brillante definición de Adolfo Sánchez Vázquez, en el Che no hay política sin principios, ni principios sin política. Es decir, no hay un abandono de los principios en aras de las consecuencias por sí solas, ni hay un principismo abstracto que impide la acción política. En este mismo sentido, Michael Löwy advierte que no puede hallarse en el pensamiento del Che ni un moralismo idealista de cuño neo-kantiano, como el de Bernstein, ni un antimoralismo cientificista al estilo de Kautsky (cf. Löwy 2001: 29). “Humanidad, justicia, dignidad, libertad; estos valores ‘clásicos’ adquieren en el interior del humanismo revolucionario del Che un *sentido nuevo*, porque están considerados desde el *punto de vista del proletariado*, de la lucha de clases, de la revolución socialista” (Löwy 2001: 36).

Aunque el debate en torno de la mejor caracterización del pensamiento guevariano está lejos de haberse clausurado, es preciso dejar sentada nuestra adhesión a la interpretación propuesta por Néstor Kohan, uno de los más serios y eruditos investigadores de la obra del Che. A modo de síntesis, y para ir concluyendo este apartado, diremos -siguiendo a Kohan- que el marxismo del Che “[s]e inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes” (Kohan 2003: 16). De este último, el Che toma la actitud creativa, antiimperialista “visceral” e impugnadora de los dogmas materialistas y deterministas (Kohan 2003: 19-21). Del primero rescata la importancia de los procesos superestructurales durante la transición, esto es, “el tratamiento gramsciano de la revolución socialista como una gran reforma intelectual y moral que ‘eleve las almas simples’ y construya -junto a las transformaciones económicas y políticas- una nueva hegemonía y una nueva cultura” (Kohan 2003: 34-35). Asimismo, el Che concibe al humanismo en la línea propuesta por Aníbal Ponce en su obra *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1962). Este autor argentino “defendía históricamente el concepto de ‘hombre nuevo, completo, integral y total’, como categoría central en el marxismo. Las feroces críticas del Che al burocratismo, en tanto, se emparentan necesariamente con la postura “vitalista y juvenilista” de *El Hombre Mediocre*, de José Ingenieros (cf. Kohan 2003: 21-22). “[E]l 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’” (Kohan 2003: 23). El antidogmatismo del Che se manifiesta también en su rechazo al determinismo y al quietismo que supone la creencia en leyes que actúan fuera del control de la praxis humana. La filosofía de la praxis, recuperada y puesta en acción por Guevara, le otorga “a la dimensión subjetiva un lugar privilegiado” y restablece “el marxismo en su dimensión más radical, vital y de ofensiva” (Kohan 2003: 24-25).

Ahora bien, en el período que nos ocupa, el Che asume enormes responsabilidades en materia económica, como Jefe del Departamento de Industrialización del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), como Presidente del Banco Nacional y como Ministro de Industrias. Sus artículos en la polémica del ‘63-64 pueden situarse, sólo con afán clasificatorio, dentro de la ciencia económica. La cuestión que se plantea de inmediato es si el Che puede ser considerado como un economista. La respuesta es categórica: no. Al menos no es un economista profesional, lo cual no impide tenerlo como un pensador que realiza un aporte fundamental a la teoría de la transición hacia el comunismo. No son muchos los que pueden jactarse de haber realizado contribuciones concretas -teóricas y prácticas- a la construcción del socialismo en un proceso revolucionario real. El interés del Che por la economía puede rastrearse, con alguna seguridad, hasta la carta a su madre de agosto/septiembre de 1956, escrita en México, en la cual relata que pasa su tiempo “haciendo ejercicio y leyendo”. Leyendo, claro está, textos marxistas. Por eso, con su acostumbrada franqueza añade: “después de éstas [lecturas] saldré hecho un tanque en cuestiones económicas aunque me haya olvidado de tomar el pulso y auscultar (esto nunca lo hice bien)” (en Guevara Lynch: 1990: 148-149). Luego del triunfo de la Revolución, y ya como Ministro de Industrias, el Che retoma sus estudios de economía y matemáticas, esta vez con mayor sistematicidad. Su estrecho colaborador, Orlando Borrego, reconoce que hacia 1959, la formación del Che en economía era insuficiente. Pero, años más tarde -aclara Borrego- el Che llega a dominar los elementos fundamentales de esta disciplina (Borrego 2001: 6). Francisco Fernández Buey ha puesto esta cuestión en su justa perspectiva.

“El [Che] no era un economista. No era un experto en teoría económica ni en política económica. Como marxista se sabía su Marx y su Lenin. Y como leninista, conocía las viejas polémicas que habían tenido lugar sobre esto en la Unión Soviética. Pero sabía también que en Marx sólo hay ideas generales sobre la prefiguración de la sociedad socialista y que el mundo había cambiado mucho desde la muerte de Lenin. Había que trabajar, por tanto, con un ojo puesto en una teoría insuficiente y el otro en la resolución apremiante de los problemas socioeconómicos de la población cubana. Es en estas circunstancias, más que en las declaraciones genéricas, donde se prueba la ductilidad con que se acepta que el marxismo es una ‘guía para la acción’” (F.Buey 2001: 15-16).

Una de las cosas que el marxismo tiene para ofrecer hoy por hoy es su visión de la totalidad, es decir “la capacidad de la teoría de reproducir en la abstracción del pensamiento al conjunto complejo y siempre cambiante de determinaciones que producen la vida social” (Boron 2000a: 317). Tal fue la línea de Marx en su aproximación metodológica. La aprehensión de la unidad de lo diverso, la comprensión del todo. En este sentido, la obra del Che se inscribe perfectamente en lo mejor de la tradición marxista. “En el Che Guevara no hay un pensamiento económico, un pensamiento político, un pensamiento filosófico, y así de seguido. Lo que encontramos en el Che es un proyecto integral y totalizante de qué es y qué debe ser la revolución y el socialismo. Dentro de ese proyecto integral Guevara aborda distintos problemas específicos, diversas dimensiones, pero todas integradas en una

visión totalizante” (Kohan 2003: 124 ; cf. Tablada Pérez 1987: 35). Así, en los escritos y discursos del Che puede hallarse **“un pensamiento centralmente político que tiene como eje la praxis, la actividad, la creación desalienada, la acción, la lucha de clases y la revolución.** Todo lo demás es parte integral y gira en función de eso. La filosofía, la crítica de la economía política, la concepción acerca de la sociedad, el Estado, la ideología, la cultura, el sujeto, la historia, etc., [...] son partes de una concepción social unitaria del mundo, cuyo eje es centralmente político (porque se propone cambiarlo en forma revolucionaria)” (Kohan 2003: 125, énfasis en el original). Es una cuestión de perspectiva, como bien lo había observado Maquiavelo. La naturaleza del poder se comprende mejor desde el punto de vista del pueblo. El Che observa el proceso revolucionario y la dinámica de la construcción del socialismo desde el proletariado, desde el comunismo, desde el futuro. No puede haber crítica del presente sin una somera idea del futuro deseable y posible. Así, en 1964, durante un discurso en la entrega de certificados de trabajo comunista, el Che dice: “Estamos en pleno período de transición, etapa previa de construcción para pasar al socialismo, y de ahí a la construcción del comunismo. Pero nosotros ya nos planteamos como objetivo la sociedad comunista” (Guevara 1997: 135). El horizonte comunista que avizora el Che da la medida de sus preocupaciones normativas. Sus juicios sobre los problemas de la construcción del socialismo pueden explicarse sólo desde la perspectiva del comunismo como objetivo de la revolución. En suma, el principio de justicia comunista por excelencia, el Principio de Necesidades, será el parámetro que permitirá especificar y criticar los otros principios que operan en la transición. Desde el marco teórico que proponemos en esta tesis, aspiramos a demostrar que en los dichos y los hechos de Guevara hay, también, una compleja y original concepción normativa de la justicia.

