

TEORÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA

Cicero Araujo y Javier Amadeo
[compiladores]

Aníbal Quijano
Rubem Barboza Filho
Javier Amadeo
Gonzalo Rojas
Ambrosio Velasco Gómez
Maria Fernanda Lombardi Fernandes
Luis Felipe Miguel
Jessé Souza
Alejandra Ciriza
Rafael Duarte Villa
Fernando Lizárraga
Enrique Dussel
Luiz Werneck Vianna
Guillermo Hoyos Vásquez

Ediciones
Luxemburg

Buenos Aires, Argentina

Teoría política latinoamericana

1ª Edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, marzo de 2010

© 2010 Ediciones Luxemburg

© 2010 Cicero Araujo

© 2010 Javier Amadeo

Ediciones Luxemburg

Tandil 3564 Dpto. E, C1407HHF Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

edicionesluxemburg@yahoo.com.ar

www.edicionesluxemburg.blogspot.com

Teléfonos: (54 11) 4611 6811 / 4304 2703

Edición: Ivana Brighenti y Mariana Enghel

Traducción de los artículos de Rubem Barboza Filho, María Fernanda Lombardi

Fernandes, Luis Felipe Miguel, Jessé Souza, Rafael Duarte Villa y

Luiz Werneck Vianna: Mariana Gainza

Diseño editorial: Santángelo Diseño

Impresión: Imprenta de Las Madres

Distribución

Badaraco Distribuidor

Entre Ríos 1055 local 36, C1080ABE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

badaracodistribuidor@hotmail.com

www.badaracolibros.com.ar

Teléfono: (54 11) 4304 2703

ISBN 978-987-1709-00-7

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Impreso en Argentina

Sumario

Introducción	9
Parte I	
La condición periférica en el pensamiento político	
Capítulo 1	
Aníbal Quijano	
Don Quijote y los molinos de viento en América Latina	17
Capítulo 2	
Rubem Barboza Filho	
Lenguaje barroco y origen americano	43
Capítulo 3	
Javier Amadeo y Gonzalo Rojas	
Elementos para una teoría política latinoamericana	65
Parte II	
Tradición republicana y teoría democrática en América Latina	
Capítulo 4	
Ambrosio Velasco Gómez	
Relevancia del republicanismo novohispano	91
Capítulo 5	
Maria Fernanda Lombardi Fernandes	
La construcción de la república en Brasil	109
Capítulo 6	
Luis Felipe Miguel	
Democracia, representación y comunidad	129

Parte III

Sociedad civil, Estado y cuestiones de justicia

Capítulo 7

Jessé Souza

¿Adiós a las clases? Navegando contra la corriente y reconstruyendo la noción de “ralea estructural” en la periferia del capitalismo

153

Capítulo 8

Alejandra Ciriza

Cuerpo y política. Sobre “ciudadanías globales” y “sujetos nómades”

165

Capítulo 9

Rafael Duarte Villa

Una crítica a las teorías celebratorias de la sociedad civil internacional

189

Capítulo 10

Fernando Lizárraga

Marxismo, justicia y la mirada del Che

199

Parte IV

En busca del fundamento ontológico de lo político

Capítulo 11

Enrique Dussel

La *voluntad* como fundamento. La *potentia* y la *potestas*

223

Capítulo 12

Luiz Werneck Vianna

Americanismo y derecho: una discusión sobre la autocomposición de lo social

255

Capítulo 13

Guillermo Hoyos Vásquez

Ethos mundial y sociedad post-secular en perspectiva kantiana

283

Capítulo 10

Marxismo, justicia y la mirada del Che

Fernando Lizárraga*

Se nos ha invitado a reflexionar sobre la justicia y la desigualdad en el mundo contemporáneo. Sería ocioso detenerse a presentar un detallado inventario de las calamidades que plagan el mundo en la actual fase del imperialismo norteamericano. Sobran pruebas de que el nuevo orden imperial ha exacerbado las desigualdades dentro de los Estados y entre los Estados. La tercermundialización del primer mundo es apenas una tendencia creciente que se añade a las ya centenarias e injustas asimetrías entre el norte y el sur. Pero no menos alarmante es el hecho de que no son pocos lo que piensan que es imposible hallar las políticas correctas para reparar estas calamidades. ¡Si hasta Naciones Unidas se ha fijado el módico y algo culposo objetivo de reducir la pobreza extrema a la mitad para el año 2015! Tal meta, lejos de ser un dato alentador, revela simplemente que en los planes de los dueños del mundo los pobres seguirán siendo mayoría y que sólo se aspira a mantenerlos con vida, como parte del fabuloso ejército industrial de reserva global. Hoy, resulta cada vez más evidente que la justicia y la igualdad no pueden ser alcanzadas en el capitalismo; cualquier cosa que se presente en su nombre debe ser puesta inmediatamente bajo sospecha. Por eso, la justicia y la igualdad –junto con otros valores de la tradición de izquierda, y de la tradición marxista en particular– deben hallar una articulación teórica más precisa y convertirse en herramientas al servicio de un movimiento emancipatorio a escala global. Sin embargo, aunque podamos suponer que la izquierda es capaz de identificar y especificar los principios de la sociedad deseable, esto no implica que tenga la misma capacidad para hallar los mecanismos

* Profesor en Historia por la Universidad Nacional del Litoral (UNL), Santa Fe, Argentina; magíster en Filosofía Política por la Universidad de York, Reino Unido; doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura, CLACSO-Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina.

institucionales congruentes con tales ideales. Por lo tanto, es preciso, al mismo tiempo, volver a los principios fundantes del socialismo y avanzar en la proyección de los modelos de organización social que los tornen viables. Desde América Latina puede y debe realizarse una contribución decisiva. En este sentido, considero que el pensamiento y la *praxis* revolucionaria de Ernesto Che Guevara proporcionan algunas de las claves para abordar los desafíos contemporáneos. No es mera coincidencia que el Che haya concebido su proyecto para el presente siglo. “El hombre del siglo XXI es el que debemos crear, aunque todavía es una aspiración subjetiva y no sistematizada”, escribía Guevara en 1965 (Guevara, 1985: Tomo VIII, 267).

Es interesante notar que incluso los intelectuales que nada tienen en común con el pensamiento socialista, como Ronald Dworkin, han admitido que, en el actual estado de cosas, la igualdad parece ser un ideal político en vías de extinción. Más aún, para este autor –uno de los más refinados teóricos del liberalismo igualitario contemporáneo– ninguna sociedad puede ser considerada justa si no adopta los mecanismos necesarios para lograr la igual consideración hacia los ciudadanos. La igualdad, para Dworkin, es la “virtud soberana” (Dworkin, 2000: 1). La potencial extinción del ideal de igualdad también ha sido advertida por miembros de la tradición marxista. Desde hace varios años, G.A. Cohen viene clamando por un retorno a los principios básicos de la justicia socialista, entre los cuales identifica las ideas de igualdad y comunidad. Es cierto, alega Cohen, que la izquierda no ha conseguido especificar las políticas más idóneas para generar instituciones y prácticas igualitarias, pero semejante incapacidad no debería ser tomada como una razón para abandonar dichos principios (Cohen, 2001a). Quizás, sugiere Cohen, haya que seguir el ejemplo de los padres del neoliberalismo, quienes no trepidaron en remar contra la corriente hasta lograr que sus ideas se convirtieran en el sentido común de nuestros tiempos. Ellos se hicieron fuertes a partir de la reafirmación de sus principios, no a partir de su negación. Este autor tampoco considera razonable el argumento de que la búsqueda de justicia e igualdad debe ser abandonada en presencia de una persistente escasez de recursos a escala planetaria. Al contrario, en tal caso –alega Cohen– la igualdad debe ser exigida aún con mayor vehemencia (Cohen, 1995: 10).

