

La guerra inconclusa

Raúl Prada Alcoreza

1. La Huella Nómada

Ñancahuazú es un río, pero también simboliza el principio del recorrido de una guerrilla, en la que murió el “Che”. El diario del “Che” es un itinerario de un recorrido nómada, un recorrido que persigue envolver y recrear un territorio, inventarlo en la medida que avanzan los pasos de fatigados guerrilleros. El recorrido cruza ríos, montes, serranías, poblados diseminados y perdidos en el mapa, atraviesa intersticios entre puestos militares, escapa a la vigilancia, escoge el lugar del enfrentamiento emboscando al perseguidor, alargando el texto de una guerra que adquiere el perfil diferido de dispersos choques. La guerrilla escribe su historia en la mediada que avanza su recorrido, hace presente un territorio y actualiza a una nación olvidada en el mundo; la hace presente, haciendo presente a sus personajes, sobre todo a los olvidados de siempre, que de otra manera hubiesen seguido siendo los perfiles tristes, imperceptibles de viajeros, de asistentes médicos o, en todo caso, los *prójimos* nombrados por recónditas capillas, herencia endeble de las antiguas misiones. La guerrilla actualiza un territorio y, al hacerlo, recorre hacia atrás el tiempo, remonta la historia a sus procedencias; pide cuentas, pero, a la vez deja sus muertos, como para instaurar una memoria: *por aquí pasé y dejé mi sangre bañando tu terroso cuerpo, o tu mojada silueta serpenteante, o tu roca dura, o tu arbolado clima, o tu pueblerina escuela.*

La guerrilla es una escritura, en este caso, mas bien es un diario; una constante evaluación de los acontecimientos, no sólo militares, sino también los de otros,

los relativos a los hechos cotidianos, a las comunicaciones del grupo, a experiencias individuales, a los avances en la formación y desempeño, a los contactos con la población, aunque escasa, apareciendo de cuerpo presente. Guerrillera escritura la de la escritura guerrilla, moviéndose como nómada en distintos planos; son tan importantes los factores constitutivos de la subjetividad como la cohesión del grupo, son indispensables los análisis de la coyuntura como juntar las piezas de una descripción errante, es urgente la configuración del contexto internacional, de la división de los bloques, buscando una salida autónoma, propia latinoamericana. Es conveniente hablar de uno mismo, hurgar los sentimientos de uno, tratar de interpretar los de los otros, recordar los cumpleaños de la familia, hablar de los amigos, en fin, trabajar una visión poética que alumbre lo que se esconde. Escritura nómada que destotaliza, deconstruye, atraviesa planos, compromete destinos. Escritura, reescritura, desescritura, que no presupone un sentido, sino que encuentra e inventa varios. Escritura como arma, como instrumento de combate, como entramado tejido por las escaramuzas. Viaje literario que atraviesa los cuerpos, arrastrándolos a su *desideratum*, a su destino fatal o a su dilema heróico: *¡patria o muerte!*

El Che muere en la higuera, todo parece que pasados 10 minutos de la 1 de la tarde del 9 de octubre de 1967¹. El 10 de octubre de 1975 el cadáver del Che es trasladado a Vallegrande, ciudad capital de la provincia que lleva el mismo nombre; allí los militares bolivianos no terminaban de convencerse de la muerte del Che, a pesar de saber que habían decidido asesinarlo en una reunión en el Cuartel General de La Paz. Mostraban los 9 impactos de bala; señalando los dos en el tórax que supuestamente le habían dado muerte en combate. La figura del Che impasible, con los ojos abiertos, parecía mirar, dejando dibujar una tenue sonrisa. Parecía estar más vivo que los propios. Esta figura enigmática y crística recorrerá el mundo; tendrá su lugar entre los íconos del Che. Otra escritura del mito que toma vuelo en el imaginario colectivo, estructurando su propia *hermenéutica*, más compleja que la lineal racionalidad de la ilustración.

Desde la muerte del Che a la fecha han pasado 30 años; las razones por las que arriesgó su vida el Che no sólo se mantienen sino que han adquirido dimensiones alarmantes, como la miseria, la explotación, la discriminación, el imperialismo, el burocratismo, la disgregación nacional en América Latina; estas condiciones son inquietantes en los países de Asia y África. En el mundo entero la pobreza, el desamparo y la marginación se han extendido, incluyendo

1 "Los diferentes testimonios parecen estar de acuerdo en la hora de la muerte de Ernesto Che Guevara, hacia la 1:10 de la tarde del 9 de octubre de 1967". Paco Ignacio Taibo II: Ernesto Guevara, también conocido como El Che. México 1996. Planeta - Joaquín Mortiz.

a los llamados países desarrollados, donde se habla de un *cuarto mundo*, que puede ser descrito como infrahumano. El socialismo de la Europa Oriental que conoció el Che ha desaparecido del escenario mundial, aunque los Estados del socialismo asiático se mantienen en pie, ciertamente habiendo introducido modificaciones heterodoxas como las relativas a su incorporación al mercado. La revolución cubana afronta, como en los años cuando el Che asumió cargos de dirección, un sistemático bloqueo ya prolongado, que pretende estrangular la economía planificada y la dificultosa construcción del socialismo de estilo latinoamericano, aislando la isla, en un mundo supuestamente globalizado. Bolivia, país en que murió, ha abandonado los logros reformistas de una revolución nacional ya olvidada, revolución que había sido objeto de comentarios por parte de Ernesto Guevara. Los campesinos de Ñancahuasú y de Vallegrande, siguen tan pobres como antes ; sólo que no dejan de experimentar un dejo de nostalgia, por aquél hombre que atravesó sus vidas y su tierra, dejando constancia de su miseria en un diario famoso. El ejército boliviano, que lleva en sus espaldas el ignominioso asesinato del insigne guerrillero, no se siente cómodo de su victoria, mermada por un comportamiento sin escrúpulos. No tiene otras victorias en su haber, salvo los golpes militares que se suceden hasta la década de los ochenta, sin contar la persecución exitosa a una extinguida pretendida guerrilla en Teoponte. Desubicados en un tiempo político que pasa por el espectáculo democrático, los militares bolivianos han sido empujados al triste papel de la “lucha contra el narcotráfico”. La izquierda que lo apoyó, aunque más discursivamente que otra cosa, pero que también lo abandonó, se halla prácticamente disuelta. Un movimiento sindical desmoralizado enfrenta sin fuerza un proceso de privatización, comandados por dirigentes sindicales tildados de “corruptos”. Como se puede ver el panorama describe un vaciamiento profundo de la vitalidad de un pueblo, de los valores que sustentan su imaginario ; así también describe la manifestación extendida de la pauperización destructiva de la condición humana de sus habitantes. En estas condiciones la causa del Che cobra vigencia ante el dramatismo del estado de cosas, pero también ante la derrota de un burocratismo socialista que había apuntado al *cálculo económico*, descuidando altaneramente los valores de una ética socialista.

¿Qué nos ha dejado el Che además de su muerte? Un recorrido nómada, su mirada escrutadora, su sonrisa lozana, su confianza en la revolución, pero, sobre todas estas cualidades y otras no nombradas aquí, su vivencia ética, compromiso a partir del cual buscó construir el perfil del *nuevo hombre*. El igualitarismo y el voluntarismo guevarianos, junto a la entrega a la guerra revolucionaria, la guerrilla campesina, constituyen las bases de una moral revolucionaria, pero también son la perspectiva móvil y reluciente de ver el mundo. El mundo viene a ser entonces el producto de nuestra voluntad, la objetivación de una voluntad, hecha de múltiples voluntades, de concatenadas y

masivas acciones. Si este mundo es injusto, si forma parte de una historia injusta, es que esta voluntad ha sido sobre todo una voluntad nihilista, una voluntad egoísta, una voluntad abocada a satisfacer las veleidades consumistas del individuo. Es decir, se trata de una voluntad donde falta la *voluntad de poder*. El recorrido del Che por los territorios que cruza el Río Ñancahuasú, El Río Grande, las estribaciones de las cadenas montañosas, las quebradas y los valles amplios de Vallegrande, pero también el recorrido biográfico de su vida en los territorios del tiempo subjetivo, de la construcción de la memoria, los territorios del tiempo perdido, de la memoria ganada por el recorrido pujante de una voluntad tenaz, estos recorridos, que dibujan la huella de una tribu de espíritus rebeldes, son la herencia que nos deja el Che. Estos recorridos son hilos de una trama, hilos de un tejido, de una textura que debemos compaginar, estructurar, volviendo sobre sus pasos. Textura que interpreta el destino, que se rebela al destino, que deshilvana los argumentos posibles de la tragedia, en la que estamos inmersos como seres humanos.