Hacia finales de 1964, el Che comprende que otros lugares exigen sus esfuerzos revolucionarios. Deja su cargo en el gobierno cubano para embarcarse en nuevos proyectos de liberación. Su internacionalismo marxista le impide aceptar con resignación la coexistencia pacífica predicada por la URSS. El Che no será parte de la “complicidad” tácita de los países socialistas con el imperialismo. En diciembre, durante el Segundo Seminario Económico de Solidaridad Afroasiática, en Argel, realiza una de sus últimas intervenciones públicas en nombre del gobierno de Cuba. Este discurso -publicado en febrero de 1965 en el periódico Revolución, poco antes de su partida hacia el Congo- constituye una de las piezas más logradas del pensamiento político del Che y prefigura, en cierta medida, las tesis que sostendrá en el “Mensaje a los Pueblos del Mundo a través de la Tricontinental”, en 1967. Nos interesa especialmente rescatar un fragmento que ilustra cómo, para el Che, la idea de justicia no está disociada de la lucha antiimperialista y la construcción del comunismo.

“La lucha contra el imperialismo, por librarse de las trabas coloniales o neocoloniales, que se lleva a efecto por medio de las armas políticas, de las armas de fuego o por combinaciones de ambas, no está desligada de la lucha contra el atraso y la pobreza; ambas son etapas de un mismo camino que conduce a la creación de una sociedad nueva, rica y justa a la vez. Es imperioso obtener el poder político y liquidar a las clases opresoras, pero después hay que afrontar la segunda etapa de la lucha que adquiere características, si cabe, más difíciles que la anterior” (Guevara 1985-IX: 342-342).

El Che lo sabe muy bien. Ganar el poder político es sólo un medio para iniciar la creación de la sociedad comunista. Y este trabajo de construcción es, sin lugar a dudas, tanto o más arduo que el

inmenso esfuerzo requerido para derrotar a la clase dominante. Si algo nos faltaba para confirmar nuestras intuiciones sobre la centralidad de la idea de justicia en el ideario guevariano, he aquí una evidencia incontrastable: el comunismo es una sociedad “nueva, rica y justa a la vez”. Una sociedad rica no es necesariamente justa, pero no puede ser justa si no tiene una cierta riqueza que haga posible la justicia. Y esa moderada abundancia sólo es una condición necesaria, nunca una condición suficiente. Para que una sociedad sea constitutivamente justa, se requieren, además, instituciones justas e individuos justos. Lejos está el Che de pensar en una relación mecánica entre abundancia y justicia. Al Che no le interesa una sociedad más allá de la justicia, en la cual pueda prescindirse de una moral revolucionaria. Acaso, y contrariamente a lo que postulan los apóstoles del trickle down, una sociedad sólo pueda ser auténticamente rica cuando sea genuinamente justa. Nada nos obliga a pensar que la desigualdad, por ejemplo, es precondition para el crecimiento, como pontifican algunos economistas encaramados en la U invertida de Kuznets. Todo nos obliga a pensar que no puede haber crecimiento sin justicia. Y, si lo hubiere, no es el tipo de crecimiento que nos interesa, como no le interesa al Che.

Llegados a este punto, es preciso realizar una completa recapitulación de nuestro argumento. En primer término, recordemos brevemente las dos hipótesis sobre la cuales hemos articulado nuestra argumentación. **Hipótesis 1:** la teoría marxiana de la justicia, compuesta por un sistema jerárquico de principios que operan durante las fases inferior y superior del comunismo (Principio de Contribución y Principio de Necesidades, respectivamente) puede ser perfeccionada mediante la introducción del Principio de Diferencia propuesto por John Rawls. Esta hipótesis depende de la aceptación de las siguientes proposiciones: a) que hay una teoría marxiana de la justicia; b) que hay una laguna teórica en los textos de Marx sobre cómo se efectúa la transición entre ambas fases del comunismo y, c) que el Principio de Diferencia es compatible con el socialismo. **Hipótesis 2:** en el pensamiento del Che Guevara, moldeado por su particular lectura (ortodoxa y antidogmática) del marxismo y las exigencias de las circunstancias revolucionarias, puede observarse un esquema análogo al descrito en la Hipótesis 1. En lo que sigue, haremos un repaso del argumento teórico especificado en la Hipótesis 1, para luego aplicarlo al examen de la idea de justicia en el pensamiento guevariano. Como hemos advertido, sólo buscamos exhibir correspondencias generales, ciertas regularidades, puesto que desde el vamos desechamos la posibilidad de que las categorías analíticas puedan capturar la inconmensurable diversidad de los fenómenos sociales. Del mismo modo, es absurdo aspirar a que una construcción formal se ajuste, perfectamente y sin fisuras, al pensamiento vivo y dinámico de un autor, en este caso, el Che.

El punto de partida, entonces, está dado por las circunstancias de justicia en general. Suponemos la existencia de una sociedad que ha superado el capitalismo por la vía revolucionaria y se enfrenta, en sus momentos inaugurales, a una situación caracterizada por una moderada abundancia y demandas competitivas entre los individuos. Ni una abundancia edénica ni una generosidad beatífica forman parte de las circunstancias de justicia. Cualquiera de estos dos rasgos hará que la justicia devenga abstracta. Además, suponemos que la meta de la sociedad en cuestión es la construcción del comunismo, caracterizado, en términos distributivos por la asignación de recursos según las necesidades individuales y una correspondiente exigencia de que todos los que puedan trabajar lo hagan al máximo de sus habilidades. Para alcanzar este objetivo, debe recorrerse una etapa intermedia, la transición, caracterizada por una distribución según la contribución laboral de cada cual. De este modo, adherimos a la visión marxiana de dos fases comunistas, una fase inferior (socialismo) y una fase superior (comunismo propiamente dicho). La primera etapa, el socialismo, supone la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, la supresión de las clases sociales, la eliminación de la explotación capitalista, y la elevación del proletariado como clase dominante. En términos del poder político, estamos en presencia de la denominada dictadura democrática del proletariado. En este contexto, la distribución de cargas y beneficios sociales se realiza conforme al Principio de

Contribución, al cual hemos enunciado de la siguiente manera: “De cada quien según su habilidad, a cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes”. La primera cláusula de este principio entraña una exigencia de contribución a todos quienes pueden aportar su trabajo a la creación de riqueza social. Esta Condición de Contribución Laboral (CCL) implica una superación del capitalismo, sistema donde la exigencia de trabajar no es universal. La segunda cláusula es más compleja. Demanda que cada quien reciba proporcionalmente según su aporte individual a la riqueza común, pero prohíbe que el individuo en cuestión se apropie de la totalidad de su producto puesto que, antes de que se realice la distribución de bienes de consumo individuales, la sociedad realiza deducciones destinadas a garantizar la acumulación suficiente para la reproducción de las fuerzas productivas, la administración, y la asistencia a quienes no pueden trabajar. Estas deducciones indican que la satisfacción de necesidades (mandada por la justicia comunista de la fase superior) ya está presente, aunque de modo embrionario y limitado, en la primera fase. El Principio de Contribución, puede ser visto como una mera descripción de un estado de cosas, aunque la presencia de la CCL le confiere un indudable carácter normativo. Ahora bien, si cada cual recibe proporcionalmente a su aporte laboral, el resultado distributivo es a todas luces no igualitario. Los más talentosos y productivos reciben más que los menos talentosos y productivos. Además, como no se tienen en cuenta las necesidades, puede ocurrir que un individuo poco productivo y con grandes necesidades quede en una situación muy desventajosa. Luego, como la distribución según el Principio de Contribución no pone límite alguno a los beneficios ni fija un límite a las desigualdades permitidas, puede suponerse incluso que un individuo puede ver su situación empeorada respecto de una hipotética igualdad inicial. Se trata de un principio que, a la postre, autoriza la transgresión del principio de eficiencia ya que, mientras algunos mejoran su situación, otros terminan en una posición aún más desventajosa.