Hace unos años, en el marco del debate suscitado por la teoría rawlsiana, según la cual la justicia es la “primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 2000: 17), Amartya Sen se atrevió a poner el dedo en la llaga. “¿Igualdad de qué?” se preguntó el economista-filósofo bengalí, para luego proponer su interesante tesis de la igualdad de capacidades básicas (Sen, 1998). El caso de Sen es uno de los muy contados ejemplos de un teórico que es tomado más o menos en serio por los diseñadores de políticas. Sin embargo, lo habitual –como lo

ha demostrado Cohen respecto de la apostasía histórica del laborismo inglés– es que los gobernantes, especialmente quienes han sido ganados por el pragmatismo posibilista de la Tercera Vía, aborden el problema de la injusticia y la desigualdad con una ligereza alarmante (Cohen, 2001b). En la actualidad, la mayoría de los programas políticos pseudo-igualitarios –muchos de los cuales dicen pertenecer a la tradición de izquierda– parten de la premisa de que, en el mejor de los mundos, las desigualdades seguirán siendo inevitables (Cohen, 2001b: 163-168). Ya no se trataría de lograr la igualdad, sino de administrar razonablemente las desigualdades. Así, la igualdad, estrella polar de la izquierda, para usar una feliz metáfora de Norberto Bobbio, se oculta tras el horizonte y es reemplazada por una constelación de construcciones vagas e impracticables como la igualdad formal de oportunidades, o la igualdad socialdemócrata que se conforma con el intento de mitigar las contingencias sociales. Así, con excepción de los teóricos y militantes inscriptos inequívocamente en la tradición marxista, parece que ya nadie se propone atacar la desigualdad fundamental, aquella que importa, es decir, la desigualdad de clase, la cual exige la abolición revolucionaria del capitalismo. Por ende, en este artículo parto de la premisa de que una auténtica justicia igualitaria no puede ser lograda mientras exista el capitalismo.

De todos modos, hay elementos que permiten afirmar que el ocaso de la justicia, la igualdad y los demás valores emancipatorios es más ilusorio que real. Que los políticos tradicionales suelen omitirlos o tergiversarlos en sus discursos y programas no debería preocuparnos demasiado, porque paralelamente a estos simulacros igualitaristas existe una vasta producción académica que, en los últimos años, ha procurado especificar las nociones de justicia e igualdad. Si bien este campo teórico ha sido dominado por pensadores igualitarios liberales, sus refinados aportes han sido recogidos por intelectuales y activistas inscriptos en la tradición marxista, quienes se dedicaron a revisar los fundamentos normativos del materialismo histórico, logrando muy sofisticados desarrollos, aún no agotados. Asimismo, no es menos importante el hecho de que los propios movimientos sociales, que han cobrado fuerza desde Seattle 1999, hayan incluido a la justicia y la igualdad entre sus valores fundamentales. Desde luego que no hay acuerdo sobre qué se entiende por justicia y por igualdad pero, al menos, el debate está planteado. Es que, como señala Alex Callinicos, la igualdad es una parte estructural de la modernidad y viene asociada a las luchas de los pueblos desde las grandes revoluciones burguesas de los siglos xvii y xviii hasta nuestros días (Callinicos, 2000: 87). La moda posmoderna y las falsificaciones socialdemócratas no han logrado extinguir el impulso revolucionario de los valores inherentes al proyecto aún inconcluso de la modernidad. En este contexto, la teoría

de justicia igualitaria marxiana sigue siendo una fuente de orientación ineludible para afirmar dichos principios y articular las políticas capaces de realizarlos.

Por muy buenos que sean los argumentos en contrario, es posible sostener –con más y mejor evidencia aún– que en la obra de Marx hay una teoría de la justicia (Geras, 1990; 1992). Se trata de un dispositivo que permite, a la vez, realizar la crítica del capitalismo como sistema inherentemente injusto y postular las líneas generales de la buena sociedad que sólo es asequible en el comunismo. Los principios de justicia marxianos, inequívocamente explicitados en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), están ordenados jerárquicamente y corresponden a las fases inferior y superior del comunismo, es decir, al socialismo y al comunismo. Dichos principios han sido denominados como Principio de Contribución y Principio de Necesidades. El primero puede ser formulado del siguiente modo: “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”. Por su parte, el Principio de Necesidades, principio de justicia comunista por excelencia, propuesto inicialmente por Luis Blanc y retomado por Marx, postula: “De cada quien según sus habilidades, a cada quien según sus necesidades”. Trasladar estos principios a la práctica representa un desafío enorme. Con buenas razones, G.A Cohen ha dicho que el socialismo ha tenido graves problemas para crear mecanismos institucionales congruentes con los principios marxianos. Es decir, el socialismo adolece de un déficit en el diseño de las políticas capaces de materializar los principios que estructuran la sociedad comunista.

Sin embargo, no hay que ir muy lejos en el tiempo y el espacio para hallar una experiencia concreta en la cual se intentó, seriamente, poner en acción los principios de justicia comunista. La Revolución Cubana en general y, en particular, las iniciativas impulsadas por Ernesto Che Guevara a partir de dos dispositivos clave, el Sistema Presupuestario de Financiamiento y la Tesis del Hombre Nuevo, pueden ofrecernos elementos muy valiosos para avanzar en la especificación y aplicación de los principios socialistas. Desde luego, no se trata de emprender una revisión arqueológica del ideario guevariano, sino de releer con ojos contemporáneos los magníficos desarrollos teóricos y prácticos logrados por Guevara y otros actores de la Revolución Cubana. Se trata de pensar y tener en claro cuáles deberían ser los modos de construcción del socialismo, si es que se quiere, efectivamente, alcanzar el ideal igualitario de la tradición que arranca en los utopistas, se perfecciona con Marx y Engels, y tiene un hito insoslayable en Guevara. Adolfo Sánchez Vázquez lo ha dicho con su acostumbrada contundencia: “El Che es inconcebible sin el socialismo. Pero a su vez, el socialismo de

Marx y Lenin es inconcebible sin el Che” (Sánchez Vázquez, 1987: 147). Regresar al Che supone, en buena medida, retomar el denominado Gran Debate Económico cubano de los años sesenta, el horno donde comenzó a forjarse el Hombre Nuevo.