En lo que sigue intentaremos conformar un provisional aparato interpretativo que nos permita leer las huellas de los recorridos nómadas del legendario guerrillero. Comenzaremos con la dilucidación de la *ética trágica del guerrero*, continuaremos con la figura del *guerrero nómada*, para discutir después el *saber de la guerra*; una vez hecho esto, seguimos con el análisis del *enfoque latinoamericanista*. Buscamos responder a la pregunta de ¿qué es lo que rige a la historia?, a propósito de la discusión sobre los incentivos morales y los incentivos económicos, discusión en la que se encontró comprometido el Che, pero también discusión que comprometía el desenlace de la construcción socialista. El análisis crítico de la globalización nos permitirá evaluar el presente en el horizonte de las huellas de los recorridos nómadas de la guerrilla latinoamericana.

2.- La Ética Trágica del Guerrero

Fernando Savater dice que *la ética considera al hombre en cuanto ser activo*²; *la ética no se dedica a inventar y describir los comportamientos, sino que los valora*; en otras palabras, *la ética tiene como hipótesis de partida la libertad y la dignidad humanas*. Llama trágica *“a la postura ética que no pretende resolver la antinomia destino-libertad (esencia objetivada en el juicio/no-identidad del sujeto agente) ni sustentar el inevitable triunfo trascendente del Bien como sentido de la ética, utilizando a Dios en más allá de la antinomia, pero conservándola; más allá del bien y del mal, pero sin superar esta dicotomía, buscando el origen indistinto en que la distinción nace, origen en el que descubrimos que jamás podrá darse el triunfo definitivo de una de las*

2 Fernando Savater : La Voluntad Disculpada. La tarea del héroe. Madrid 1996. Taurus ; pág. 320.

polaridades contrapuestas y que esto no solo invalida el sentido de la ética, sino que lo funda. La ética trágica permanece tenazmente en una inmanencia abierta"³.

¿Qué es lo trágico? La inmanencia del conflicto y el conflicto inmanente a todas las cosas, acontecimientos e individuaciones abolidas por lo múltiple. Lo trágico como dolor y goce, como retorno a un origen imposible, que sólo se produce por medio del crimen y la transgresión de los valores. Lo trágico como vivencia e intuición de lo sublime, en tanto que lo bello exige el sacrificio. Lo trágico como escritura inconsciente del azar. Cuando Fernando Savater habla de *ética trágica* alude entonces a un proceso de transvalorización ; a la emergencia y muerte de los valores, los mismos que se encuentran localizados y perdidos, sostenidos y soltados al abismo, en un gran torbellino prevalorativo autopoietico. La *ética trágica* también supone la *tragedia de la ética*. No hay solución posible en este *eterno retorno a lo múltiple*. ¿Hay o no ética ?, ¿la ética se disemina en el acontecimiento trágico? Ciertamente, pero precisamente esta diseminación es el encuentro de la ética con su esencia, que es la de autocreación de valores. Con lo que la ética termina formando parte de una estética. ¿Volvemos a Sófocles⁴? En tanto concatenación de acontecimientos que configuran un destino y en tanto apropiación de un escenario por el dramatismo interno a los acontecimientos, sí.

¿Quién personifica de manera aguda la tragedia? El *héroe*, quien forma parte del imaginario cultural ; pero, quien la practica es el *guerrero*, quien forma parte de la historia. El *héroe* puede ser *guerrero* ; en este caso, el *guerrero* pertenece al mito, es parte constitutiva de la forma como un colectivo recrea una interpretación de la experiencia de acontecimientos penetrantes, que pueden converger en un origen inédito o en una ruptura histórico cultural. En tanto el *guerrero* no sea mito transita por los caminos de la leyenda ; en tanto no es leyenda ni mito es acción, es la praxis misma de la guerra. El mito y la leyenda son construcciones colectivas de una memoria historicista, que ya no solamente describe sino interpreta y sobreinterpreta los acontecimientos, produciendo una sobresignificación o descubriendo el núcleo de lo ocurrido. En tanto que la acción siempre esta presente, desarrollándose en su propia incertidumbre, recogiendo prácticas, haciendo mediar a instituciones, afectándolas, ocasionando en ellas cierta deformación exigida por las acciones.

³ Ibid. ; pág. 327.

⁴ "Pero Sófocles da un paso más, y modifica el status de la tragedia esquilea, haciéndola más rica en acción, elemento fundamental del drama, lo que consigue renunciando a la trilogía, según señala la Suda, reduciendo la extensión de las partes corales (estásimos), aumentando el número de actores de dos a tres y ensanchando y prologando sus intervenciones (episodios) y conmoviendo al público no tanto por lo accidental al drama, cual es el estilo poético, o por algo externo, cual es la aportación del barroquismo de la escenografía, como por la más sutil concatenación de los hechos de la acción dramática y por una escenografía provista de una función no externa al drama sino interna y subordinada a él, motivada por la propia estructura de la obra". Plutarco : De profectibus in virtute 7. J. A. López Férrez, recopilador ; varios autores. Historia de la Literatura Griega. Madrid 1988. Cátedra ; pág. 318.

En esta adecuación al medio de los mecanismos, de los recursos, de la logística, el *guerrero* experimenta la exigencia del terreno, de la espera y del combate, convirtiendo a su cuerpo en un campo de intensidad de fuerzas y de pasiones, en un campo donde se inscribe una historia política, un recorrido nómada, pero también la memoria de la escritura de la acción. La verdad es la guerra, aunque también la *guerra produce verdades*.

Alexandre Kojève dice, comentando a Hegel, que “*si la realidad humana es una realidad social, la sociedad no es humana más que en tanto conjunto de deseos que se desean mutuamente en tanto que deseos*”⁵. Fernando Savater acerca esto al *reconocimiento* hegeliano, donde una *autoconciencia* se encuentra en otra *autoconciencia*; en otras palabras, la dialéctica del sujeto encuentra en el *reconocimiento* su propia infinitud. A este reconocimiento *en el otro* llama Savater ética. La *piEDAD* sería un reconocimiento religioso, la *violencia* un reconocimiento político, en tanto que la *comunicación racional* sería un reconocimiento ético⁶. Tendríamos que preguntarnos ¿por qué se circunscribe la relación ética a la *comunicación racional*? En Hegel, el *reconocimiento* corresponde a la autodeterminación de la *autoconciencia*; esto quiere decir que el *reconocimiento* deviene de la superación de la conciencia, superación de la dialéctica sujeto-objeto, cuando se trasciende a la relación de una conciencia con otra. Esta relación constituye la *autoconciencia*; cuando descubre la conciencia que su determinación se encuentra en la dialéctica de la propia conciencia. Determinación posible en la dimensión de la dialéctica sujeto-sujeto; dialéctica que se desprende de la relación de dominación superándose en la dialéctica de la libertad. Todo esto es racionalismo dialéctico o, si se quiere, dialéctica de la razón (del saber absoluto); pero, ¿por qué tiene que restringirse a una *comunicación racional*? La dialéctica hegeliana de la *autoconciencia* no abandona el dramatismo del desgarramiento, que afronta la muerte, fundando el conocimiento en el temor, venciendo el temor con la libertad; en tanto que la ética de Savater adquiere una tonalidad consensual de caballeros, que no deja de asombrarnos cuando se trata de establecer las condiciones de una *ética trágica*⁷.

5 Alexandre Kojève : Dialéctica del Amo y el Esclavo.

6 “Hay diversas formas de trato con lo otro, adecuadas a las distintas condiciones de lo otro que se afronta : en primer lugar, la *piEDAD*, actitud ante lo otro en el sentido más radical y absoluto de la otredad... ; en segundo lugar, la *violencia* como forma de reconocimiento del otro, según hemos especificado antes; en tercer lugar la *comunicación racional* como reconocimiento en el otro, que es el plano propiamente ético, (el primer plano sería el plano que llamaríamos con imprecisa generosidad “religioso” y el segundo, con idéntica latitud, “político”); y en cuarto lugar, como forma supremamente - misteriosa y frágilmente - perfecta de relación con el otro, con un otro que ya no lo es aunque sigue siendo él mismo en la plenitud irrepetible y libre de su diferencia, el amor, que abarca desde el sereno contenido de la más alta clase de filia aristotélica hasta el abismo desgarrador y gozoso de la pasión”. Fernando Savater ; ob. cit. ; págs. 391-192.

7 “La *comunicación racional* es la mediación adecuada en que se simboliza el reconocimiento en el otro, es decir, lo que quiere primordialmente el hombre en cuanto hombre. En ella se articula una objetividad reversible, siempre considerada con el otro porque abierta a su consideración, donde la intimidad, sin dejar de reclamarse como tal ni renunciar a su propio querer peculiar, acepta hacerse pública”. Fernando Savater ; ob. cit. ; pág. 392.

Cuando Kojève habla de *conjunto de deseos que se desean mutuamente en tanto que deseos*, no hay racionalismo, tampoco puede al *deseo de los deseos* a la comunicación. Se puede decir que este *deseo del deseo* es un anhelo de *infinitud*; anhelo que se desata en el encuentro del espesor del *sí mismo como otro*. *Pasión* por abolir la de desmesura entre el anhelo de infinitud y las condiciones patéticamente finitas, descubrimiento de la miseria humana, apertura a lo trágico, reservada a los dioses; *pasión* que no puede reducirse a la sola necesidad de interpretarse en el espejo del otro, sino *pasión por trascender*, transgrediendo los límites, situándose más allá del bien y el mal, fundando nuevos valores. La ética no puede ser sino autopoética.