Hay varias razones que explican estos “defectos” distributivos del Principio de Contribución. En primer lugar, se trata de un principio regido por la lógica del derecho burgués, que mide todo desde un único punto de vista: todos los individuos son considerados sólo *como* trabajadores y, por ende, no hay espacio para demandas basadas en necesidades. Sólo importa su *input* laboral. Esta estrecha visión permite que algunos se beneficien mediante el uso de sus “privilegios naturales”, es decir, su alta capacidad laboral, la cual se origina en factores naturales (vigor físico, inteligencia) y sociales (crianza, educación, etc.) de los cuales no son moralmente responsables. En otras palabras, los más productivos sacan ventajas individuales a partir de atributos no merecidos. Marx advierte con agudeza los defectos de este principio, pero no acierta a dar con una respuesta satisfactoria para superarlos. Considera, simplemente, que en la primera fase del comunismo, tales deficiencias son “inevitables” puesto que: a) no hay una suficiente abundancia que haga posible la distribución según las necesidades y, b) la sociedad socialista está marcada por rasgos propios del capitalismo, tanto en lo económico como en lo ideológico. Por lo tanto, las demandas de pago según la contribución responden al afán de ganancias inherente a la vieja sociedad y son en cierta medida “necesarios” para asegurar el desarrollo pleno de las fuerzas productivas. En consecuencia, si bien hay una igualdad fundamental dada por la abolición de las desigualdades de clase, las desigualdades de ingreso y riqueza están determinadas por la capacidad contributiva individual. Sólo la CCL especifica un deber solidario de contribuir al máximo de la capacidad individual. De algún modo, la CCL supone una racionalidad cooperativa para la creación de riqueza, pero dicha lógica se hace añicos cuando se toma la retribución proporcional como criterio distributivo. El problema de fondo consiste en que los talentos individuales, los “privilegios naturales” son considerados como propiedad privada (autopropiedad) en cuanto atañe a los resultados distributivos. La propiedad social de los medios de producción, combinada con un amplio derecho de autopropiedad, arroja resultados menos que óptimos. El Principio de Contribución, en suma, autoriza por razones meramente factuales, el uso de recompensas o incentivos, sin otro límite que las deducciones para la reproducción del sistema y la asistencia a los que no pueden trabajar. Puesto que es un principio decididamente no-igualitario, no exige la existencia de un *ethos* igualitario. El Principio

de Contribución, desde su cláusula distributiva, no modela las preferencias egoístas, las legítimas. Sin embargo, desde la CCL exige una limitación de la autopropiedad y demanda que cada quien aporte lo mejor de sí. En cierta medida, la CCL niega la autopropiedad puesto que nadie puede alegar derechos absolutos sobre sus talentos para dejar de contribuir a la creación de riqueza social. Pero la cláusula distributiva propiamente dicha reconoce de hecho la autopropiedad y el uso de los talentos inmerecidos. La cláusula distributiva, pues, niega lo que afirma la Condición de Contribución Laboral. Se trata, en definitiva, de un principio no igualitario, injusto y basado en premisas contradictorias. Como toda fórmula transicional, refleja elementos de lo viejo y de lo nuevo. Lo nuevo, lo específicamente socialista, es el deber social de trabajar; lo viejo es la desigualdad permitida por el uso de talentos inmerecidos, lo cual a su vez, surge de ver a todos en una única dimensión, la del trabajo, a expensas de la dimensión propiamente comunista, esto es, las necesidades.

Marx pensaba que la solución de estos defectos vendría de la mano de una mayor (aunque no absoluta) abundancia y de un simultáneo desarrollo integral de los individuos. De este modo, en circunstancias de justicia mucho más benignas, la justicia comunista sería posible. Sin embargo, hemos alegado que antes de llegar a esta situación ideal, es posible enmendar las deficiencias del Principio de Contribución mediante otro principio más refinado y congruente con los criterios de justicia implícitos en la CCL: el Principio de Diferencia. La primera y gran ventaja del principio rawlsiano es que está diseñado para justificar normativamente las desigualdades. El punto de partida de Rawls es la igualdad inicial en la distribución de bienes sociales primarios. La socialización de los medios de producción y las libertades garantizadas por la abolición de la sociedad de clases, permiten suponer que la prioridad de la libertad está asegurada. Nadie, ni siquiera Rawls, excluye la posibilidad de que el Principio de Diferencia sea aplicado en una sociedad donde no exista propiedad privada de los medios de producción. Luego, y éste es el punto crucial del argumento de Rawls, la capacidad productiva individual es parte de un “acervo común” y, por lo tanto, nadie puede obtener ventajas por el solo hecho de poseer atributos moralmente irrelevantes, aquellos que son producto de la lotería natural y la lotería social. Quienes participan cooperativamente en sociedad no deberían reclamar ventajas por haber sido favorecidos por factores meramente contingentes. En efecto, Rawls sostiene que la igualdad inicial es básica y sólo puede ser abandonada si alguna desigualdad beneficia o, al menos, no perjudica a los menos aventajados. Como puede observarse, el Principio de Diferencia niega la tesis de autopropiedad al rechazar que cada quien se beneficie ilimitadamente del uso de sus talentos. Los más talentosos sólo pueden exigir que se les reconozcan los costos del entrenamiento y educación para el desarrollo de sus capacidades.

Recordemos la formulación definitiva del principio rawlsiano: *“Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados”*. Una primera observación relevante sobre este principio es que, a diferencia de los principios marxianos, no posee una cláusula contributiva específica. Sin embargo, Rawls considera que una sociedad es una “empresa cooperativa para obtener ventajas comunes”, caracterizada por “un conflicto como por una identidad de intereses”. Así, la identidad de intereses remite a la idea de cooperación necesaria. Es racional concluir que es preferible una vida en comunidad a una situación de aislamiento individual en la que cada quien debe valerse por sí mismo. Por ende, es esperable que cada cual contribuya a la creación de riqueza social. En consecuencia, puede sostenerse, sin temor a falsificar el espíritu del Principio de Diferencia, que la CCL también puede funcionar como cláusula contributiva. Así modificado, el principio rawlsiano se leería: *De cada quien según su habilidad, a cada quien una parte igual, a menos que alguna desigualdad beneficie (o al menos no perjudique) a los menos aventajados*. Supongamos por un momento que la igualdad inicial puede ser mejorada, y tal es la suposición básica de Rawls. Si esto es así, entonces, deben permitirse desigualdades a favor de los más productivos. Sin embargo, surge aquí un primer problema. Si se hace una lectura literal del

Principio de Diferencia, los más talentosos sólo pueden obtener ventajas si éstas benefician a los que están peor situados. Una lectura más “generosa” manda tolerar las desigualdades siempre y cuando, por lo menos, no perjudiquen a los menos favorecidos. Cualquiera sea la interpretación que se prefiera, lo cierto es que este principio es superior al Principio de Contribución, puesto que ahora las desigualdades están limitadas, ya sea por una prescripción de mantener la optimalidad Pareto (que nadie se vea perjudicado) o por mandato de lograr un esquema Pareto Superior (que todos mejoren su posición). Dicho lo más simplemente posible: el Principio de Contribución deja abierta la posibilidad de que algunos puedan empeorar su situación inicial, el Principio de Diferencia lo prohíbe explícitamente. Esto ocurre puesto que, como vimos, la igualdad inicial siempre es preferible a una desigualdad injustificada, y porque existe una visión de prioridad que el Principio de Contribución no contempla. En el esquema distributivo marxiano los menos favorecidos no tienen derecho a queja frente a las ventajas que obtienen los más productivos. En el Principio de Diferencia, se permite el veto de los menos favorecidos para que la ventajas de los más talentosos redunden también en su beneficio o, por lo menos, no los coloque en peor situación.