Aunque suene exagerado, podría decirse que el Gran Debate cubano y, especialmente, las intervenciones del Che anticiparon en buena medida muchos de los temas que hoy son parte de la agenda de los teóricos igualitarios. El Gran Debate fue, en esencia, una controversia sobre la justicia y la igualdad, y merece ser visto desde esta perspectiva. Pero no fue sólo un debate de principios; fue un debate sobre cómo poner en práctica dichos principios. No es casual entonces que el Gran Debate esté siendo revisitado en los últimos años. Francisco Fernández Buey ha dicho que se trató de “la última discusión seria sobre economía [política] del siglo xx; lo demás, lo que ha venido después, han sido discusiones sobre diferentes formas de la crematística” (Fernández Buey, 2001: 16). En aquella acalorada y fraternal polémica de los años 1963 y 1964 se confrontaron dos caminos sobre la construcción del socialismo: la vía soviética (el Cálculo Económico) y la vía cubana, propuesta por Guevara (el Sistema Presupuestario de Financiamiento). La vía soviética ha sido refutada dramáticamente por la historia misma; el proyecto guevariano quedó trunco en la práctica, lo cual constituye una buena razón para explorarlo nuevamente. De todos los asuntos que se discutieron en el Gran Debate, me interesa centrarme en el problema de los estímulos materiales y morales. Para ello, revisaré algunos antecedentes de esta discusión, para luego examinar la respuesta que vislumbró el Che.

Abordar la cuestión de los estímulos necesarios para que la cooperación social sea posible significa poner en discusión aspectos estructurantes de nuestras convicciones morales. Según Dworkin, la trama profunda de la moralidad está configurada en torno del par azar-elección (Dworkin, 2000: 443-444). Luego, si algo caracteriza definitivamente a la justicia socialista es el rechazo a la influencia del azar en los esquemas de distribución de las cargas y los beneficios sociales. Hay varias preguntas que derivan de este planteo: ¿en qué medida y por qué razones debería recompensarse a los individuos por el uso de capacidades que les han sido asignadas en la lotería natural? ¿Deben estas recompensas ser materiales o morales? ¿No es acaso una recompensa en sí misma el disfrute de talentos inmerecidos? ¿Cómo compatibilizar instituciones justas y motivaciones individuales egoístas? Estas cuestiones son antiquísimas, pero las respuestas han variado a través del tiempo. Algunas de ellas fueron bien conocidas por el Che y, seguramente, incidieron decisivamente en su pensamiento.

Antecedentes utópicos

Se ha dicho que la controversia sobre los estímulos morales y materiales fue importada a Cuba desde la Unión Soviética. Esta es una apreciación, si se quiere, simplista, por cuanto este es un problema que atraviesa buena parte del pensamiento ético-político. Se puede incluso ir muy lejos hasta llegar a Aristóteles para hallar la justificación de la virtud por la virtud misma, es decir, el rechazo de la búsqueda de ventajas indebidas (*pleonexia*). Ahora bien, el problema de los incentivos está inextricablemente unido a los orígenes mismos de la tradición utópica. No sabemos con certeza si el Che leyó a Tomás Moro, aunque sí sabemos, por medio de testigos confiables, que dedicó buena parte de su tiempo a la lectura de las obras de Fourier (Kohan, 2003: 203). Es dable suponer que, de haber leído la obra de Moro, el Che no habría dejado de advertir uno de los pasajes donde se discute el problema de los incentivos: el diálogo entre Rafael y Moro, en los primeros tramos de *Utopía*. Como se recordará, cuando Rafael procura explicar por qué se niega a ponerse al servicio de un rey, realiza una enfática defensa de la abolición de la propiedad privada. Dice el viajero: “estoy completamente persuadido de que no puede hacerse ninguna distribución equitativa y justa de las cosas y de que aquella perfecta plenitud no existirá nunca entre los hombres a menos que esta propiedad sea proscriba y prohibida” (Moro, 1984: 112-114). Moro, el personaje de ficción, ensaya entonces una sugestiva objeción según la cual una sociedad basada en la propiedad colectiva es inviable en ausencia de incentivos materiales individuales.

Me parece que los hombres nunca vivirán en la abundancia allí donde las cosas son comunes, pues ¿cómo puede haber abundancia de bienes o de cualquier cosa donde cada hombre retrae su mano del trabajo? A este el estímulo de sus propias ganancias no le impulsa a trabajar, sino que la esperanza que tiene en el trabajo de otros hombres le convierte en un holgazán. Entonces, cuando estén atormentados por la pobreza y sin embargo ningún hombre pueda defender para sí con ninguna ley ni derecho aquello que ha obtenido mediante la labor de sus propias manos, ¿no habrá por necesidad continuas sediciones y matanzas? Especialmente si falta la autoridad y el respeto a los magistrados, el lugar que pueda haber para hombres entre los cuales no existe ninguna diferencia es algo que no puedo imaginar (Moro, 1984: 114-115).

La objeción de Moro es simple y contundente. En una sociedad donde todo se posee en común, los individuos motivados por su egoísmo hallan muy racional el sentarse a esperar que otros trabajen por ellos, y esto conduce a la miseria, las sediciones y las matanzas. En ausencia

de incentivos materiales, esto es, de la posibilidad cierta de gozar de los frutos del esfuerzo propio, es conveniente no cooperar. El que trabaja se expone a ser esquilado por los demás, ya que no existen instituciones que garanticen una justa distribución de las riquezas. Desde luego, el comunismo que Moro ni siquiera puede imaginar es un comunismo primitivo. No asoman aquí ni los principios distributivos ni la idea de un dispositivo institucional que los haga factibles. Pero la fuerza de su objeción atraviesa los siglos y anticipa un serio problema para la acción colectiva: si se toman como dadas las preferencias egoístas y la ausencia de mecanismos distributivos, el comunismo deviene imposible. Como veremos, consciente de estos problemas, el Che se encargó, a un mismo tiempo, de promover una subjetividad y un entramado institucional congruentes con los principios de justicia comunistas.

A finales del siglo XIX otra obra utópica volvió a tratar con bastante detalle el problema de los incentivos. Se trata de la novela *El año 2000. Una visión retrospectiva*, escrita por el norteamericano Edward Bellamy en 1888. El libro fue enormemente popular y alcanzó un nivel de ventas poco habitual. John Dewey, junto con otros intelectuales, consideró que, de todos los libros publicados en Estados Unidos desde 1885, este fue el segundo libro más influyente, después de *El capital*, de Karl Marx. El impacto de la novela de Bellamy en el pensamiento guevariano fue directo. Según refiere Orlando Borrego, el Che la leyó en 1962 y tanto fue su entusiasmo que se encargó de recomendarla a todos sus colaboradores (Kohan, 2003: 201-203). El dato no es menor: hacia 1962 el Che estaba distanciándose de la Vulgata soviética y se encaminaba hacia una ruptura radical con los postulados estalinistas. En la sociedad imaginada por Bellamy, Guevara hallaba cosas muy parecidas a las que él pretendía hacer en Cuba. “¡Léete esto! ¡Fíjate qué interesante! ¡Cómo coincide con lo que planteamos nosotros!” le decía el Che a Borrego (Kohan, 2003: 202).