Ahora bien, en cuanto al segundo nivel del *reconocimiento* enunciado por Savater, el relativo a la *violencia* tomada como *reconocimiento* político, es posible considerar filosóficamente a la política como una violencia; pero, en tanto tomamos a la política como continuación de la política por otros medios, la guerra no es relación de violencia sino intensa matriz de diagramas de poder, metadiagrama de relaciones de fuerza en su mayor nivel de tensión. La guerra constituye la perspectiva historicista, además de ser el acontecimiento originario de la historia y de la genealogía de las instituciones; la guerra hace inteligible la historia y a las formaciones sociales, convirtiéndose en el referente fundamental para una crítica de la economía política de la guerra. La guerra también es un escenario de las pasiones, quizás el que más se acerca al argumento trágico; de este modo la ética es inmanente a la guerra. La *comunicación racional* no supera a la *violencia* de la política sino que la continua por otros medios, de la misma manera que la política continua la guerra por otros medios. La ética escapa a la continuidad, del mismo modo que la guerra, pues ambas son originarias.

La tragedia se expresa en la antinomia destino-libertad, antinomia irresoluble, que va más allá del bien y el mal, sin superar la dicotomía⁸, la misma que funda la ética en el dilema de valores contrapuestos. La ética trágica se constituye como una inmanencia abierta. *La libertad aparece como esencialmente culpable porque conoce la ley al pecar contra ella; de este modo la ley deriva de la culpabilidad de entenderla y de la satisfacción de cumplirla*⁹. Para Schopenhauer lo fundamental en el hombre y en el universo son sus atributos anti-humanos; el ser humano no es racional, ni es hijo de leyes universales, ni se mueve por la solidaridad y la compasión. *Es la fragilidad del hombre la que posee algún valor moral*¹⁰, debido a que se opone a la esencia del universo y combate contra su esencia azarosa. Según Fernando Savater, Schopenhauer

8 Ibid. ; pág. 327.

9 Ibid. ; pág. 335.

10 Ibid. ; pág. 339.

llamó al Caos con el nombre equívoco de *voluntad*, pues se trata de una fuerza ciega que consiste en la *pura repetición del apetecer*. En tanto que Paul Ricoeur considera que la fragilidad se debe a la desproporción entre finitud e infinitud; “*esta relación es la que convierte a la limitación humana en sinónima de ‘labilidad’*”¹¹.

¿Es lo *humano, demasiado humano* lo que hace al hombre racional, lo que lo hace oponerse al Caos? ¿O es la desproporción entre finitud e infinitud lo que obliga al ser humano mediar entre ambas dimensiones, anhelando alcanzar a Dios? ¿Qué es la voluntad?; ¿*lo que quiere y puede (voluntad de poder)* o lo que media? En ambos casos la voluntad es trágica, al estar enredada en conflictos que no puede resolver, la antinomia irresoluble; en cierto sentido podemos decir que, la voluntad es la ansiedad misma de la tragedia. Sin embargo, *la voluntad es en sí misma, libertad; no pertenece al reino de las causas sino a la indeterminación*¹².

3.- El Guerrero Nómada

¿Qué es un guerrero? ¿El agente de la guerra o su víctima? Antiguamente se atribuía a la guerra un valor cósmico; Heráclito llamo a la guerra *madre y reina de todo*. George Dumézil dice que “*el motivo central de la ideología indoeuropea, la concepción según la que el mundo y la sociedad no pueden vivir si no es por la colaboración armoniosa de las tres funciones superpuestas de soberanía, fuerza y fecundidad*”¹³. El guerrero es la expresión de la fuerza, aunque no deja de conectarse con la soberanía por la autonomía que consolida, también con la fecundidad por su papel creativo de nuevos valores. Un perfil del guerrero es Dionysos quien apertura las constelaciones ocultas en el abismo del caos, quien se juega todo en un *golpe de dados*. En la teología védica Indra es el Dios de la acción y de la fuerza y en la épica Bhīma es el héroe brutal. En la mitología grecolatina Marte es el Dios de la guerra, aunque también es Atenea, aunque de una forma más mesurada. En la leyenda del Ulster irlandés Cúchulainn es el héroe que entra en furor en el combate. En la Iliada Aquiles, hijo de la diosa Tetis, es el caudillo de los mirimidones, guerrero temido, quien va a dar muerte a Héctor, héroe troyano, en venganza por la muerte de su amigo Patroclo.

4.- El Saber de la Guerra

Michel Foucault dice que entiende por saberes sometidos dos cosas :

11 Paul Ricoeur : *Finitud y Culpabilidad*. Madrid 1986. Taurus ; pág. 150. Título original : *Finitude et culpabilité*. Paris 1960. Editions Montaigne.

12 Fernando Savater : ob. cit. ; pág. 341.

13 George Dumézil : *El Destino del Guerrero*. Barcelona 1971. Siglo XXI ; pág. 16. Título Original : *Heur et malheur du guerrier*. Paris 1969. Presses Universitaires de France.

- 1.- Se trata de contenidos históricos sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales.
- 2.- Saberes descalificados por la ciencia, debido a su insuficiente elaboración ; saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de cientificidad.

Se debe a la crítica el retorno de estos saberes, se debe a la erudición el haberlos liberado de su máscara moderna. “ *De hecho - dice -, sólo los contenidos históricos permiten reencontrar la eclosión de los enfrentamientos y las luchas que los arreglos funcionales o las organizaciones sistemáticas se han propuesto enmascarar*”¹⁴. ¿Por qué los arreglos funcionales o las organizaciones sistemáticas han ocultado los contenidos históricos? Porque en ellos se guarda la memoria de las luchas ; entonces estas organizaciones sistemáticas han funcionado como olvido o han buscado producirlo. La ciencia del presente contra el conocimiento histórico. Pero, la erudición se opone a la ciencia, despierta a los saberes sometidos, los recupera haciéndolos circular en el tiempo o, mas bien, describe un círculo temporal, al cual se arriman y se desplazan, desperezándose, aboliendo el presente, diluyéndolo en su propia historicidad. De esta forma se delinea una genealogía : *redescubrimiento de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos*¹⁵. Debemos entender también la genealogía como acoplamiento de saber erudito y de saber de la gente. Entonces estamos ante la emergencia de saberes concretos, ante genealogías, que son posibles en la medida que eliminamos la tiranía de los discursos globalizantes. Genealogía : acoplamiento de erudición y memoria local, acoplamiento que pone en juego el saber histórico al servicio de las tácticas actuales. ¿Qué clase de tácticas son éstas? Tácticas que se enfrentan a las formas de dominación presente.

Foucault dice que las genealogías son *anticientíficas*. ¿En qué sentido lo son? Estamos ante la insurrección de los saberes ; “ *no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra*”¹⁶. La genealogía es entonces una tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, hacerlos capaces de oposición y lucha contra un discurso generalizante y estatalista, es decir, contra un discurso institucional o, si se puede decirlo así, contra la institucionalidad del discurso. Esta comprensión y este tratamiento nos llevaría a la siguiente metodología : “ *la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales y la genealogía*

14 Michel Foucault : Genealogía del Racismo. Madrid 1992. La Piqueta ; pág. 21.

15 *Ibid.* ; pág. 22.

16 *Ibid.* ; pág. 23.

sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes liberados de la sujeción, que surgen de ellas"¹⁷.

En el fondo esta la guerra como acontecimiento primario y creador.

5.- El Enfoque

Se puede decir que se trata de un enfoque latinoamericanista; ¿pero, que quiere decir esto? No se trata solamente de un enfoque continental, tampoco de un historicismo vinculado a las excolonias españolas y portuguesas, sino de una acción que recoge una constelación de imágenes con cierta claridad, con la certeza de haberlas comprendido en los puntos esenciales de la problemática que envuelve sucesiones de generaciones de nativos, mestizos y criollos después del desembarco de los conquistadores. Podemos hablar entonces de una *semiótica de las pasiones*¹⁸, pero también de una *genealogía de la moral*¹⁹; semiótica y genealogía del acontecer, del acontecimiento del *ser* latinoamericano. ¿Hay un *ser* latinoamericano? Si no lo hay, si no se puede hablar de él, no importa tanto como afirmar una *experiencia*, aquella que tiene que ver con la transmisión oral, escrita y simbólica, aquella que tiene que ver con el torbellino de las pasiones, la memoria acumulada, pero también con el olvido. No solamente hablamos de historia, sino de historicidad en distintos niveles. Latinoamericano, aquello que hemos perdido, lo latino y lo americano, lo oriundo y lo europeo, lo indio y lo español o portugués, pero que recuperamos de distintos modos, retornando a ellos, actualizando estas procedencia, de un modo auténtico o de manera alienada. Latinoamericano, una combinación improvisada entre lo propio y lo ajeno, apropiándonos de lo ajeno, enajenando lo propio, pero también apropiándonos de lo propio y enajenando lo ajeno. Esta recurrencia al laberinto de la identidad nos deja solos en un paisaje que reconocemos siendo, sin embargo, un mundo ajeno, donde hasta el paisaje se aleja, desfigurándose. Ahora podemos contar una historia desde el asombro de nuestros abuelos al ver llegar a las carabelas, salir del vientre de las carabelas aquellos seres vestidos y armados, aquellos marinos, que se convertirán en los ángeles exterminadores, hasta la crisis de los misiles, Nancahuasú, el desentierro de Valle Grande y el entierro de Santa Clara del mito latinoamericano, el guerrero nómada.