Sin embargo, el Principio de Diferencia también presenta algunos defectos. En primer lugar, tomemos la denominada “lectura laxa”. Según esta interpretación, elaborada por G.A. Cohen, el principio rawlsiano se muerde la cola. O sea, las razones por las cuales se prescribe una igualdad inicial -la irrelevancia moral de los factores natural y socialmente contingentes- son abandonadas para permitir desigualdades que favorezcan o no perjudiquen a los peor situados. Es decir, si se permiten ventajas es porque éstas derivan del uso de aquellos atributos que, en primera instancia, eran considerados parte de un acervo común. La explicación de por qué se autorizan estas desigualdades es simplemente factual: los miembros más talentosos de la sociedad producirán más en presencia de incentivos materiales, lo cual redundará en beneficio de los que están peor. No se trata simplemente de compensar a quienes realizan tareas sumamente riesgosas o insalubres, ni de cubrir el costo de entrenamiento y educación de los talentos inmerecidos, sino de otorgar estímulos a quienes, de otro modo, no producirían al máximo de sus habilidades. Cohen considera que esta lectura del Principio de Diferencia es inconsistente con las premisas de dicho principio ya que, a la postre, el resultado distributivo está afectado por elementos azarosos que habían sido considerados irrelevantes en primera instancia. Si los incentivos a los más talentosos son factualmente necesarios, esto ocurre porque los más productivos actúan como extorsionadores, al amenazar a la sociedad con retirar sus talentos a menos que se les confieran los beneficios que ellos mismos exigen. Esta actitud, contraria a los fundamentos mismos del Principio de Diferencia, no sólo es incongruente, sino que revela que dichos individuos se colocan por fuera de la denominada “comunidad justificatoria”. Los demás miembros de la sociedad son rehenes de los más talentosos y esto es moralmente intolerable. En suma, en la lectura laxa del Principio de Diferencia, los incentivos son necesarios (en un sentido débil) porque la actitud de los más productivos los hace necesarios.

Este problema remite a otra ambigüedad del principio rawlsiano: su ámbito de aplicación. En su versión canónica, el Principio de Diferencia se aplica sólo a la denominada “estructura básica”, es decir, al conjunto de las instituciones más importantes de una sociedad. No es un instrumento diseñado para juzgar la conducta de los individuos, aunque -para ser ecuánimes con Rawls- es cierto que él confía en que los individuos educados en un marco de instituciones justas tendrán los motivos suficientes para sostenerlas voluntariamente. Sin embargo, su insistencia en que el *locus* de la justicia son las instituciones (puesto que define a la justicia como una virtud de las instituciones) deja de lado cualquier consideración más profunda sobre las motivaciones individuales. Cohen interpreta, correctamente, que es posible que una sociedad alcance la justicia que mandan sus instituciones, pero sólo accidentalmente. Para que una sociedad sea constitutivamente justa, se necesitan instituciones justas e individuos inequívocamente comprometidos con los principios de justicia que regulan dichas

instituciones. Es decir, se necesita un *ethos* social congruente con los principios de justicia. En presencia de este *ethos* social, puede, entonces, realizarse el Principio de Diferencia en su versión estricta. Según Cohen, la lectura estricta no permite ninguna desigualdad incentivada, esto es, ninguna desigualdad que no sea estrictamente necesaria para compensar, por ejemplo, un trabajo riesgoso, insalubre o excesivamente pesado, o sufragar los costos de entrenamiento y educación. En tales casos, las desigualdades en ingreso serían permitidas pero no constituirían desigualdades como tales; serían compensaciones. Es que, por otra parte, Cohen imagina que la igualdad inicial puede mantenerse mediante una distribución Pareto Superior igualitaria. Los beneficios de la cooperación social pueden distribuirse igualitariamente y superar la asignación inicial sin necesidad de preferir una distribución Pareto no igualitaria. La lectura estricta del Principio de Diferencia, entonces, supone extender a la cláusula distributiva el igualitarismo implícito en la CCL. Si todos deben contribuir con lo mejor de sus talentos, puesto que dichos atributos son parte de un acervo común y moralmente irrelevantes, del mismo modo las desigualdades permitidas son nulas, puesto que no hace falta premiar esfuerzos individuales cuyo origen está, precisamente, en el azar de la lotería natural y de la lotería social. La constitución del *ethos* social congruente con los principios de justicia, según Cohen, puede lograrse mediante la presencia de “pioneros morales”, individuos cuyas motivaciones informadas por principios justos sirven de ejemplo a los demás. Otro camino, que hemos tomado de Amartya Sen, consiste en convertir el Dilema del Prisionero en un Juego de la Certidumbre. Se trata de lograr que los individuos abandonen sus preferencias egoístas y la demanda de incentivos, cuando tengan la certeza de que los demás cooperarán tanto como ellos. Para esto, es preciso un proceso de interacción prolongado y una adecuada orientación cultural en la sociedad en cuestión.

Por último, el Principio de Diferencia sufre una seria limitación respecto de la métrica elegida para medir las ventajas sociales. En su esfuerzo por combatir el bienestarismo utilitario y el énfasis en la métrica subjetiva de la satisfacción, Rawls se apega a una lista de bienes sociales primarios que incluye libertades, ingreso, riqueza y las bases del auto-respeto. La posición de Rawls constituye sin duda un avance, al impugnar la medición *welfarista* del bienestar, pero -como bien ha advertido Amartya Sen- los bienes sociales primarios rawlsianos están asociados a un cierto fetichismo que asigna prioridad a las cosas en sí mismas, antes que a lo que las cosas hacen por las personas y lo que las personas son capaces de hacer con las cosas. No se trata, en definitiva, sólo de igualar el acceso a los bienes, sino de igualar las capacidades básicas, entendidas como un conjunto de funcionamientos (estados y quehaceres) que permitan realizar una vida valiosa. Por otra parte, en la métrica rawlsiana, nada se dice de cómo compensar a los que han sido terriblemente desfavorecidos en la asignación de bienes naturales primarios. Para Rawls, una persona severamente discapacitada estaría en mejores condiciones que otra que no sufre dichos impedimentos sólo por el hecho de tener -por ejemplo- mayor cantidad de bienes sociales primarios; en particular, riqueza e ingresos.

Con todo, el Principio rawlsiano es significativamente superior al Principio Contribución. Según el Principio de Diferencia, los atributos naturales y sociales individuales son parte de un acervo común, por lo cual no autoriza -leído estrictamente- ningún tipo de incentivos por razones factuales, y supone la existencia de un *ethos* social congruente con la justicia de las instituciones. Asimismo, si es fiel a sí mismo, impide abandonar la igualdad inicial y sólo avala una igualdad superior en el reparto de bienes sociales primarios. Si se toma en serio la prescripción rawlsiana del auto-respeto como bien social primario y se interpreta dicho auto-respeto, como quiere Sen, en términos de capacidades básicas, estamos entonces en proximidades del Principio de Necesidades: “*De cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad*”.

Para Sen, las capacidades son una extensión de los bienes primarios y, además, especifican adecuadamente el concepto de necesidades. En otras palabras, el Principio de Necesidades surge de combinar la CCL y una distribución según las necesidades entendidas en términos de capacidades básicas. Así pues, estarían dadas las condiciones para alcanzar la autorrealización individual en sociedad como el más alto de los ideales comunistas. En este punto, la concepción del trabajo resulta relevante. Marx considera que para que el Principio de Necesidades pueda realizarse, el trabajo debe dejar de ser un simple “medio de vida” para convertirse en la “primera necesidad vital”. Esta profunda aserción marxiana está perfectamente asociada a la idea de capacidades básicas y a lo que Rawls denomina “principio aristotélico”, un principio de motivación que reza: “en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas) y ese disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad” (Rawls 2000: 386). Este principio captura con justeza la idea de autorrealización a través del hacer. Pero, como puede advertirse, supone igualdad de circunstancias que, por definición, no existen en el capitalismo ni en la sociedad de propietarios que prefiere Rawls. Si el principio aristotélico es realizable, sólo lo es en la sociedad de los productores asociados, libres de la explotación y la alienación capitalistas. El Principio de Necesidades, en suma -según su cláusula contributiva (CCL)- implica una exigencia de trabajar, pero como el trabajo ha perdido su significación de carga gravosa, es dable pensar que será tanto un deber (racionalmente asumido) cuanto una necesidad para la autorrealización.