El argumento de la obra de Bellamy es sencillo. En el año 1887, un rico joven burgués de Boston, Julian West, entra en un estado hipnótico y se despierta en el Boston del año 2000. Estados Unidos se ha convertido –por obra de un proceso evolutivo, no revolucionario– en un Estado socialista donde la riqueza se distribuye en función de las necesidades. West es acogido en la casa del Dr. Leete, quien le va revelando las características de la nueva sociedad norteamericana. En uno de los pasajes iniciales, el joven venido del siglo XIX quiere saber cómo, en ausencia de mercado y estando prohibidas las transacciones comerciales entre individuos, puede distribuirse con justicia el producto social. Concretamente, con base en qué criterio se hace la distribución. West interroga: “¿con qué título reclama el individuo su parte del presupuesto social? ¿Cuál es la base de la repartición?”. El Dr. Leete le responde:

Su título [...] es el hecho de ser hombre, y tal es también la base de su reclamación [...] Es muy cierto [que el producto de un hombre puede ser superior al de su camarada]; pero el producto obtenido no tiene nada que ver con la cuestión, que no es más que una cuestión de mérito. *El mérito es una cantidad moral; la producción es una cantidad material. ¡Singular lógica la que pretendiera resolver un problema moral con arreglo a un patrón material!* No hay que tener en cuenta más que la cantidad del esfuerzo, no la del resultado. Todos lo que hacen lo que pueden tienen el mismo mérito. Las capacidades individuales, por brillantes que sean, no sirven más que para fijar la medida de los deberes individuales. Un hombre especialmente dotado, que no hace todo lo que puede hacer, tiene menos mérito que un hombre inferior como capacidad, pero que da su máximo esfuerzo [...] *Actualmente nos parece muy natural que un hombre que puede producir dos veces más que otro, con el mismo esfuerzo, en lugar de ser recompensado debería ser castigado si no lo hiciera [...] partiendo del principio de que la capacidad determina la misión* (Bellamy, 2000: 93-94; énfasis propio).

Como se ve, el pensador norteamericano traza una línea entre la esfera de lo moral (el mérito) y la esfera de lo material (las recompensas, los incentivos). Tomás Moro, el personaje, no podía concebir una sociedad sin propiedad privada y sin recompensas al esfuerzo. El Dr. Leete no puede comprender la lógica que procura resolver un problema moral mediante resortes materiales. Las capacidades, según Leete, sólo fijan la medida de los deberes. Esta separación es crucial para comprender el alcance de la justicia comunista expresada en el Principio de Necesidades. En tal sentido, Cohen apunta que, según este principio, “lo que se obtiene no está en función de lo que se aporta, [porque] la aportación y la retribución son dos asuntos independientes”. Por ende, “el ideal del lema socialista originario representa un rechazo pleno a la lógica del mercado” (Cohen, 2001b: 163). Y, más aún, no puede concebirse el socialismo si no se rechaza del modo más categórico posible la influencia de las circunstancias contingentes y moralmente irrelevantes. La fortuna de las circunstancias “es moralmente (aunque no económicamente) ininteligible como motivo para una mayor recompensa. Y mientras que la recompensa a la productividad debida al mayor talento inherente es –en efecto, desde cierto punto de vista ético– moralmente comprensible, es, no obstante, una idea *profundamente antisocialista* [...], ya que el mayor talento es en sí mismo una circunstancia afortunada que no requiere recompensa adicional” (Cohen, 2001b: 165; énfasis propio). Los talentos y las capacidades debidas a la lotería natural no pueden tener ninguna influencia distributiva; al contrario, imponen

deberes. Como veremos a continuación, el pensamiento y la obra del Che demuestran que fue plenamente consecuente con lo mejor de la tradición humanista y marxista.

El proyecto guevariano

Antes de abordar el proyecto guevariano en particular, conviene realizar algunas precisiones. Es necesario señalar que el Principio de Contribución es propuesto por Marx sólo como una norma de transición, adecuada a la fase inferior del socialismo, pero de ningún modo como un principio de justicia plenamente comunista. Es que este principio tiene fallas fundamentales. Se trata de una norma apenas formalmente igualitaria, ya que su punto de partida consiste en considerar a los individuos únicamente como trabajadores. Como cada quien recibe una parte proporcional a su contribución laboral (menos las deducciones hechas para satisfacer necesidades económicas y sociales comunes), el resultado distributivo dista de ser igualitario. Por ende, si bien este principio tiene la ventaja de evitar el parasitismo capitalista, en tanto impide que alguien se beneficie sin trabajar, es defectuoso porque permite desigualdades en el ingreso por razones moralmente irrelevantes. Es decir, la distribución final de los bienes de consumo depende de factores contingentes, como lo son la capacidad para esforzarse o el vigor físico, factores que Marx describió, acertadamente, como “privilegios naturales” (Marx, 1973: 425). Así, quienes han recibido mayores talentos en la azarosa lotería natural obtienen a la postre mayores ingresos, independientemente de sus necesidades.

Ahora bien, Marx pensaba que estos defectos eran inevitables, porque en la primera fase del comunismo no habría una suficiente abundancia, y porque las motivaciones individuales aún estarían signadas por los patrones propios de la sociedad capitalista. Por lo tanto, era de esperar que los trabajadores se empeñasen en obtener mayores ventajas a partir del uso de sus talentos inmerecidos. La cooperación social dependería, pues, del uso de incentivos materiales bajo la forma de retribuciones proporcionales a la contribución individual. Así, hay en los escritos de Marx una condena moral al usufructo de los “privilegios naturales”, pero al mismo tiempo hay una admisión pragmática de que no puede prescindirse inmediatamente de las motivaciones egoístas de los individuos. Esta duplicidad presente en la obra de Marx también se advierte en uno de los dispositivos más influyentes y polémicos de los últimos tiempos: el Principio de Diferencia postulado por John Rawls. Este autor, al igual que Marx, condena explícitamente la influencia de los factores contingentes en la distribución de beneficios y cargas sociales. Sostiene:

El Principio de Diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos [...] Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad (Rawls 2000: 104; énfasis propio).

Sin embargo, la impugnación rawlsiana de los efectos distributivos de los factores contingentes es ambigua. G.A. Cohen ha identificado dos lecturas posibles del Principio de Diferencia en lo que respecta a la admisibilidad de los incentivos. Por un lado, la lectura laxa impugna, como cuestión de principio, el uso de los talentos inmerecidos como base de reclamación de mayores incentivos; pero luego lo permite por razones factuales, esto es, porque, de no permitirse ventajas a los más dotados, estos se negarán a seguir contribuyendo. Por otro lado, la lectura estricta supone que no hay razón para recompensar las ventajas inmerecidas y, por lo tanto, repudia la desigualdad basada en incentivos. Si los más talentosos y productivos se niegan a cooperar especulando estratégicamente con sus mayores capacidades, se convierten en chantajistas y, en consecuencia, se colocan a sí mismos por fuera de la comunidad (Cohen, 1992). Como veremos a continuación, estos problemas también estuvieron presentes en la discusión sobre los incentivos morales y materiales en la Cuba revolucionaria. Y fue el Che quien contribuyó en mayor medida a encontrar una respuesta ajustada a los principios socialistas.