El enfoque entonces es la experiencia multitudinaria de aquellos que habitaron y habitan la tierra americana, narrando su experiencia a través de las lenguas latinas e indígenas, configurando y desdibujando una memoria, compartida u olvidada.

17 *Ibid.*; pág. 24.

18 *Semiótica de las Pasiones*. De los Estados de las Cosas a los estados de Ánimo: Título del libro de Algirdas J. Greimas y Jacques Fontanille. Puebla 1994. Siglo XXI. Título original: *Sémiotique des passions, des états de choses aux états d'âme*. Paris 1991. Editions du seuil.

19 *La Genealogía de la Moral*: Título de un libro de Nietzsche. Madrid 1995. Alianza Editorial. Título original: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*.

6. ¿Qué es lo que rige la historia ?

Para resumir esta discusión, vamos a partir del siguiente recuento : el debate en la Revolución Cubana, cuando el *Che* se hizo cargo de la administración de las finanzas, del comercio internacional y de la industria. El *Che* apostó por las llamadas motivaciones morales, que apuntaban a la creación del *nuevo hombre*, producto y gestor de la revolución socialista ; en tanto que, lo que llamaremos, la *tendencia economicista*, en boga en los países del “Este”, de la construcción soviética del socialismo, propugnaba utilitariamente a las motivaciones económicas, en busca de la mejora de la producción, de la productividad y de la base económica del pequeño y aislado país socialista. La pregunta entonces no es tanto si *lo que rige la historia es la conducta moral o el comportamiento económico*, ni mucho menos, si *la moral o la economía juegan un papel determinante en la configuración histórica*, sino si *se puede construir la historia a partir de valores morales o si la historia sólo se restringe al juego de los valores económicos*. Este es en el fondo el debate de *Ernesto Che Guevara* con el cálculo económico. En adelante vamos a tratar de elucidar el mismo, rastreando las condiciones del debate y sus consecuencias.

Sin embargo, toda esta revisión no puede hacerse sino en el contexto de todo lo que ha pasado: la caída de los países socialistas de la Europa Oriental y el galopante desarrollo capitalista. Otra pregunta salta a la vista, fuera de las enunciadas más arriba: ¿Para qué ha servido el calculo económico en la construcción del socialismo si éste no ha podido salvarse de una caída inminente? Otra pregunta puede seguir a la anterior: ¿Entonces tenía razón el *Che* con lo de las motivaciones morales? No vamos a responder estas preguntas de modo inmediato sino a lo largo de la exposición, buscando desarrollar primero el análisis del debate en el horizonte histórico que se dio y se desarrollo.

Un primer balance sucinto puede ser el siguiente:

- 1.- La revolución socialista no se da en los países más desarrollados del capitalismo, sino mas bien en países atrasados, desde el punto de vista de este desarrollo.
- 2.- La combinación peculiar de los actores de estas revoluciones “orientales” es la de intelectuales radicales, conformados en el partido que expresa los intereses del proletariado, una clase proletaria de poca extensión y una extensa clase campesina estratificada.
- 3.- La revolución logra afectar las condiciones de reproducción de las clases sociales, pero no logra abolir las clases mismas; el *socialismo* de la

revolución socialista ha seguido siendo un fin y no una realidad como tal.

4.- Una burocratización creciente del partido y del Estado de *transición*, que mediatiza la *dictadura del proletariado*, han tejido una red de obstáculos que impiden el libre flujo de las iniciativas populares. Con esto la gestión del Estado *Socialista* termina siendo autoritaria, jerárquica, verticalista y arbitraria.

5.- El distanciamiento entre el Estado, el partido, por un lado, y el pueblo, por otro, ha terminado quitando a la revolución socialista la base social estratégica de defensa frente a las fuerzas reaccionarias.

6.- La fosilización de un *marxismo oficial*, en realidad ideología del Estado Soviético, ha truncado las posibilidades de la autocrítica, del desarrollo abierto de una teoría crítica y de su realización en la praxis social.

7.- Los países del orbe soviético ingresaron a una guerra fría en condiciones de *desventajas comparativas*, como la desventaja tecnológica, la desventaja de estar aislados del mercado mundial, la de haber congelado la revolución mundial o su expansión estratégica, además de otras ya citadas, desventajas que no pudieron ser compensadas por las ventajas que contraía la revolución y la construcción del socialismo, como las relativas a la ocupación total, a la educación y a la salud social, que comprometieron a la totalidad de la población, así como las que comprendían aspectos de la planificación.

La revolución cubana se da en ese contexto, cuando las condiciones adversas al desarrollo de la sociedad socialista se habían afianzado, pero no eran del todo visible a los revolucionarios latinoamericanos, incluso a los revolucionarios de los llamados *países en desarrollo*. Entonces las revoluciones socialistas que se dan en este contexto son magníficos actos heroicos en condiciones adversas. Citemos dos ejemplos; la Revolución Cubana y la Revolución Vietnamita. Ambas cuentan con las condiciones internas favorables, debido a las crisis de gobernabilidad, de hegemonía y de gestión económica, pero con condiciones externas desfavorables, si partimos de la tesis que una revolución socialista no puede darse en un sólo país²⁰. La Revolución Cubana tuvo que enfrentar muy temprano el aislamiento y el bloqueo económico por parte de los Estados Unidos de Norteamérica, de sus aliados y de los países latinoamericanos bajo su influencia²¹. La Revolución Vietnamita, si bien contaba con ciertas

20 Esta tesis fue esgrimida desde la Segunda a la Tercera Internacional, como una de las conclusiones de la lectura de la Crítica a la Economía Política y los textos políticos de Karl Marx; fue durante la dirección de José Stalin en la conducción del Partido y de la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas cuando se modificó substancialmente esta conclusión, elaborando la tesis de la posibilidad del desarrollo del socialismo en un sólo país, que guarde las características de la U.R.S.S.; país extenso, rico en recursos y con un desarrollo desigual y combinado.

21 Concretamente, fue una decisión de la O.E.A. expulsar a Cuba de su seno; esta decisión fue tomada bajo presión constante de los funcionarios y embajadores estadounidenses.

circunstancias a favor, un vecino socialista poderoso como es la República Popular China y otros vecinos que optaron por el camino revolucionario, como Camboya, además de contar con la relativa cercanía y apoyo de la U.R.S.S., tuvo que enfrentar de manera inmediata las difíciles tareas de construcción socialista en condiciones de un desarrollo industrial incipiente, a lo largo de la guerra contra Francia, Vietnam del Sur y los Estados Unidos de Norteamérica, e inmediatamente después de la victoria conseguida frente a éstos y lograda la unificación de Vietnam, se vio involucrada en los conflictos bélicos de la guerra civil camboyana y en la guerra contra China. Estas experiencias revolucionarias caracterizan muy bien las condiciones históricas en las que sobreviene la construcción del socialismo ; aunque con distintos matices, distintas escalas y diferentes repercusiones, podemos describir las mismas condiciones de otras revoluciones que se desataron después de la Guerra de Corea²².

En relación a este rápido recuento del contexto en el que emergen la revoluciones socialistas, principalmente en países que fueron colonias europeas, situación en la que viene incluida Cuba, debemos responder a una pregunta crucial: ¿Qué son las revoluciones socialistas que se dan en este contexto? Pero esta pregunta, contiene otra, que deriva de la visualización misma del horizonte en el que se dan el conjunto de revoluciones socialistas, partiendo de la *revolución bolchevique* de 1917²³ : ¿Cuál el significado histórico de las revoluciones socialistas en países de *desarrollo desigual y combinado*, en los cuales no hay una hegemonía clara del modo de producción capitalista? Para responder a estas preguntas, interpretaremos los datos históricos con cuatro hipótesis historicistas :

I) Las revoluciones obreras y campesinas “orientales” responden a los efectos dramáticos de las incorporaciones capitalistas en formaciones sociales abigarradas, de fuerte arraigo al modo de producción asiático.

II) La Comuna de París y las revoluciones que impactaron a la Europa Continental, principalmente a Francia, a lo largo del siglo XIX, son configuraciones históricas de las condiciones de la lucha de clases de una etapa del capitalismo, aquella que corresponde al crecimiento y consolidación en Europa del desarrollo capitalista interno aunado a las campañas colonialistas ultramarinas.