La cláusula distributiva, en tanto, no exige una igualdad uniforme en la distribución de bienes, sino una asignación igualitaria para la satisfacción de necesidades tendientes a la autorrealización. “Todos, por igual, serán capaces de satisfacer sus necesidades [pero] los medios de consumo no serán divididos exactamente en partes iguales” (Geras 1990: 260). Es en este sentido, el de la igualdad moral, que el Principio de Necesidades es profundamente igualitario. Al atender las necesidades diversas y razonables (quedan excluidos los gustos caros, los caprichos, y las preferencias externas) se alcanza una igualdad compleja que no niega sino que permite el florecimiento de la individualidad. Va de suyo que este principio comunista niega en absoluto el uso de incentivos materiales, compensa las desventajas naturales y está sujeto a mecanismos democráticos de decisión que alcanzan todos los ámbitos de la vida pública. Las necesidades razonables, democráticamente definidas, ponen límites a las necesidades y así, se alcanza -mediante una planificación participativa- un modelo de saturación. Una vez más, diremos que las condiciones necesarias para la implementación de este principio no entrañan la suposición de una abundancia ilimitada ni una hipersocialización de los individuos (tampoco es posible si se afirma la inverosímil tesis de las necesidades inflexibles y crecientes hasta el infinito que sostuvo la ortodoxia stalinista). En conclusión, los tres principios de justicia así reconstruidos pueden servir como guías de políticas para la construcción y la consolidación del comunismo. Cada principio mejora la distribución precedente y de este modo se respeta el ordenamiento jerárquico estipulado por Marx.

Veamos ahora en qué medida este esquema formal permite una lectura de los principios de justicia el pensamiento guevariano. Lo primero que conviene recalcar es que el marxismo humanista, historicista y revolucionario del Che está fundado en un conjunto de principios a cuya realización se aspira a través de la praxis revolucionaria misma. Guevara no hace concesiones a las formas deterministas y mecanicistas según las cuales el comunismo caería como fruta madura cuando las contradicciones del capitalismo estallasen por sí mismas. Su énfasis en el factor subjetivo, sobriamente situado en las circunstancias históricas concretas, no debe hacernos creer que se inclina hacia una solución voluntarista. Guevara sabe combinar equilibradamente “un espíritu apasionado” con una “mente fría”. Entre los principios que orientan su acción está, precisamente, la justicia, como valor tanto de las instituciones cuanto de los individuos. Y la justicia, claro está, es una virtud de la práctica.

Así, el Che asume enormes responsabilidades en la construcción del socialismo en Cuba, haciéndose cargo -entre otras cosas-, nada menos que del desarrollo industrial de la isla. Desde esta posición tiene la inmejorable oportunidad de poner en práctica sus principios y sus convicciones. Y lo hace con un rigor y una diligencia que ni sus enemigos pueden negar.

En lo que toca a los principios de justicia, hemos presentado evidencia textual suficiente para demostrar que Guevara conoce al dedillo los textos clave del marxismo en los cuales se plantea el problema distributivo. Además, mostramos que las circunstancias de justicia en la Cuba revolucionaria se caracterizan, en correspondencia con los postulados teóricos, por una moderada escasez y un egoísmo limitado. Pese al feroz y criminal bloqueo imperialista, puede decirse que las circunstancias objetivas de justicia nunca fueron tales que hicieran imposible una distribución óptima de los recursos. Respecto del Principio de Contribución, está claro que el Che lo toma como norma distributiva básica para la primera fase del socialismo. Al examinar la composición de clases de la Cuba revolucionaria, observamos que Guevara se encarga, explícitamente, de adoptar el punto de vista exigido por el principio de proporcionalidad: considerar a todos como trabajadores. Y no se trata de un punto de vista abstracto; en los hechos, Guevara busca situar como trabajadores a los campesinos y a los técnicos, éstos últimos colocados en una zona gris entre las patronales y las masas obreras.

La concepción guevariana del trabajo como deber social, como “necesidad moral” permite observar que la CCL, la obligatoriedad de que todos aporten a la creación de riqueza social, está firmemente inscrita en su pensamiento. Del mismo modo, las deducciones previstas en el Principio de Contribución se expresan en el formidable proceso de acumulación que permite -con tropiezos y no pocos sacrificios- poner en funcionamiento la maquinaria industrial, realizar gastos en defensa, y sostener un masivo sistema de educación y salud públicas. En cuanto a la cláusula distributiva, el Che pone un inusitado empeño en lograr que la distribución según la contribución individual sea lo más exacta posible. El diseño de una escala salarial unificada (que respete las conquistas históricas de todos los sectores) tiene como objetivo una determinación escrupulosa del *quantum* laboral entregado por cada trabajador. En este sentido, es de notar que el Che se propone que los diversos niveles salariales reflejen el esfuerzo medio exigido para cumplir con las normas de producción. Sin embargo -y ésta es una especificación que supera la prescripción marxiana- el Che sostiene que “algunos ganarán más, pero nadie ganará menos”. De este modo, mejora significativamente el Principio de Contribución en su versión canónica, puesto que pone límites a las desigualdades permitidas. Estamos en presencia de una optimalidad Pareto no contemplada en la formulación marxiana en tanto las ventajas se permiten siempre y cuando no desmejoren la situación de los que están peor situados.

El Che tiene muy presente que los defectos del Principio de Contribución obedecen a los “rezagos de conciencia”, a la insuficiente riqueza material disponible y a la persistencia de un criterio del derecho burgués que premia los “privilegios naturales”. En este sentido, el Che advierte en varias ocasiones que las “virtudes naturales” no deberían ser utilizadas para exigir recompensas especiales. Al contrario, los más productivos tienen el deber de asistir a sus compañeros e instarlos, con el ejemplo, a emular su productividad. Asimismo, el Che observa agudamente que la lógica que subyace al Principio de Contribución es la misma lógica que impregna al mercado capitalista; bajo la distribución proporcional todo es incentivo material; los afanes individuales están dirigidos sólo a obtener ventajas económicas. Es en este punto, precisamente, donde el Che introduce una de sus más geniales y audaces contribuciones. Al poner en entredicho la primacía de los estímulos materiales, comienza a corregir lo que Marx, desde la teoría, no pudo o no supo resolver. En otras palabras, la distribución conforme a la producción individual puede ser eficaz para el desarrollo de las fuerzas productivas y, por eso, este método de reparto parece “inevitable” en la transición. El Che, en cambio, concibe que este camino

perpetúa las categorías mercantiles y, por ende, conduce inexorablemente de regreso al capitalismo. El Principio de Contribución tiene que ser superado, y Guevara imagina que esto puede lograrse mediante un sistema integral en el cual prevalezcan los estímulos morales. El Principio de Contribución correspondería a lo que, en su concepción general, el Che define como “socialismo económico sin moral comunista” y, desde luego, esto no le interesa ya que constituye un simple método de reparto.