La mayor parte de la literatura sobre el pensamiento guevariano enfatiza, con buenas razones, la importancia que el Che atribuyó al problema de los estímulos. Por momentos, parecería que este es el núcleo de su concepción de la justicia. Pero el Che se ocupó de precisar esta cuestión. En una reunión con sus colaboradores del Ministerio de Industrias afirmó: “El estímulo moral no es en sí el centro de toda la cuestión, ni mucho menos. El estímulo moral es la forma [...] predominante que tiene que adoptar el estímulo en esta etapa de construcción del socialismo, pero [...] tampoco la forma única” (Guevara, 1966: 435-436). Sin embargo, aunque los mecanismos de incentivación no constituyeran el centro del sistema de dirección económica propiciado por Guevara, sí representaban una diferencia específica respecto del sistema rival: el Cálculo Económico, propugnado por los partidarios del modelo soviético. En su artículo “Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento” (Guevara, 1985: Tomo VIII), el Che sostenía: “Nuestro interés es hacer la comparación con el llamado cálculo económico; de

este sistema hacemos énfasis en el aspecto de la autogestión financiera, por ser una característica fundamental de diferenciación, y *en la actitud frente al estímulo material*, pues sobre esta base se establece aquella” (Guevara, 1985: Tomo VIII, 1; énfasis propio). Y añadía:

No negamos la necesidad objetiva del estímulo material, sí somos renuentes a su uso como palanca impulsora fundamental. Consideramos que, en economía, este tipo de palanca adquiere rápidamente categoría *per se* y luego impone su propia fuerza en las relaciones entre los hombres. No hay que olvidarse que viene del capitalismo y está destinada a morir en el socialismo (Guevara, 1985: Tomo VIII, 14).

Para el Che, el uso de los incentivos materiales, esto es, las recompensas al ejercicio de atributos moralmente arbitrarios, constituye una “necesidad objetiva” o factual, pero está lejos de ser algo normativamente justo. Es preciso insistir en este punto para desmontar cualquier impugnación de voluntarismo hacia Guevara: una y otra vez, en discursos públicos, en sus escritos y en las reuniones bimestrales en el Ministerio de Industrias, el Che reconocía la “necesidad” de los estímulos materiales. Pero se trata aquí de una necesidad en un sentido “débil”, puesto que son las actitudes de los propios sujetos las que hacen que estos estímulos sean necesarios. Desde el punto de vista normativo, el Che sostiene que los estímulos materiales son algo “negativo”, un “mal reconocido”, un “mal necesario”. Un mal, normativamente, no puede nunca ser necesario. Se trata de una *necesariedad* factual, en línea con la interpretación laxa del principio rawlsiano y con la visión pragmática de Marx. Los estímulos materiales, en definitiva, se conceden para evitar una “huelga de los talentosos”.

El Che tenía en mente los principios de justicia marxianos cuando abordaba problemas de justicia distributiva. Esto puede observarse en sus reiteradas alusiones a los mismos en sus escritos y discursos, y en la importancia que le atribuyó a la *Crítica del Programa de Gotha* en algunos de sus artículos más importantes. A su manera, el Che elaboró una concepción general sobre la construcción del socialismo que bien puede tomarse como una concepción de la justicia comunista. En 1963, decía:

El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria pero al mismo tiempo luchamos contra la alienación. Uno de los objetivos fundamentales del marxismo es hacer desaparecer el interés, el factor “interés individual” y provecho, de las “motivaciones psicológicas”. Marx se preocupaba tanto de los hechos económicos como de su traducción en la mente. El llamaba a eso un “hecho de conciencia”. Si el comunismo descuida los hechos de conciencia puede ser un

método de repartición, pero deja de ser una moral revolucionaria
(Guevara citado en Tablada Pérez, 1987: 45; énfasis propio).

Interpretada a la luz de los principios de justicia marxianos, en esta concepción general se observa, por un lado, el rechazo normativo del Principio de Contribución y, por otro, la defensa de un esquema distributivo basado en la superación de las motivaciones egoístas. Nada dice el Che sobre el Principio de Necesidades, pero no es antojadizo presumir que el mismo se encuentra inscripto en la “moral revolucionaria” que postula como sinónimo de comunismo. La impugnación normativa del Principio de Contribución es bastante clara. El Che advirtió en numerosas ocasiones la enorme influencia de la mentalidad capitalista en el esquema de motivaciones individuales. De allí su insistencia en remarcar cuán fuertemente pesaban sobre el desarrollo de la sociedad las “taras” heredadas del sistema anterior, entre ellas, el egoísmo universal que impulsa la búsqueda de mayores beneficios individuales. Al señalar la necesidad de combatir el “interés individual” y las “motivaciones psicológicas” propias del capitalismo, el Che no hacía sino repudiar categóricamente la distribución basada en la persecución de los beneficios individuales. El “socialismo económico sin moral comunista” no era otro que el que resultaba de la aplicación estricta del Principio de Contribución, el cual, como vimos, permite la influencia distributiva de los “privilegios naturales”. Debe notarse que el Che dice que este socialismo económico *no le interesa*, lo cual no significa que, en los hechos, este tipo de esquema distributivo pueda ser evitado. Si se permite la incidencia de dichos factores contingentes, ello ocurre por razones prácticas y no porque el esquema resultante sea considerado justo. Es que, fiel a la concepción marxista y humanista, el Che pensaba que los “privilegios naturales” no debían conceder ventajas, sino fijar la medida de los deberes. En este sentido, en 1961, durante una conferencia en el Ministerio de Industrias, el Che afirmaba:

Esta es la tarea de todos, y todos tenemos que ponernos a pensar en la manera mejor de cumplir el plan. Y cuando haya, en un centro de trabajo, por ejemplo, un grupo de hombres, o algún obrero, *que sobresalga enormemente de los demás por algunas virtudes naturales*, que pueda cumplir su plan en menos tiempo, cumplir las metas diarias, las metas mensuales, ese hombre, *si es un buen revolucionario, debe ir al banco de al lado, a la máquina de al lado, al grupo de al lado, y dar sus consejos para que todo el mundo progrese en la misma forma. Es decir, el plan también, como una característica de la época socialista, junta a las personas*. Nadie es responsable solamente de su tarea. Como en un ejército, la tarea de cada uno es muy importante, pero si no hay una tarea conjunta y pareja, *no puede tener ningún resultado la heroicidad*

de un hombre o el trabajo desmedido de un obrero en un solo lugar.
 Como se mide es con el trabajo conjunto (Guevara, 1985: Tomo V,
 182; énfasis propio).

Este párrafo contiene al menos tres elementos fundamentales. En primer lugar, una explícita indicación de que las “virtudes naturales” no pueden ser tenidas como fuente de ventajas individuales. Al contrario, los más dotados tienen que poner al servicio de los demás tales talentos excepcionales. Segundo, esta actitud del “buen revolucionario” es frustrante si se realiza en soledad. En otras palabras, el altruismo universal, separado de un esquema de reciprocidad, no puede prosperar. Tercero: hay una herramienta concreta para asegurar la cooperación social: el plan. En definitiva, se requieren a un mismo tiempo actitudes solidarias y esquemas institucionales concretos que canalicen dichas actitudes.

Por lo expuesto, es claro que para que los estímulos morales prevalezcan se requiere, entre otras cosas, la existencia de actitudes y sentimientos que conformen un auténtico *ethos* revolucionario encarnado en una comunidad justificatoria ante la cual los estímulos materiales exigidos por los más talentosos deban y puedan ser rechazados. Esta es la tesis fuerte de G.A. Cohen contra la lectura laxa de la justicia rawlsiana. Pero un tal *ethos*, asentado sobre el principio de comunidad y una noción de igualdad voluntaria, no resulta de un cambio repentino en la psicología moral de los individuos, sino de mecanismos decisorios muy concretos y racionales. En este sentido, el cambio en las motivaciones psicológicas, según el Che, debía ser consecuencia de un proceso educativo a gran escala, de una toma de conciencia generada a partir de convertir a la revolución en una “gigantesca escuela” (Guevara, 1985: Tomo VIII, 258). El *ethos* revolucionario se constituía en la práctica revolucionaria misma. No era un acto de súbita iluminación. En el lenguaje de la teoría de los juegos, consistía ni más ni menos que en convertir el Dilema del Prisionero en un *assurance game*, es decir, en transformar los ordenamientos de preferencias dictados por el egoísmo universal en un ordenamiento basado en la solidaridad (Sen, 2001; Elster, 1984: 46).