22 La Guerra de Corea es el primer enfrentamiento declarado entre las potencias socialistas y capitalistas ; de modo directo estuvieron involucradas la U.R.S.S., la República Popular de China y Corea del Norte, por un lado, y Estados Unidos de Norte América, y Corea de Sud, por otro, aunque también de modo indirecto los otras potencias europeas y la O.N.U.

23 La primera revolución socialista triunfante, que se da a la culminación de la primera guerra mundial, bajo las condiciones que deja la guerra al imperio zarista y a Europa, no puede entenderse sin la ampliación de la perspectiva. Esta ampliación de perspectiva comprende, en el caso ruso, la revolución democrática de obreros y campesinos de 1905 ; en el caso europeo, la perspectiva histórica es mayor, incorporando el acontecimiento revolucionario, la revolución y el desenlace de la Comuna de París, además de lo que viene después, las revoluciones obreras que concurren a lo largo los años 30 y 40 del siglo decimonónico.

III) La ideología socialista y la ideología liberal nacen en las mismas condiciones de desarrollo capitalista; quizás debido más a los efectos que desata, derivados de la revolución industrial, la tecnificación de la producción, la generalización del mercado y la homogeneización en masa de los comportamientos, fundamentalmente vinculados al consumo. Mientras el liberalismo hace la apología de las consecuencias positivas, mediante una lectura parcial circunscrita en su unidad de análisis y de comprensión por excelencia, el individuo; el socialismo remarca las consecuencias negativas a partir de los datos relativos a las ciudades industriales, la proletarización, la pauperización de las clases campesinas y medias urbanas, orientando su análisis a partir de la unidad de análisis y de comprensión de la clase, buscando la solución de los problemas que diagnostica en la conformación de una sociedad basada en formas de propiedad pública.

IV) En las revoluciones socialistas “orientales” y en los llamados países en vías de desarrollo se comprende la lucha por el socialismo a partir de la lucha por la liberación nacional; estos movimientos caracterizan al movimiento comunista como un aliado y una expresión adecuada a sus anhelos de independencia nacional.

Son estas hipótesis las que nos han de permitir evaluar el alcance de la discusión del *Che* en la gestión económica de la Revolución cubana: ¿Son las *motivaciones morales* o las *motivaciones económicas* las que han de garantizar el decurso de la revolución? No se trata de buscar una respuesta sintética, como las que de alguna manera se usó como argumentación en el debate; la misma que zanjaba el problema al argüir que no se busca excluir las *motivaciones económicas*, sino la de establecer una *relación dialéctica* entre *motivaciones económicas* y *motivaciones morales*. No se trata de decir que el *Che* no ignora las *leyes económicas*, que al contrario, al entenderlas en su cabalidad histórica, incluye la función activa política e ideológica, haciendo jugar un cometido reactivo a la superestructura²⁴. Sino que se trata de apreciar el problema en su conjunto, apreciar el punto de vista, la perspectiva a partir de la cual valorizamos la historia y, por lo tanto, la interpretamos. En el trasfondo del problema se ventila la discusión de si la historia ha de ser reducida a las categorías históricamente constituidas en el periodo capitalista, si su composición va ser pensada a partir de las determinaciones económicas, si todos los periodos, etapas y épocas históricas pueden ser explicadas como una dialéctica histórica, donde la etapa posterior supera a la anterior conteniéndola, si esta explicación puede ser satisfactoria, si esta *filosofía de la historia* es suficiente para afrontar la complejidad del acontecer histórico; en fin, si la

24 Ver, por ejemplo, el trabajo de Carlos Tablada Pérez, *El Pensamiento Económico del Che*. Habana 1987. Casa de las Américas.

historia tiene como fundamento la contradicción entre *fuerzas productivas y relaciones de producción*²⁵. El debate contextualizado por el dilema entre *motivaciones morales* o *motivaciones económicas*, toca un núcleo problemático que compromete la perspectiva propia de la filosofía de la historia.

No nos proponemos avalar los límites propios de la historia empírica, de la historia descriptiva, de la historiografía, sino que perseguimos una consecuencia historicista, comprender históricamente el propio conocimiento histórico, de desatar las posibilidades de una hermenéutica historicista de la historia, de comprometerse teóricamente en la complejidad misma de la historia. En el caso que nos compete, poner a prueba la *filosofía de la historia* en tanto y en cuanto puede dar cuenta de una discusión que compromete a la Revolución Cubana, en tanto y en cuanto pueda dar cuenta de la caída del socialismo en Europa Oriental. *Ernesto Che Guevara*, como actor político, como sujeto histórico, como cuerpo orgánico y espacio de pulsiones, se encuentra atravesado por una discusión que abraza el destino mismo de la revolución; discusión que se da como enfrentamiento de posiciones entre fracciones del partido, que como discursos no son del todo conscientes o, más bien, no son conscientes de todo lo que se pone en juego en la construcción del desenlace histórico, aunque como prácticas discursivas se afanan y ponen todo de sí afectivamente para inclinar la balanza hacia un lado u otro, hacia una posición u otra, hacia un tipo de política u otra. Ahora sabemos por donde se inclino la revolución cubana con la salida de *Che* del gobierno y su viaje al Congo, ahora sabemos que camino recorrió la revolución y parte de su desenlace. Es urgente entonces hacer ahora el balance del debate, así como también hacer una valorización de la *filosofía de la historia* que se usó como paradigma.

¿Qué es lo que rige la historia? ¿Qué es lo que podemos decir al respecto? ¿Podemos afirmar que la *base económica* determina la *superestructura* jurídico, política e ideológica? ¿Qué la contradicción fundamental que rige la historia es la que se da entre el desarrollo de las *fuerzas productivas* y las *relaciones sociales de producción*? ¿Qué de la configuración de la historia se desprende un *devenir dialéctico*? La *filosofía de la historia* es una *filosofía* no una *historia*, por lo tanto una interpretación por más sofisticada que ésta sea; pueden haber otras interpretaciones, pero la sumatoria de todas las interpretaciones no hacen la historia, tampoco la mejor de ellas es la historia. La historia escapa a todas las interpretaciones porque la historia no es una interpretación; en todo caso podremos decir que la historia es dibujada por conjuntos de acontecimientos que adquieren distintas figuras, ya sea en sus

25 Una crítica penetrante de la filosofía de la historia marxista se encuentra en el libro de Cornelius Castoriadis, *L'Institution Imaginaire de la Société*. París 1975. Édition du Seuil.

recorridos diacrónicos, en sus agrupamientos sincrónicos, en su distribución fragmentada o en sus reagrupamientos integrales. Podemos decir también que, en cierto sentido, cuando hablamos de historia hablamos de acontecimientos dados. ¿Ya que estos acontecimientos se refieren al pasado podemos concluir que la historia está dada?, ¿qué lo que hay que hacer es aproximarse a su totalidad? El problema es que la *historia* no solamente es la referencia de las interpretaciones del pasado, sino que la *historia* también es un relato del pasado, es decir, es también *interpretación*²⁶. La historia, por un lado, se remite a los acontecimientos, por otro, es la narración de los mismos. Esta es la paradoja que no puede resolverse; pero es una paradoja que cruza todo el lenguaje, nombra aquello que no puede atrapar que, sin embargo, le atribuye de significado. Esta ambigüedad no se resuelve entendiendo *historia* como *tradición*. Quizás comprendiendo *historia* como *mundo histórico* se pueda resolver el problema; siendo la *historia* la *totalidad de los modos de ser y de las creaciones humanas en el mundo* abarca la totalidad de los horizontes del *ser histórico*, vale decir la totalidad de aspectos en los que se expresa el *ser histórico*, siendo este *ser* un producto también histórico²⁷. ¿Cómo puede el *ser histórico* ser a la vez creador de la *historia* y producto de la misma? ¿Esta condición no lo hace desaparecer en la *praxis*? Praxis quiere decir acción²⁸, lo que significa que se trata del conjunto de acciones desatadas por los seres humanos en una formación social dada. Desde esta perspectiva la *historia* viene a ser el espacio-tiempo donde se expresa la *praxis*. Este es el punto donde queríamos llegar para desanudar el ovillo.

La *historia* es el ámbito de realización de la *praxis*, lugar donde la *praxis* se hace vida; pero, ¿cómo puede haber acción sin voluntad? La teoría de la *lucha de clases* toca este tema. Esta teoría concibe a la sociedad escindida en clases sociales, las cuales se hallan enfrascadas en una *lucha a muerte*, lucha mediatizada por las instituciones. Las instituciones de la *sociedad civil* y de la *sociedad política* se explican, a su vez, por estar atravesadas por la *lucha de clases*. Ahora bien, las clases sociales se encuentran en lucha porque una de ellas o, en su caso, un grupo de ellas, domina sobre las otras. De esta forma podemos decir que las instituciones son medios de dominación, particularmente el Estado expresa la dictadura, abierta o velada, de la clase dominante. Por lo tanto hay una voluntad de dominación, así como también

26 "El término, que en general significa investigación, información o informe y que ya en griego era usado para indicar la información o narración de los hechos humanos, presenta actualmente una ambigüedad fundamental; significa por un lado, el conocimiento de tales hechos o la ciencia que disciplina y dirige este conocimiento (*historia rerum gestarum*), y por el otro, los hechos mismos, un conjunto o la totalidad de ellos (*res gestae*). Esta ambigüedad aparece en todas las lenguas cultas". Nicola Abbagnano: Diccionario de Filosofía. México 1995. Fondo de Cultura Económica; pág. 609.