Recordemos que el principio rawlsiano parte de una igualdad inicial y justifica desigualdades en ingresos y riqueza sólo si éstas benefician a los menos aventajados o, por lo menos, no empeoran su situación. Cuando el Che afirma que “algunos ganarán más pero nadie ganará menos”, está afirmando que las ventajas serán permitidas dentro de una lectura “generosa” del Principio de Diferencia. El rawlsianismo del Che -si se nos permite este anacronismo- queda en evidencia en otros rasgos de su pensamiento: la visión de prioridad, la impugnación de las virtudes naturales, el rechazo de los estímulos materiales, y la visión de que la justicia se aplica no sólo a las instituciones, sino también a las actitudes individuales.

Hemos apuntado que el igualitarismo puede ser relacional o prioritarista. En el primer caso, se busca igualar a los individuos independientemente de cuánto reciban. Un igualitario relacional considerará justo un arreglo en el cual todos obtengan menos de lo suficiente, siempre y cuando las partes distribuidas sean iguales. Los prioritaristas, en cambio, se preocupan, fundamentalmente, de mejorar tanto como sea posible la situación de los peor situados, por ejemplo, en la escala de ingresos. El Principio de Diferencia es claramente prioritarista por cuanto las desigualdades permitidas están sujetas al veto de los que están peor. Cuando el Che dice que lo importante es buscar que “todos tengan el mismo nivel”, en referencia la necesidad de igualar la situación de los desempleados, o cuando dice que todos recibirán partes iguales en el racionamiento de bienes de consumo, está adoptando una visión de prioridad a favor de los más necesitados. Su énfasis en corregir las desigualdades existentes entre el campo y la ciudad, o sus desvelos por la situación de los desocupados, también ilustran esta visión prioritarista.

El segundo aspecto rawlsiano del Che consiste en la impugnación de los “privilegios naturales” como factor que pueda influir en los resultados distributivos. Ya dijimos que para él, quien tiene una más alta capacidad productiva tiene un deber de auxiliar a otros e impulsarlos a emular. Del mismo modo, quienes se han visto favorecidos por circunstancias sociales contingentes (por ejemplo: el haber nacido en familias más acomodadas, lo cual les permitió seguir carreras universitarias) no tienen, en principio, derecho alguno a reclamar beneficios extraordinarios. Es precisamente en el tema de los estímulos donde Guevara se acerca notablemente al principio rawlsiano. Interpretado en forma laxa, el Principio de Diferencia permite desigualdades (estímulos materiales) a los más talentosos por razones factuales, esto es, para asegurar que pongan todos sus talentos y fuerzas al servicio del crecimiento de la riqueza social. De este modo, el Principio de Diferencia abandona la lógica que lo llevó a afirmar como preferible una igualdad inicial. Ahora bien, cuando el Che argumenta a favor del Sistema Presupuestario de Financiamiento, no niega la necesidad del estímulo material, pero lo considera un “mal necesario”, un “mal reconocido”, algo “negativo”. Si Guevara tolera el estímulo material que genera desigualdades en el ingreso, es porque entiende que las actitudes de los trabajadores todavía están influidas por el sistema de motivaciones egoístas del capitalismo. Además, necesita asegurarse un rápido desarrollo de la producción. Por eso, porque no lo considera justo, califica el estímulo material como un “mal”. Si lo acepta, lo hace, al igual que en la lectura laxa del Principio rawlsiano, por razones factuales. Al aludir a razones prácticas, queda en evidencia que no son razones normativas las que sostienen la permanencia de los estímulos materiales. Y si son necesarios, lo son sólo en un sentido débil de la “necesidad”. Para precisar, los estímulos materiales no son necesarios en un

sentido denso e independiente de las actitudes de los individuos. Son los más productivos quienes, con una actitud extorsiva, los hacen necesarios. En último análisis, los estímulos morales son los únicos permitidos desde una lectura estricta del Principio de Diferencia.

Con extraordinaria sensibilidad, el Che percibe que de prolongarse la aplicación de los estímulos materiales como palanca impulsora del desarrollo económico, las categorías mercantiles nunca podrán ser superadas por completo y el retorno al capitalismo será inexorable. Por eso, recurre a los estímulos morales. El recurso a los incentivos no-materiales, además, se funda en argumentos perfectamente racionales y no, como quieren algunos, en apelaciones a una moral altruista universal. En primer lugar, el Che considera que el trabajo no alienado es una actividad gratificante en sí misma, de acuerdo con lo que Rawls denomina principio aristotélico. Luego, en el trabajo consciente, creativo y cooperativo está la recompensa misma. Además, Guevara comprueba que en momentos de fervor revolucionario, en particular frente a agresiones imperialistas, la productividad crece sin que deba apelarse a estímulos materiales. Como corolario, deduce que el estímulo moral puede hacer tanto o más que el estímulo material para el desarrollo económico. El problema, claro está, consiste en que el fervor no es un sentimiento duradero. ¿Cómo reemplazar entonces la demanda de estímulos materiales por la de estímulos morales?. La respuesta está en la construcción de la “moral revolucionaria” que distingue al comunismo del socialismo meramente económico. El Che imagina la sociedad convertida en una gigantesca escuela que puede, mediante mecanismos directos e indirectos, producir un cambio en el *ethos* social y encauzar las actitudes individuales hacia posiciones congruentes con una justicia que no se mida sólo por la cantidad de bienes materiales disponibles. Asimismo, el *ethos* igualitario asentado en actitudes y sentimientos coherentes con las normas de justicia social es un mecanismo que, en cierta medida, puede bloquear el retorno del mercado. Hemos traído a colación la machacosa insistencia de los libertarios nozickianos en que la libertad contractual entre adultos es capaz de romper cualquier pauta igualitaria. Esto es cierto si las pautas son sólo institucionales. Mucho más improbable es suponer que una sociedad cuyos miembros afirman y se comportan según ideas igualitarias vaya a tolerar las desigualdades que acarrearía un regreso a la ilusoria libertad de mercado. El camino de los estímulos morales puede ser el más difícil, pero -como bien lo sabe el Che- el capitalismo no puede ser derrotado con sus propios fetiches.

Conviene especificar un poco más los mecanismos mediante los cuales el Che vislumbra la constitución de la moral revolucionaria. En primer lugar, el Che sostiene que los cambios son posibles cuando existe la certeza de la posibilidad del cambio. La conciencia de la necesidad del cambio, por sí sola, no basta. Se requiere una dirección capaz de mostrar que los riesgos que se asumen al cambiar son menores que los beneficios. En este punto, el rol de la dirigencia es fundamental. Y como la verdad es una cuestión práctica, el Che se afana por demostrar, en los hechos, la superioridad del Sistema Presupuestario de Financiamiento frente al Cálculo Económico, ya que ambos sistemas coexisten en la dirección de la economía cubana. La certeza de la posibilidad del cambio nos remite a considerar otro mecanismo fundamental de toda acción colectiva: la transformación del Dilema del Prisionero en un Juego de la Certidumbre. Vimos que, según Sen, la interacción continua de individuos con motivaciones egoístas puede resultar en cooperación si existe coordinación tácita y orientación cultural por parte de la dirigencia. Que cada uno considere racional y conveniente la cooperación por sobre el egoísmo, no es una cuestión de súbita iluminación mística. Es, otra vez, una cuestión fundamentalmente práctica, en la cual entran a jugar las presiones informales y las coerciones directas. Para el Che, la expresión más contundente de esta orientación es la planificación. El Che define al plan como el “modo de ser de la sociedad socialista” y, entre otros rasgos, le reconoce la propiedad de poder “juntar a las personas”. En el marco de un plan, concebido democráticamente, cada quien tiene la certeza de que los demás harán su parte, sin defecionar, y así la coordinación resulta posible. A través del plan y de mecanismos tales como la emulación, el trabajo voluntario, la capacitación, entre otros,

busca constituir un *ethos* informado por hábitos que hagan superflua la demanda de incentivos materiales.