En un artículo publicado a finales de los setenta, Allen Buchanan sostenía que el “interés de clase” es la única motivación revolucionaria que aparece explícitamente en los textos marxianos. Según este autor, ni la coerción, ni la apelación a los principios morales, ni los beneficios organizativos que se obtienen en la práctica revolucionaria misma constituyen motivos suficientes para que la clase trabajadora llegue a concertar su acción revolucionaria. Considerando la revolución como un “bien público” y desde una variante del famoso Dilema del Prisionero, Buchanan concluía que, al evaluar las posibilidades abiertas a los individuos, la “racionalidad” recomendaba la inacción.

Incluso si la revolución es para el mayor interés de los proletarios, e incluso si cada miembro del proletariado se da cuenta de que esto es así, en la medida en que sus miembros actúen racionalmente, esta clase *no* alcanzará una acción revolucionaria concertada. [...] El punto no es que la inacción es *compatible* con la racionalidad. La racionalidad *requiere* inacción (Buchanan, 1980: 268-271).

En consecuencia, tomados como individuos, los trabajadores siempre preferirían no participar en los esfuerzos revolucionarios, puesto que la estrategia dominante a nivel individual sería la del *free rider*. Sin embargo, Buchanan reconocía que la apelación a los principios morales era un camino mucho más promisorio para resolver el problema de la acción colectiva. En este sentido, si es cierto que en la obra de Marx no hay –al menos explícitamente– una apelación a principios morales como motivadores revolucionarios, el Che ha realizado una enorme contribución ya que, precisamente, al argumentar a favor de los estímulos morales y buscar dispositivos concretos para su instrumentación, no hizo sino completar lo que había quedado sólo como un esbozo en los textos marxianos.

El Che enfatizó, una y otra vez, que la acción colectiva dependía en buena medida de la existencia de dos dimensiones en las denominadas circunstancias subjetivas: la *conciencia de la necesidad del cambio* y la *certeza de la posibilidad del cambio*. La conciencia de que el cambio era necesario venía dictada por las propias circunstancias históricas; la certeza sólo podía generarse en la práctica misma, “catalizada” por la vanguardia revolucionaria y posibilitada por un plan que –como vimos anteriormente– “junta a las personas”. El plan y el *ethos* solidario son instrumentos que niegan el capitalismo al negar el mercado. El plan ofrece no sólo las directrices de conducción económica, sino que representa –en tanto es concebido democráticamente– la cláusula de certeza necesaria para que la solidaridad sea posible. El plan, en definitiva, resuelve en buena medida los problemas de la acción colectiva al brindar certeza de reciprocidad a las actitudes solidarias. Otro tanto ocurre con el *ethos* comunitario. Según Cohen, esta combinación de reglas formales y *ethos* hace que, en definitiva, el problema de la justicia y la igualdad, por razones de “certidumbre” (*assurance*), sea “necesariamente un proyecto social” (Cohen, 2000: 176). La insistencia del Che en el rol de la vanguardia como catalizadora de las prácticas sociales debe ser interpretada desde este punto de vista. El *ethos* (el Hombre Nuevo) y el plan (el Sistema Presupuestario de Financiamiento) son los elementos que confieren la certeza para que el cambio social sea percibido como “posible” y no sólo como “necesario”.

Pero, además, para que los principios morales puedan traducirse en acción colectiva, esto es, para que el ordenamiento de preferencias

egoístas sea sustituido por un ordenamiento fundado en la solidaridad, es preciso partir de una concepción del sujeto muy distinta a la que predomina en los artilugios teóricos de la economía clásica. El Che no era un iluso; conocía perfectamente las limitaciones impuestas por siglos de mentalidad capitalista. Sin embargo, se negaba a creer que el egoísmo universal fuese una barrera infranqueable. Lo decía con asombrosa consistencia:

Si la pequeña burguesía que es chata, falta de audacia por definición, puede acelerarse y puede ir sacando una serie de sus mejores hombres para ir ganando posiciones y avanzar ideológicamente, ¿por qué razón nosotros vamos a aceptar fatalistamente el hecho de que la clase obrera esté condenada por alguna razón histórica a avanzar con menos velocidad? Sinceramente me niego a reconocer eso (Guevara, 1966: 148).

La teoría económica convencional ha montado todos sus dispositivos en torno del individuo egoísta. G.A. Cohen ha dicho, con cierta amargura, que la humanidad ha sabido muy bien administrar el egoísmo y los vicios privados para sostener y desarrollar un ordenamiento social congruente con estos bajos instintos: el capitalismo. Lo que no ha logrado aún es diseñar una sociedad en torno de valores y actitudes solidarias (Cohen, 2001a: 78-79). En tiempos del Gran Debate, mientras los soviéticos se aferraban a una visión convencional del individuo y sostenían un sistema de dirección económica que promovía, estimulaba y administraba las actitudes individualistas (el Cálculo Económico), el Che pensaba que los estímulos materiales no podían ser convertidos en la “palanca impulsora” de la economía. Al negarse a reconocer la imposibilidad de que la clase trabajadora experimentara el salto de conciencia necesario para sostener instituciones justas, el Che repudiaba los fundamentos mismos de la economía basada en el *homo economicus*.

Diversos experimentos de laboratorio e investigaciones empíricas, tal como señalan Samuel Bowles y Herbert Gintis (2001), han demostrado que el famoso *homo economicus*, en realidad, es menos universal de lo que se supone. En general, las estrategias individuales mantienen un notable sustrato de solidaridad y reciprocidad. Se ha verificado que los individuos son usualmente proclives a algún tipo de colaboración, sin que esto implique un altruismo universal. Concretamente, las experiencias señaladas demuestran que los sujetos están dispuestos a colaborar y a castigar implacablemente las estrategias no cooperativas. Uno de estos experimentos, realizado por Oppenheimer y Frolich, probó que “el principio distributivo más exitoso fue el que garantizaba a cada individuo un sustrato mínimo de ganancias independientemente de su productividad individual” (Bowles y Gintis, 2001: 183). En consecuencia, no es cierto que los individuos

siempre se comportan de forma autointeresada; al contrario, puestos a escoger principios distributivos en condiciones “de laboratorio”, su racionalidad les exige asegurarse un mínimo de ingreso para satisfacer sus necesidades y rechazar la distribución conforme a la contribución laboral. Podría conjeturarse, entonces, que las convicciones morales más profundas, incluso en tiempos capitalistas, dan preeminencia a los esquemas cooperativos y repudian la influencia de los factores arbitrarios; en suma, rechazan el Principio de Contribución. El origen de estas actitudes solidarias y recíprocas no está claro. Los autores mencionados suponen que se debe a una estrategia adaptativa específica, propia de cientos de miles de años de evolución, que ni siquiera el capitalismo ha logrado borrar. Esta es una muy mala noticia para Friedrich Hayek, para quien el capitalismo había logrado superar la solidaridad propia de la horda. La densa antropología de Hayek se hace añicos ante la evidencia empírica. Y esta misma evidencia viene a reafirmar que el Che no estaba equivocado al negar la universalidad del egoísmo como principio estructurante de las instituciones socialistas. Su proyecto del Hombre Nuevo no era una bella utopía, sino que residía sobre una correcta percepción de las motivaciones profundas de los individuos.