27 Sobre este aspecto me remito a la Ontología de lo Imaginario; texto de Raúl Prada Alcoreza. La Paz 1997. Mythos.

28 Según el Gran Diccionario Enciclopédico Visual de Océano, *praxis* es un término introducido por Marx para designar el proceso de cambio y transformación en la realidad objetiva por la actividad humana (trabajo, política, etc.), entendido el hombre como ser histórico y social. Barcelona 1996. Océano; pág. 2788.

una *voluntad de poder*²⁹, que consiste en no aceptar la dominación ni la reducción a una sumisión, es decir, un “espíritu libre” capaz de crear nuevos valores.

Del recuento anterior podemos concluir que, no puede hablarse de *praxis* sin *voluntad* que derive en la acción; de lo que podemos deducir que no puede haber *historia* sin la acción de una *voluntad* transformadora. Ahora bien, en el marco del discurso ortodoxo marxista la *voluntad* forma parte de la superestructura, tiene que ver con el ámbito ideológico, jurídico, político y cultural ; entonces ¿cómo puede algo ser determinante siendo determinada a su vez ?, ¿cómo puede la voluntad transformar, realizarse en historia, expresarse en la lucha de clases, si aquélla es determinada por la base económica, por el desarrollo de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción? Esta es otra de las paradojas a las que nos lleva, ahora, no sólo la *filosofía de la historia*, sino el *materialismo dialéctico* y el *materialismo histórico*. Vemos que la *voluntad*, la comprendamos como voluntad colectiva, social o, en su caso individual, incluso comprendiendo una voluntad estratificada y diferenciada, es determinante, determinada, pero, a su vez, es en sí misma determinación (voluntad como tal).

¿Cómo podemos resolver la paradoja? El marxismo contiene como ejes teóricos de su historicismo por lo menos dos teorías ; la teoría del *modo de producción*, que deriva en la teoría de la *formación social*, que extiende sus consecuencias en una interpretación *materialista histórica* de ese referente de acontecimientos que hemos llamado *historia* ; y la teoría de la *lucha de clases*, que aunque tiene sus conexiones con el *materialismo histórico* o la *filosofía de la historia* sus raíces epistemológicas no son hegelianas. Estas raíces arrancan en el siglo XVI, en el contexto de los conflictos que se desatan por el proceso de estatalización de la monarquía europea, y se desarrollan en el siglo XVII y XVIII, con los eruditos historicistas que oponen la tesis de la guerra a la tesis jurídico-política del Estado³⁰ ; de estos retoma Karl Marx la herencia guerrera al desarrollar en el siglo XIX su teoría de la *lucha de clases*³¹. Teniendo en cuenta estos antecedentes, además de retomar lo que dijimos más arriba, al anotar una contradicción entre la teoría de la *lucha de clases* y la *crítica de la economía política*, podemos apreciar que la teoría de la *lucha de clases* goza de una cierta autonomía, no es absorbida del todo por la *filosofía de la historia*, además de plantear una paradoja en el centro mismo de la interpretación del *materialismo histórico*. La contradicción no

29 Concepto Nietzscheano, particularmente desarrollado en Así habló Zaratustra y Más Allá del Bien y el Mal. Madrid 1994. Alianza Editorial. Títulos originales : Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen y Jenseits von Gut Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.

30 Revisar el texto de Michel Foucault Genealogía del Racismo. Madrid. La Piqueta.

31 Existe una carta de Karl Marx donde reconoce esta herencia.

se resuelve, es una paradoja inherente al campo teórico marxista³².

Se puede discutir nuestra apreciación y decir, por ejemplo, que Marx en las *XI Tesis sobre Feuerbach* ya había planteado que *no se trataba ya de interpretar el mundo sino de transformarlo*, cuando él ya comenzaba a desarrollar su *Crítica a la Economía Política* y sus *Teorías sobre la Plusvalía*; puede ser, pero al hacer esto lo único que se hace es matizar el problema, no resolverlo. Para decirlo de modo simple, de una manera más esquemática, contraponemos a esta crítica la siguiente argumentación: no se pueden articular plenamente, hasta convertirlas en una sola teoría homogénea, por un lado la tesis que afirma un *determinismo económico* y, por otro, la tesis que remarca un *voluntarismo de clase*. Con esto no queremos decir de ninguna manera que, por esta contradicción la teoría marxista se derrumba, pues todas las teorías filosóficas y científicas tendrían que derrumbarse por las paradojas que contienen, sino que nos interesa desnudar a la ortodoxia de su optimismo racionalista, que sirvió de excusa ideológica al proceso de burocratización en los países socialistas; por otra parte, y este es el punto, nos importa contextualizar el horizonte epistemológico y sus consecuencias filosóficas e ideológicas en el que se desata el debate del *Che* con el *cálculo económico*.

6.1. De la Crítica de las Armas a las Armas de la Crítica

Ahora vamos a abordar una delicada cuestión; si la acción subversiva es asumida de un modo voluntario, no como derivación espontánea de las contradicciones inherentes en la base económica, sino como respuesta consciente y organizada de un conjunto revolucionario, si la primera medida revolucionaria viene a ser prácticamente la socialización de los medios de producción, es decir, una medida política de magnitud estratégica, ¿por qué no se continúa con el carácter ideológico y político de tales hechos?, ¿por qué no se asumen las consecuencias filosóficas y políticas de estos acontecimientos?, para decirlo en lenguaje ortodoxo, ¿por qué no se asumió plenamente el alcance *supraestructural* de estos eventos?, ¿por qué no se aceptó la *autonomía* de la *superestructura*?, ¿por qué no se continuó con la acción revolucionaria y subversiva estando los revolucionarios en el poder? Los revolucionarios se dejaron atrapar por el *determinismo económico*, subordinaron la voluntad revolucionaria a las *leyes que rigen la historia*. La perspectiva historicista fue inhibida bajo la centralización de la disposición mecánica del punto de vista economicista; la concepción de la lucha de clases disuelta en el marco de la concepción linealista de la sucesividad de los *modos de producción*.

³² Incluso podemos anotar otra contradicción derivada; Vladimir Ilich Lenin desaprende una teoría del Estado en su debate con Karl Kautsky, que también es contradictoria de la teoría de la lucha de clases, pues sostiene un enfoque sobre el Estado, derivado de la Ciencia Política, más que un enfoque relativo a la guerra que atraviesa la sociedad. Ver *El Estado y la Revolución de Lenin*. Pekín 1975. Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Esta *subordinación*, esta *inhibición* y esta *disolución* no pueden entenderse sino en el contexto de una *ideología burocrática* que opera una reducción del marxismo a los límites convenidos a los intereses de una burocracia encaramada en el *Estado de Transición*. Es producto de la *ideologización* de la *crítica de la económica política* hablar de las *leyes que rigen la historia* o, en su caso, de las *leyes de la dialéctica*; este cientificismo y este racionalismo tardíos corresponden a los *prejuicios* instaurados por una modernidad pujante, creyente de la eficacia tecnológica, de los alcances de la productividad y de los beneficios del progreso, basado en la revolución industrial³³.

7. Confianza y des-globalización

La evaluación de los acontecimientos que se deslizan en el transcurso de lo que se configura en la segunda mitad del siglo XX, el mismo que finaliza el segundo milenio de la era cristiana, no puede sino hacerse desde el presente ; lo que equivale a decir que se trata también *de una evaluación del presente a partir de una mirada retrospectiva del pasado*. Un modo apropiado de realizar esta valorización genealógica es comenzar con el debate en torno a la globalización, debate desatado por el discurso neoliberal, correspondiente a la ideología crepuscular del capitalismo tardío. Nada más pertinente que discutir las sugerencias encerradas en el último libro de Francis Fukuyama, *Confianza (Trust)*, pues en éste el tardío postulante del *fin de la historia* confiesa sus dudas respecto a los ejes fundamentales de la teoría apocalíptica neoclásica de la globalización.

Para tal efecto partiremos de dos hipótesis valorativas de la contemporaneidad :

A) La *desconfianza* generada por la incertidumbre desatada por las características propias de la modernidad, donde *todo lo sólido se desvanece en el aire*, deriva en el perfil peculiar de esta era, el *individualismo*, que viene a ser expresión atomizada de la subjetividad constituida en el capitalismo, el *egoísmo*.