Como puede advertirse, el Che está preocupado por la justicia de las instituciones, de las normas básicas y por la justicia de las actitudes individuales. He aquí otro punto -si bien no estrictamente rawlsiano- derivado de la discusión propuesta por Rawls: el *locus* de la justicia. Para Rawls la justicia es una virtud de las instituciones. Aunque el filósofo de Harvard confía en que sujetos educados en instituciones justas acabarán por coincidir con ellas, supone que esta presunción no es necesaria (aunque sí es deseable) para lograr una sociedad justa. Surge entonces una distinción crucial introducida por Cohen. Una sociedad cuyas instituciones sean justas puede ser sólo accidentalmente justa, mientras que una sociedad en la que normas y actitudes se corresponden, es constitutivamente justa. Rawls tendría que admitir que sus principios de justicia necesitan algo más que instituciones concordantes. Así pues, el problema de las motivaciones subjetivas pasa al centro de la escena. Nada más claro para ilustrar éste y otros problemas afines que el caso del éxodo de técnicos. Que los miembros más productivos y talentosos de una sociedad opten por el éxodo, implica, concretamente, que han dejado de pertenecer a dicha sociedad. Igualmente grave es la actitud de quienes sin optar por el éxodo, amenazan al resto de los individuos con retirar sus talentos si no se los remunera especialmente. Las amenazas pueden conjurarse por medio de la coerción directa, pero ésta no es la solución preferida por el Che. Para que esto no ocurra, se requiere que los más talentosos adopten actitudes coherentes con los principios de justicia inscriptos en las instituciones. Como ha demostrado Cohen, quienes exigen incentivos especiales para desplegar sus talentos no pueden justificar integralmente sus actitudes cuando son puestos en situaciones de *tests* interpersonales. Una cosa es predecir que los talentosos no cooperarán en ausencia de incentivos; y muy otra es verificar cómo un talentoso justifica ante alguien menos dotado, que se negará a contribuir a menos que se le pague lo que exige. Esta última justificación es insostenible en términos normativos, si se tiene en cuenta que los talentos son producto de la lotería natural y/o social y por ende moralmente irrelevantes para la distribución de cargas y ventajas sociales.

El Che adopta, frente a los técnicos, una política mixta. Por un lado, los protege por razones prácticas: cualquier técnico es mejor que ningún técnico en momentos en que urge poner en funcionamiento la industria. Esta es una solución de compromiso, totalmente racional por parte de quien sufre la extorsión. Por otro, instruye a los directores de empresas y administradores de fábricas para que orienten ideológicamente a los viejos técnicos a fin de que adhieran a los principios revolucionarios o, por lo menos, no boicoteen la producción. La solución óptima, con todo, consiste en la formación de cuadros técnicos surgidos de la propia clase trabajadora, desprovistos ya de las taras ideológicas de los viejos técnicos. Lo que está en juego, en última instancia, es la construcción de un *ethos* social que haga posible la afirmación del comunismo. Que Guevara ponga todo su esfuerzo en estos mecanismos educativos no es parte de un proyecto de ingeniería social. El comunismo, piensa Guevara, es inviable sin una “moral revolucionaria”. En sus intervenciones en el Gran Debate, el Che despliega su ingenio para demostrar cómo la persistencia del interés material conspira contra la posibilidad misma del comunismo. No es cierto, como creen los defensores del Cálculo Económico, que la abundancia material traerá aparejado un cambio de conciencia. Esto, asevera el Che, es una visión mecánica e insostenible. Además, si la construcción del comunismo se limitara a la creación de riqueza, sería racional destinar el dinero que se gasta en incentivos a la compra de maquinaria más productiva. Lo cierto es que desde su concepción general que repudia el socialismo económico sin moral comunista, el Che aboga por la creación de un *ethos* que haga posible el comunismo en toda su dimensión y, por lo tanto, torne aplicable el principio de justicia comunista por excelencia, el Principio de Necesidades.

Dijimos que una sociedad ordenada según el Principio de Necesidades es realizable si se presupone una abundancia suficiente (aunque no ilimitada) y una concepción de las necesidades humanas entendidas como capacidades básicas. La predicción de una abundancia sin límites hace que la justicia sea superflua; una visión de las necesidades humanas siempre crecientes hace que la justicia y el comunismo sean imposibles. Una tesis fuerte del stalinismo fue, precisamente, la existencia de necesidades humanas ilimitadas. No hace falta mucha agudeza para comprender que esta premisa no sólo es equivocada, sino que en la práctica busca justificar cualquier mecanismo productivista, incluso los aberrantes proyectos colectivizadores e industriales del stalinismo. Más aún, las necesidades ilimitadas se traducen en una lógica perversa que perpetúa la escasez y, por ende, la demanda de estímulos materiales. Si no hay límite a las necesidades, no hay forma de que las fuerzas productivas puedan satisfacerlas. Y así, “se generalizaría la *escasez* y, por lo tanto, junto con la *pobreza* comenzaría de nuevo la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior” (Marx&Engels 1973b: 30). Es cierto que el desarrollo de las fuerzas productivas es una “premisa práctica absolutamente necesaria” del comunismo. Ahora bien, la principal fuerza productiva es la clase trabajadora misma y no sólo un conjunto de instrumentos y objetos de trabajo. De allí que cuando el Che define al comunismo como una combinación de producción y conciencia, alude tanto a los instrumentos cuanto a los sujetos que producen. El Hombre Nuevo epitomiza esta concepción. El Hombre nuevo produce para sus necesidades y sus necesidades se ajustan a una “moral revolucionaria” ajena, en absoluto, al individualismo de la “sociedad de lobos”. En perfecta sintonía con la teoría marxiana de las necesidades, entre las cuales se destaca el trabajo como “necesidad vital”, el Hombre Nuevo -rico en necesidades- hace posible la distribución comunista. Con hombres nuevos puede lograrse ese modelo de saturación según el cual las necesidades limitan las necesidades. La determinación de las necesidades que efectivamente deben ser satisfechas están sujetas a procedimientos decisorios democráticos que se trasladan, necesariamente, a un plan. Es cierto que el Che no alcanza a concretar totalmente, en la práctica, sus ideas de planificación democrática, pero su pensamiento político está inconfundiblemente enderezado a tal fin. En suma, una abundancia material suficiente y un *ethos* social cuyos hábitos estén orientados a una vida de autorrealización (en la que no caben los gustos caros ni los caprichos, sino las necesidades razonables democráticamente determinadas) hacen posible la distribución según las necesidades. No se trata de repartir en partes iguales la riqueza social sino de atender a las necesidades diversas de los individuos, para que puedan llevar adelante un plan racional de vida. Es cuestión de alcanzar una igualdad compleja que asegure a la vez el bienestar básico y la agencia de autorrealización y, a la postre -como quería Marx- llegar a “una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos”. Hasta aquí, el resumen integrado de nuestro largo argumento. La indulgencia de los lectores nos permitirá introducir algunas reflexiones adicionales.