El Hombre Nuevo

En una de sus conversaciones con sus colaboradores en el Ministerio de Industrias, el Che se enorgulleció de haber logrado en Cuba un sistema coherente con los principios socialistas.

Y nosotros, preocupados ya no solamente por el socialismo [...], establecemos, creo que 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).

Mucho se ha escrito sobre el humanismo guevariano, sustentado en una lectura creativa de la tradición marxista y de la tradición revolucionaria latinoamericana. Ahora bien, al insistir en la centralidad del hombre en la revolución, Guevara estaba poniendo en discusión el *locus* de la justicia. En los últimos años, ha prevalecido en la filosofía política –especialmente en las corrientes de prosapia rawlsiana– una visión según la cual el objeto de la justicia no es otro que la denominada “estructura básica de la sociedad”. Sin duda, esto significó –como dicen Alex Callinicos y Brian Barry– un gran avance para la tradición liberal (Callinicos, 2000: 17). Sin embargo, si bien es posible concebir una sociedad cuyas instituciones sean justas, esta será apenas “accidentalmente” justa si, al mismo tiempo, no se logran actitudes consecuentes

con dichas instituciones. Si las actitudes de los individuos son contrarias a los principios que sustentan las instituciones, el sistema no es estable. Lo deseable, entonces, es una sociedad “constitutivamente justa”, con instituciones justas e individuos suficientemente motivados para sostenerlas (Cohen, 2000: 131-132). Es desde esta perspectiva que deben observarse y evaluarse los principales desarrollos teóricos y prácticos de Guevara: el Sistema Presupuestario de Financiamiento y el Hombre Nuevo. El primero constituye un entramado institucional de dirección económica, compuesto por múltiples subsistemas; es un sistema congruente con la concepción general guevariana y con los principios de justicia marxianos. El segundo es un proyecto destinado a modelar sujetos cuyas motivaciones sean congruentes con tales principios e instituciones justas (Tablada Pérez, 1987: 31). Ambos se combinan para lograr que el comunismo, tomado como meta deseable, posible y factible, sea una auténtica “moral revolucionaria”, tal como lo indica la concepción general.

El Che, al igual que Marx, siempre descargó su crítica al capitalismo desde una fina visión de la sociedad futura, articulada en torno del Principio de Necesidades, el cual torna posible la autorrealización individual en comunidad. Los defensores del Cálculo Económico, imbuidos de la ortodoxia estalinista, pensaban que la acumulación de riquezas generaría mecánicamente una conciencia socialista. De algún modo, suponían que el comunismo sería una sociedad que –en virtud de la abundancia plena– estaría situada más allá de la justicia. Pero si la productividad generara conciencia revolucionaria, ironizaba Guevara, el capitalismo daría lugar, automáticamente, al comunismo. Al abandonar los principios humanistas del marxismo y al concederles a los mecanismos de mercado un rol preponderante en la economía, los soviéticos y sus adláteres estaban, según el Che, obturando el tránsito hacia el comunismo o, peor aún, emprendiendo un camino de regreso al capitalismo. La NEP [Nueva Política Económica], concebida originalmente como un retroceso meramente táctico, se había convertido en la estrategia de la dirección económica y social del bloque liderado por Moscú. Desde La Habana, el Che clamaba por un camino diferente. Estaba dispuesto a sostener en la teoría y en la práctica que, en un marco de planificación centralizada, los estímulos morales eran económica y socialmente más eficientes que los estímulos materiales. La moral revolucionaria propuesta por Guevara era una condición necesaria para transitar hacia el comunismo. Las predicciones del Che sobre el derrotero de la Unión Soviética han sido corroboradas por la historia misma. Y su enfático repudio a la utilización de herramientas del mercado puede servir, hoy en día, para impugnar como inviables los proyectos que alientan la utilización de mecanismos de mercado en el socialismo. Al respecto, el Che sostenía:

“el estímulo moral con la autogestión financiera [estímulo material] sí que no camina ni dos pasos, se enreda en sus propias patas y se cae de cabeza” (Guevara, 1966: 447). Hacia finales de 1964, tras un breve viaje a la Unión Soviética, Guevara era aún más contundente: “En la autogestión lo que hay es una valoración del hombre por lo que rinde, que eso el capitalismo lo hace perfectamente. [S]i nosotros tenemos aquí defectos [estos] no se corrige[n] por el método de darle un peso más a aquel que dé esto o un peso más a aquel que dé aquello, de ninguna manera” (Guevara, 1966: 565-566). Sus observaciones eran coherentes con lo que había sostenido meses antes, en su carta a José Medero Mestre:

Tras la ruptura de la sociedad anterior se ha pretendido establecer la sociedad nueva como un híbrido; al hombre lobo, la sociedad de lobos, se lo reemplaza con otro género que no tiene su impulso desesperado de robar a los semejantes, ya que la explotación del hombre por el hombre ha desaparecido, pero sí impulsos de las mismas cualidades (aunque cuantitativamente inferiores), debido a que la palanca del interés material se constituye en el árbitro del bienestar individual y de la pequeña colectividad (fábricas, por ejemplo) y en esta relación veo la raíz del mal. Vencer al capitalismo con sus propios fetiches a los que se les quitó su cualidad mágica más eficaz, el lucro, me luce una empresa difícil (Guevara, 1985: Tomo IX, 384).

Se observa aquí, una vez más, su profundo rechazo normativo hacia los estímulos materiales para la construcción del socialismo. En línea con la crítica marxiana al Principio de Contribución o, lo que es lo mismo, en línea con el repudio al “socialismo económico sin moral comunista”, Guevara sostenía que no hay diferencia cualitativa entre el capitalismo y un socialismo fundado en la persecución del interés material. En consecuencia, para alcanzar el comunismo, junto con una economía planificada, era preciso construir una nueva subjetividad. De allí, el proyecto del Hombre Nuevo.

Una y otra vez habrá que insistir en el carácter no-acabado de este proyecto. El Hombre Nuevo guevariano no es un santo, no es un altruista universal; es, en todo caso, el hombre rico en necesidades del que hablara el Marx de los *Manuscritos*. Al poner las necesidades humanas en el centro de su concepción del comunismo, Guevara no hacía sino desafiar, una vez más, la ortodoxia estalinista y su perversa tesis de las necesidades infinitas. El Che nunca perdía de vista el ideal distributivo comunista, esto es, el Principio de Necesidades. Pero este principio, habitualmente, era asociado a dos extremos ilusorios: la hiperabundancia y la hipersocialización. La visión productivista de los soviéticos enfatizaba la primera variante: las necesidades humanas,

siendo infinitas, podrían ser satisfechas recién cuando las fuerzas productivas fuesen lo suficientemente poderosas como para lograrlo. Este absurdo planteo fue categóricamente refutado por Ernest Mandel en el curso del Gran Debate. Si las necesidades humanas crecen hasta el infinito, el comunismo deviene imposible, aseguraba el economista y dirigente de la IV Internacional (Mandel, 2003: 267). La visión de la hipersocialización, sostenida por algunos soviéticos como E.B. Pashukanis, tampoco parecía recomendable, en tanto podía leerse como una abrogación de la individualidad. El Che, en cambio, no partía de la premisa de una abundancia sin límites, ni aceptaba la anulación de la individualidad en la comunidad. Su artículo “El socialismo y el hombre en Cuba” (Guevara, 1985: Tomo VIII) está dirigido, precisamente, a refutar la tesis de la hipersocialización.