B) Las preocupaciones teóricas e ideológicas por la *confianza* dejan patente que

33 Cornelius Castoriadis dice que "no es necesario indicar que esta concepción conduce a una petrificación teórica completa. ¿Al interior de un horizonte así de cerrado - y que convierte a su propia clausura alternativamente en la prueba y en la consecuencia de la necesidad de pasar a una otra fase histórica -, qué pueden haber sino trabajos de aplicación, más o menos correctos, complementos, más o menos brillantes? Es menester remarcar que esto conduce fatalmente a una política "racionalista" - burocrática. Hablando brevemente, si hay Saber Absoluto concerniente a la historia, la acción autónoma de los hombres no tienen ningún sentido (en todo caso ella terminará siendo un disfraz de la astucia de la razón) ; queda, en el marco de las investiduras de este saber, decidir los medios más eficaces y los más rápidos para llevarla a feliz término. La acción política deviene una acción técnica, las diferencias que la separan de la otra técnica no son de principio sino de grado (lagunas del saber, incertidumbres de la información, etc.). Inversamente, la práctica y la dominación de las capas burocráticas que se reclaman marxistas encuentran en esto el mejor "complemento solemne de justificación", la mejor cobertura ideológica. La evacuación de lo cotidiano y de lo concreto como ayuda a la invocación de los días siguientes garantizados por el sentido de la historia, la adoración de la "eficacia" y de la "racionalización" capitalistas ; el acento abrumador puesto en el desarrollo de las fuerzas productivas, que comanda al resto ; estos aspectos, en medio de otros, de la ideología burocrática devienen del objetivismo y del progresismo marxista". Ob. Cit. ; págs. 91 - 92.

este *individualismo* y *egoísmo* están en crisis, acompañando a la propia crisis del discurso neoliberal y la periclitación de la tesis del *fin de la historia*. El retorno a la confianza revela el regreso a las costumbres gregarias y descubre la nostalgia por los valores culturales, actualizados constantemente por el imaginario cultural.

En lo que concierne al debate que sostenemos, debate que abrazó a la gestión económica del *Che*, si son las *motivaciones económicas* o las *motivaciones morales* los fundamentos de la construcción revolucionaria, vemos que esta discusión de los años 60 adquiere una vigencia sugerente con la retoma de las preocupaciones culturales. Esta condición del debate, es decir, esta su actualidad, nos ayudará a comprender el alcance de la lucha guerrillera del *Che*, de su compromiso, vislumbrando el horizonte de los implícitos postulados inherentes a su filosofía revolucionaria.

7.1. Crítica de la Economía Política de la globalización

Según el diccionario *globo* quiere decir "*cuero esférico*" y *global* "*tomado en conjunto*"³⁴; se trata de "*un método de aprendizaje de lectura, ideado por Jacolot, que consiste en partir del conocimiento de una totalidad (la palabra) para ir descubriendo después las partes (sílabas, sonidos y letras)*"³⁵. *Globalizar* quiere decir *tomar en conjunto*; de aquí podemos concluir que *globalización* alude a la "*acción y efecto de globalizar*"³⁶, pero también al "*método didáctico de educación que parte de la concepción de las distintas materias de estudio como un conjunto, para pasar progresivamente a una mayor diferenciación*"³⁷. Hoy sabemos que el término de *globalización* se usa también para referirse al proceso de generalización de la economía de mercado, proceso vinculado a las políticas de *ajuste estructural*. Pero, la asociación entre este significado y el anterior es débil; el sentido de *tomar en conjunto* y el sentido de *generalización* son opuestos. Podríamos decir que uno es sintético y se propone apreciar las partes de una manera deductiva, en tanto que el otro es mas bien inductivo. La palabra *globalización* soporta entonces significaciones inversas; ¿cómo lo hace?, ¿por qué lo hace? Este es un problema derivado de la hegemonía que ejerce el *capitalismo de organización* en su forma tardía, no sólo sobre las instituciones, sino también sobre el lenguaje. Estas deformaciones discursivas forman parte de las formaciones sociales contemporáneas; las que se debaten entre sus historias diferenciales y los procesos de integración. Pero, en todo caso, no se trata de juzgar a la *globalización* desde un punto de vista lingüístico, sino de analizar su

34 Gran Diccionario Enciclopédico Visual. Barcelona 1995. Océano; pág. 1564.

35 *Ibid.*; pág. 1564.

36 *Ibid.*; pág. 1564.

37 "Este método fue desarrollado por primera vez por Decroly, ampliando a todo el ámbito de la educación el concepto aplicado al método global para el aprendizaje de lectura". *Ibid.*; pág. 1564.

institucionalidad histórica en la actualidad. En otras palabras, la pregunta es: ¿qué es exactamente la *globalización*?

La *globalización* alude a los efectos de la transnacionalización de la economía, caracterizada por la regulación del mercado, el achicamiento del Estado, la privatización de las empresas públicas, la reducción del déficit fiscal y otras medidas colaterales que componen el *ajuste estructural*. La principal tesis de la *globalización* afirma que la economía capitalista se ha generalizado a todo el globo terráqueo y que las economías nacionales funcionan como parcialidades de una *economía mundial*, que tiende a ser unitaria. Esta tesis puede ser resumida como la relativa a la configuración del *nuevo orden mundial*. Este *nuevo orden mundial* es el que sobreviene al finalizar la *guerra fría*; las potencias vencedoras orientan un ordenamiento jurídico, político y económico, cuyos ejes se sitúan en Europa, Norteamérica y los países capitalistas desarrollados del Asia. Aunque se ventile la disputa entre los nuevos bloques por la hegemonía mundial, el *nuevo orden* estructura sus recorridos a partir de estos ejes gravitacionales.

La tesis de la *globalización* se sostiene en la hipótesis hegeliana del *fin de la historia*; pero, interpretada de una manera vulgar, como culminación de la historia en el *Estado Liberal*³⁸. En el libro *Confianza (Trust)*, Francis Fukuyama vuelve a recalcar: “*Como dije en otra oportunidad, este movimiento (hacia una economía de mercado y una integración a la división del trabajo capitalista global) constituye el ‘fin de la historia’, en un sentido marxista hegeliano que ve a la historia como una amplia evolución de las sociedades humanas en su avance hacia un objetivo final*”³⁹. Todo esto se mantiene con el desarrollo tecnológico que modela las economías nacionales entrelazándolas hacia una *vasta economía global*.

La *Filosofía de la Historia* se vio en dificultades cuando pretendió encontrar una lógica histórica en el devenir del tiempo social. Estas dificultades se muestran en todo su patetismo cuando se sintetiza esta apreciación en la proposición del *fin de la historia*. Sin embargo, hay que anotar que para Hegel este *fin* significaba la realización de la *historia* en el *saber absoluto* y en la objetivación de la *libertad*. Aunque inviste al Estado Absolutista Prusiano de las características abstractas de la realización de la colectividad, de la comunidad como espíritu desenvuelto y de la libertad *hecha vida* por la mediación de la comunidad, este Estado supone el despliegue del concepto, supone la superación dialéctica. Elucidación que le resulta difícil de describir a

38 Ver de Francis Fukuyama: *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. Madrid 1995. Atlántida. Título original: *The End of History and the Last Man*. Nueva York 1992. Free Press.

39 Francis Fukuyama: *Confianza. Las Virtudes Sociales y la Capacidad de Generar Prosperidad*. Madrid 1996. Atlántida; pág. 21. Título Original: *Trust*. Nueva York 1995.

Fukuyama en la Figura del Estado Liberal y en el desenvolvimiento de la historia contemporánea. Esta imposibilidad es confesada por el propio Fukuyama en su último texto, *Confianza* : "Podemos considerar que la economía neoliberal está en lo cierto, digamos, un ochenta por ciento : ha revelado importantes verdades sobre la naturaleza del dinero y de los mercados, porque su modelo fundamental del comportamiento humano racional y egoísta es correcto, como dijimos, en un ochenta por ciento de las veces. Pero hay un veinte por ciento del comportamiento humano sobre el cual poco dicen las economías neoliberales. Tal como lo entendió muy bien Adam Smith, la vida económica está profundamente imbricada en la vida social y no puede ser comprendida separada de las costumbres, la moral y los hábitos de la sociedad en que transcurre. En síntesis, no puede ser divorciada de la cultura"⁴⁰.