El neoliberalismo ha cultivado con perversa obstinación un profundo desprecio por la justicia. Friedrich Hayek, uno de sus más reputados ideólogos, desestima cualquier pretensión de introducir la noción de justicia social para evaluar un estado de cosas. Según este economista, la justicia es una categoría sólo aplicable a las acciones individuales; las estructuras sociales mismas o los estados resultantes de las estructuras y las acciones individuales (o colectivas) son inmunes a la crítica en nombre de la justicia (cf. Boron 200b: 155). Por fortuna, desde lo más granado de la tradición liberal ha brotado una categórica refutación a las tesis de Hayek. La obra de Rawls ha puesto otra vez, en el centro de la reflexión filosófico-política el problema de la justicia como virtud. La justicia no es, como pensaba Hayek, un espejismo; es, en cambio, una dimensión ineludible de la vida en sociedad. La comparación con que Rawls inaugura *Teoría de la Justicia* es, a todas luces magnífica. “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls 2000: 17). Si una teoría es errónea, debe ser corregida o abandonada; si las instituciones sociales son injustas, deben ser reformadas o abolidas. El solo hecho de haber recuperado la idea de justicia para el pensamiento político contemporáneo le ha significado a Rawls un merecido lugar entre

los más prominentes filósofos de nuestro tiempo. Y no es poco. El marxismo también se ha visto favorecido por este renacimiento del pensamiento normativo. Durante mucho tiempo, a causa de la persistente influencia del determinismo quietista de la II Internacional, del anti-humanismo althusseriano, y de las varias formas del post-marxismo y el post-modernismo, la crítica social quedó disuelta en un mar de microscópicos fragmentos de lo que alguna vez fue la totalidad de las grandes narrativas. Con la irrupción del desafío rawlsiano, muchos marxistas se vieron obligados a revisar los fundamentos normativos de su tradición. Y así, se preguntaron lo que, para muchos, era obvio, y para otros, no tanto: si Marx había condenado al capitalismo por sus injusticias y si, en definitiva, el comunismo había sido concebido como una sociedad justa o más allá de la justicia. No volveremos aquí sobre nuestros argumentos iniciales, favorables a una visión de un Marx crítico de las injusticias capitalistas y fuertemente normativo respecto de la organización de la sociedad de los productores asociados. Nos interesa señalar que el Che Guevara no duda en asumir una concepción claramente normativa del marxismo y que intenta ponerla en práctica desde su posición de dirigente de la Revolución Cubana. El Che, sin ambigüedades, condena las injusticias capitalistas, las combate con inigualable bravura, y se empeña en la construcción de una sociedad justa.

En los últimos años, las recurrentes crisis del capitalismo han ido disipando los vahos embriagadores de las promesas de crecimiento y derrame. Más de la mitad de la población mundial es pobre; también es pobre más de la mitad de los argentinos. Cada vez son menos los que se resignan a creer que esto es producto de indomables fuerzas naturales. Millones de voces se alzan y condenan las barbaries del imperialismo. Entre estas voces resuena con fuerza la voz del Che. Es que a diferencia del socialismo edulcorado o transmutado en soporte de la Tercera Vía, el humanismo revolucionario de Guevara sigue señalando un horizonte deseable, posible y realizable. La mejor filosofía política siempre ha buscado imaginar una buena sociedad que, por lejana que parezca, es a la vez una guía para la acción y una poderosa herramienta crítica del presente. Para el Che, como vimos, no hay sociedad nueva sin hombres nuevos, y viceversa. En el pensamiento del Che se expresa una profunda concepción de lo justo, inspirada en lo mejor de la tradición marxista y elaborada en las singulares circunstancias de la Revolución Cubana.

Fernando Martínez Heredia, hablando del “regreso” del Che -a treinta años de su asesinato- se preguntaba y respondía: “¿Cómo se consumará ese regreso? ¿Para qué será? [...] Terminó el tiempo del olvido; hay que replantear los viejos problemas y plantear bien los problemas nuevos [...] El Che ha regresado cuando la protesta social apenas comienza y busca sus nuevas formas expresivas, cuando las formas políticas de rebeldía ensayan y se descalabran -por lo general en el silencio de la institucionalidad- o son jóvenes en unos lugares, y ni siquiera se insinúan en otros. El Che, como de costumbre, llega temprano a sus citas” (Martínez Heredia 1997: 17). El Che ha regresado. Dijimos en nuestra Introducción que, a no dudarlo, habría estado a la cabeza de los luchadores de Seattle, Praga, Génova. Y no sólo para pelear sino para “replantear los viejos problemas y plantear bien los problemas nuevos”. Allí estaría el Che para recordarles a los globalifóbicos que ellos no inventaron el internacionalismo, para recalcarles que la multitud es una entelequia que oculta la centralidad de la clase trabajadora, para denunciar las políticas cómplices de las burocracias sindicales, para decirles a los trabajadores del denominado Primer Mundo, que sus intereses y su suerte están atados a los intereses y la suerte de los trabajadores del Tercer Mundo. Allí estaría el Che para conjurar las tentaciones reformistas, para impugnar las fantasmagorías de un capitalismo humanizado, para señalar, una y otra vez, que la única respuesta a la barbarie es la revolución socialista. Es que el viejo problema de la justicia sigue siendo un problema nuevo. El viejo problema de reforma o revolución sigue siendo un problema nuevo.

En los últimos meses hemos asistido a un nuevo diluvio editorial sobre el Che. Las grandes empresas productoras de *best sellers* playeros compran relatos que prometen ser reveladores. Los autores favorecidos por la industria son aquellos que se acercan al Che con indisimulado morbo o con liviandad de *video clip*. Estos escritores quieren averiguar si al morir el Che pronunció alguna frase célebre aún no registrada en las crónicas, quieren saber cómo hacía para combinar sus invocaciones al odio y sus dichos sobre el amor, se interesan por la ridícula tesis que pretende conectar la rebeldía con el asma. Del pensamiento político del Che, ni una palabra. Nada de esto debería extrañarnos. Se trata de la trillada técnica de “ocultar mostrando”. Al mismo tiempo, y en una pretendida revisión crítica de los años '70 en la Argentina, algunos autores -que no nombro por puro capricho- le endilgan al Che la autoría de profecías que habrían obnubilado y llevado a la muerte a miles de jóvenes militantes revolucionarios. Esto es absurdo, un insulto a la inteligencia y a la memoria de quienes fueron masacrados por las aún impunes dictaduras latinoamericanas. Otros, quizá más sutiles, nos invitan a mirar hacia Cuba para que “comprendamos” que el proyecto del Che ha fracasado estrepitosamente. Ensordecedores gimoteos y muecas de espanto inundan los medios de comunicación porque la Revolución Cubana fusila a unos agentes del imperialismo. Sesudas argumentaciones intentan demostrar que Cuba está regresando al capitalismo. Esto es otra muestra de una nada inocente estupidez. Nadie dice que Cuba sea el paraíso, ¿pero alguien puede decirnos dónde está el paraíso capitalista? Lo triste es que muy pocos se toman la molestia de leer una y otra vez al Che. ¿Será que no califica como teórico marxista? ¿O será que es demasiado revulsivo incluso para muchos autodenominados marxistas? Por fortuna, los pocos que estudian al Che están produciendo trabajos exquisitos, algunos de los cuales hemos mencionado y citado extensamente en esta tesis. Quizá no lleguen a ser los libros que “mejor se venden” pero, con seguridad, serán los que “mejor se leen”.

Con todas sus limitaciones, esta tesis ha sido concebida desde un profundo respeto y una creciente admiración hacia el pensamiento guevariano. Quizá no hayamos agregado gran cosa a lo que muchos pensadores serios han dicho sobre el Che. Pero, al menos, esperamos haber logrado una aceptable, novedosa -y tal vez polémica- aproximación a su pensamiento. Nos daríamos por satisfechos con haber contribuido a reafirmar que el Che es tan marxista como el que más, y que su acendrada visión de la sociedad futura tiene como componente clave una densa concepción de la justicia. Esta concepción de la justicia es a la vez ortodoxa y antidogmática. Desde la praxis revolucionaria, el Che comprende que la justicia marxiana no es suficiente para resolver los problemas prácticos y de principios que lo acosan día a día como dirigente de la revolución cubana. Su magnífica intuición y su no menos poderosa mente analítica lo llevan a entrever que los principios de justicia marxianos necesitan ser perfeccionados. Así, el Che pone todo su vigor intelectual y político en la concepción de un proyecto basado en un cambio simultáneo de las condiciones materiales y la psicología moral de los individuos. Su enorme discusión a favor de los estímulos morales, su defensa del Hombre Nuevo como condición (para) y resultado de una sociedad justa lo muestran como un precursor de los debates que han cobrado vigencia en los últimos años en torno del problema de la justicia.