El Hombre Nuevo era, entonces, una respuesta creativa frente al horizonte de moderada escasez y moderada generosidad, para tomar la descripción clásica de las denominadas circunstancias de justicia. De allí que el Che dijera:

Para construir el comunismo, *simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo*. De allí que sea tan importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Ese instrumento debe ser de índole moral fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social (Guevara, 1985: Tomo VIII, 259).

La tesis del Hombre Nuevo no supone superabundancia material ni, por supuesto, una hipersocialización asfixiante y negadora de la individualidad. En este sentido, el Hombre Nuevo es aquel que está dispuesto a sostener instituciones justas y que, a la vez, está preparado para limitar sus necesidades en torno de criterios democráticamente establecidos como razonables. Así, concebido como arquetipo, como modelo para armar, es la pieza maestra para hacer factible la justicia comunista expresada en el Principio de Necesidades, principio que se afirma sobre una idea de igualdad compleja, en tanto atiende la diversidad de necesidades humanas y repudia los factores que son producto de la lotería natural y social. El Hombre Nuevo corresponde a ese hombre pleno que, en el marco de una suficiente abundancia material y de instituciones congruentes con los principios de justicia socialistas, hace posible el comunismo.

Así, sin colapsar en un utopismo ingenuo, el Che recurría a lo que hoy se conoce como “imaginación utópica”. Al respecto, Callinicos afirma que, pese a que una alternativa de no-mercado parece muy lejana al sentido común de nuestros días, “para cambiar este estado de cosas se requiere, entre otros elementos, un renacimiento de la imaginación utópica, esto es, nuestra capacidad de anticipar, al menos en borrador,

una forma eficiente y democrática de coordinación económica de no-mercado” (Callinicos, 2000: 133). Más aún, al analizar diversas propuestas alternativas a la economía de mercado, advierte que las actuales discusiones en el seno del movimiento anticapitalista inexorablemente transitan un camino que va “desde la teoría normativa a las especulaciones utópicas”. Por lo tanto, “sin importar cuán inteligible haya sido la negativa de Marx a considerar alternativas detalladas al capitalismo en el contexto del socialismo del siglo XIX, esta postura no es más defendible el día de hoy tras el colapso del estalinismo y de cara a una hegemonía neoliberal” (Callinicos, 2003). Puesto que la filosofía política y el marxismo en particular tienen mucho para ofrecer a las luchas emancipatorias, no es menor el lugar que debe concedérsele a la dimensión utópica inscrita en estas tradiciones. En este sentido, el proyecto guevariano representa un aporte fundamental para alcanzar ese otro mundo que es mejor y que es posible.

Bibliografía

- Bellamy, Edward 2000 (1888) *El año 2000. Una visión retrospectiva* (Barcelona: Ediciones ABRAXAS).
- Bowles, S. y Gintis, H. 2001 “¿Ha pasado de moda la igualdad? El *Homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas” en Gargarella, R. y Ovejero, F. (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona/Buenos Aires/México DF: Paidós).
- Buchanan, Allen 1980 (1979) “Revolutionary motivation and rationality” en Cohen, M. et al. (comps.) *Marx, justice and history* (Princeton: Princeton University Press).
- Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).
- Callinicos, Alex 2003 “Igualdad y capitalismo”, Curso Anual de Formación a Distancia del Campus Virtual de CLACSO “Teoría marxista: problemas y perspectivas”, Clase 9b, Formato digital.
- Cohen, G.A. 1992 “Incentives, inequality, and community” en Peterson G. (comp.) *The Tanner lectures on human values* (Utah: University of Utah Press) Vol. 13.
- Cohen, G.A. 1995 *Self-ownership, freedom, and equality* (Cambridge/París: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l’Homme).
- Cohen, G.A. 2000 *If you’re an egalitarian, how come you’re so rich?* (Cambridge/Londres: Harvard University Press).
- Cohen, G.A. 2001a “¿Por qué no el socialismo?” en Gargarella, R. y Ovejero, F. (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona/Buenos Aires/México DF: Paidós).
- Cohen, G.A. 2001b “Vuelta a los principios socialistas” en Gargarella, R. y Ovejero, F. (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona/Buenos Aires/México DF: Paidós).

- Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign virtue. The theory and practice of equality* (Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Press).
- Elster, Jon 1984 (1982) "Marxismo, funcionalismo y teoría de los juegos. Alegato a favor del individualismo metodológico" en *Zona Abierta*, N° 33, octubre-diciembre.
- Fernández Buey, Francisco 2001 "Prólogo" en Monereo, M. *Con su propia cabeza. El socialismo en la obra y vida del Che* (Madrid: El Viejo Topo).
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona/Buenos Aires/México DF: Paidós).
- Geras, Norman 1990 (1985) "The controversy about Marx and justice" en Callinicos, A. (ed.) *Marxist theory* (Oxford: Oxford University Press).
- Geras, Norman 1992 "Bringing Marx to justice: an addendum and rejoinder" en *New Left Review*, N° 195, septiembre-octubre.
- Guevara, Ernesto 1966 *El Che en la Revolución Cubana* (La Habana: Ministerio del Azúcar) Tomo VI.
- Guevara, Ernesto 1985 *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomos I a IX.
- Guevara, Ernesto 2003 *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne/Nueva York/La Habana: Ocean Press).
- Kohan, Néstor 2003 *Ernesto Che Guevara. Otro mundo es posible* (Buenos Aires: La Rosa Blindada/Nuestra América).
- Mandel, Ernest 2003 (1964) "Las categorías mercantiles en el período de transición" en Guevara, Ernesto *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne/Nueva York/La Habana: Ocean Press). [Originalmente en *Nuestra Industria Económica*, junio de 1964].
- Marx, K. 1973 (1875) *Crítica del Programa de Gotha* en Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 5.
- Marx, K. 1999 (1844) *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza Editorial).
- Moro, Tomás 1984 (1516) *Utopía* (Barcelona: Ediciones Orbis/Hyspamérica).
- Rawls, John 2000 (1971) *Teoría de la justicia* (México DF/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1987 (1967) "El socialismo y el Che" en *Che* (La Habana: Casa de las Américas).
- Sen, A.K. 1998 (1980) "Equality of what?" en Goodin, R. y Pettit, P. (eds.) *Contemporary political philosophy. An anthology* (Oxford: Blackwell).
- Sen, A.K. 2001 *La desigualdad económica. Edición ampliada con un anexo fundamental de James E. Foster y Amartya Sen* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Tablada Pérez, Carlos 1987 *Ernesto Che Guevara. Hombre y sociedad. El pensamiento económico del Che* (Buenos Aires: Antarca).