Dejando de lado esta audaz afirmación probabilística del 80%⁴¹, la incertidumbre penetra en la arrogante tesis de la *globalización*, la duda hace mella en la hipótesis del *fin de la historia*, el tardío descubrimiento de la cultura conmueve la inocencia filosófica del *último ideólogo del Estado Liberal* : "No cabe duda que la macroeconomía es importante, pero debe ser aplicada dentro de un contexto político, histórico y cultural determinado. Las fórmulas políticas que surgen de una u otra perspectiva pueden no ser generalizables"⁴². Lo que desordena el esquema de la *globalización* es la cultura, mejor dicho la diferencia cultural. Las distintas naciones responden a los problemas por mediación de las costumbres, las tradiciones, el mayor o menor grado de socialización, el mayor o menor grado de individualización, haciendo prevalecer sus valores ; esto hace que haya soluciones a los problemas; es decir, que la solución no es la misma y repetitiva. Esta función diferencial de la cultura se hace más significativa cuando nos referimos precisamente a las sociedades contemporáneas, las que supuestamente se hallan envueltas en el proceso de *globalización*, más aún si nos concentramos en los países desarrollados, que vendrían a ser el modelo del *Estado Liberal*. Entre estados Unidos y Japón hay diferencias substantivas en lo que respecta a la organización de la producción, a los valores que se ponen en juego, a las tradiciones que se retoman o se dejan, a las motivaciones inciertas en la producción. Lo mismo podemos decir si comparamos Francia y Alemania ; la primera continua por medio modernos el pasado centralista, en tanto que la segunda opta, después de la tragedia de la guerra y drama desgarrador del primer periodo de la postguerra, por una gestión económica y política de

40 Ibid. ; pág. 32.

41 Siguiendo el juego habría que preguntarse : ¿En qué universo?, ¿cuál es la muestra ?, ¿es generalizable ?, ¿no se dan variaciones que pueden considerarse de modo estratificado ? Pero, estas preguntas quedan sin darse en Francis Fukuyama y, por lo tanto, sin respuesta.

42 Ibid. ; pág. 41.

carácter más bien descentralizado. Inglaterra tiene sus propias contradicciones, que dibujan un perfil propio, a pesar de las analogías con la economía norteamericana; *los tigres del Asia* nos presentan más bien una participación abierta, planificada e interesada del Estado en la promoción tecnológica, en incentivo económico y la notable mejora de la educación. Todo este cuadro configura un panorama rico por su variedad, a pesar de ser atravesado por el uso instrumental de medidas neoliberales y expresado por un discurso neoliberal.

¿Puede haber *confianza*? ¿*Confianza* en qué? En los otros, en los demás, en las asociaciones, en los grupos, en la comunidad. Fukuyama considera que el secreto de las redes de asociaciones que se expanden en Alemania y Japón, las mismas que explican el gran nivel de cooperación y creatividad en la producción y en la organización económica, descansa en la confianza⁴³. La clave de una economía pujante ya no remite al individualismo y al egoísmo, sino a la comunidad y a la solidaridad. Este cambio de perspectiva en los ideólogos del *capitalismo tardío* es sintomático; mucho más si se descarta la generalización esquemática: "*La lección que nos brinda este hecho es que el capitalismo moderno, dominado por la tecnología, no impone una única forma de organización industrial que todo el mundo debe seguir en forma indudable*"⁴⁴. Después de esto, el esquematismo neoliberal no queda en pie, ni siquiera en un 80% que quiere salvar desesperadamente Fukuyama.

En 1973 Niklas Luhmann publica su libro que intitula *Confianza (Vertrauen)*, se traduce al inglés y se lo publica en este idioma en 1979; la traducción al castellano y su respectiva publicación recién concurre en 1996⁴⁵. El texto que lleva el mismo nombre (Trust) de Francis Fukuyama es posterior (1995); sin embargo, a pesar de la analogía nominal, las diferencias substantivas saltan a la vista. El texto de Fukuyama es un texto de propaganda, no deja de ser un discurso ideológico; quiere darse *confianza* en momentos cuando es imposible ocultar las limitaciones grotescas del neoliberalismo. El texto de Luhmann está vinculado a la *teoría general de sistemas*. Para Luhmann la confianza es un *básico hecho social*⁴⁶. "*Cada día ponemos nuestra confianza en la naturaleza del mundo, que de hecho es evidente por sí misma, y en la naturaleza humana*"⁴⁷. Bajo esta consideración, en primer lugar la confianza en un *rasgo*

43 "Una sociedad con alto nivel de confianza puede estructurar sus organizaciones sobre la base de modelos que incluyan mayor flexibilidad y orientación hacia el trabajo en equipo y posean criterios de mayor delegación de responsabilidad hacia los niveles más bajos de la organización. Por el contrario, las sociedades con bajo nivel de confianza entre sus miembros tienen que limitar la acción y aislar a sus trabajadores, mediante una serie de reglas burocráticas". Francis Fukuyama: ob. cit.; pág. 51.

44 Ibid.; pág. 51.

45 Niklas Luhmann: *Confianza*. Barcelona 1996. Anthropos. Título original: *Vertrauen*. Stuttgart 1973. Enke Verlag. La traducción al castellano está a cargo de Amada Flores, pero esta traducción es hecha del inglés, aunque corregida y cotejada con el original alemán por Darío Rodríguez Mansilla.

46 Ibid.; pág. 5.

47 Ibid.; pág. 5.

*natural del mundo*⁴⁸; en segundo lugar, la *confianza* es el punto de partida para la *derivación de reglas de conducta*; en tercer lugar, la *confianza* debe ser enfocada heurísticamente, a partir de la relación compleja entre sistema y entorno⁴⁹. La *confianza* se encuentra en un ámbito influenciado tanto por la *personalidad* como por el *sistema social*; ámbito que puede comprenderse si hacemos entrar en juego categorías sistémicas como *complejidad, función, entorno, comunicación, diferenciación, autopoiesis*.

Niklas Luhmann dice que *tener confianza es anticipar el futuro, es comportarse como si el futuro fuera cierto*⁵⁰. La *confianza* es una forma de *reducir la complejidad* de la temporalidad; se trata de la *confianza* en el presente ante alternativos posibles futuros. La *confianza* es una actitud ante la *incertidumbre*. Francis Fukuyama convierte a la *confianza* en una actitud cultural⁵¹. Las dos acepciones de *confianza* pueden no ser tan diferentes como aparentan, en la medida que interpretemos cultura como un *sistema autopoiético*, es decir, capaz de *autocreatividad* y de *reducción de complejidad*. Desde esta perspectiva podemos decir que la cultura, al ser un *sistema simbólico* y *valórico*, productor de alegorías, tropos, mitos, metáforas, metonimias, toponimias, gramas, expresiones, sentidos, es el acontecimiento social primordial, pues define la clausura operacional fundamental del sistema social: es la matriz arqueológica de la comunicación. La cultura hace posible la *interpenetración* y la *interpretación* entre el sistema y su entorno.

Resumiendo podemos sintetizar este enfoque estructurando las siguientes proposiciones:

a) La cultura es tanto la matriz originaria como el substrato histórico de las estructuras sociales, de las formaciones sociales, de las estrategias económicas; es un ámbito hermenéutico que articula redes de interpretación, reducciones de informaciones recogidas en el entorno a los códigos operacionales de los sistemas de referencia. La cultura es el suelo de los símbolos, mitos, ritos y valores que configuran la confianza se una sociedad en el tiempo.

b) No es posible la globalización de la economía de mercado, tampoco la generalización del individualismo liberal, sin obviar el papel autopoiético de la

48 "Parte integral de los límites dentro de los cuales vivimos nuestras vidas cotidianas, aunque no es un componente intencional (y por lo tanto, variable) de la experiencia". Niklas Luhmann: ob. cit.; págs. 5 - 6.

49 "Desde esta perspectiva, los problemas como también las soluciones, no adquieren su significado de alguna propiedad esencial e invariable supuesta, sino de las posiciones particulares en un marco de posibilidades alternativas; la naturaleza de esta identidad o aquella se define por medio de las condiciones bajo las cuales podría remplazarse por otra". Niklas Luhmann: Ob. cit.; pág. 7

50 "Uno podría decir que a través de la confianza, el tiempo se invalida o al menos se invalidan las diferencias del tiempo". Ibid.; pág. 15.

51 "Las religiones o los sistemas éticos tradicionales (por ejemplo, el confucianismo) constituyen las principales fuentes institucionalizadas del comportamiento determinado culturalmente". Francis Fukuyama: ob. cit.; pág. 56.

cultura. Dado que esto es imposible, debido que sin cultura no solamente no hay sociedad, sino también seres humanos, constitución de sujetos, la globalización de la economía capitalista no es sino un rasgo generalizado de una estrategia económica acumulativa basada en el mercado. Esta generalización deriva de la hegemonía de las potencias capitalista en la era de la modernidad (siglos XVI-XX).

c) La misma economía capitalista se sustenta en la recreación de hábitos y costumbres que tienen como referente a la reforma luterana ; reforma que escinde la atmósfera cristiana, aperturando otras interpretaciones de los *libros sagrados*. El horizonte mayor que contiene al modo de producción capitalista es la cultura judeocristiana.

El trastrocamiento de las relaciones de producción capitalistas no puede acontecer si la irradiación revolucionaria sólo se circunscribe a las tareas relativas al cálculo económico y a las reformas políticas tocando a lo mucho el circuito de la redistribución social. Un trastrocamiento profundo tiene que abarcar a las sedimentaciones arqueológicas de la cultura. Un real proceso de mundialización es posible en la medida que las otras culturas, las que hacen de contraste con la matriz occidental, sean incorporadas en el presente como alternativas valóricas, como alternativos campos de cohesión social. Una revolución total debe mover los cimientos de la cultura judeocristiana, en la cual se encuentran las bases morales del individualismo contemporáneo. La revolución entonces no solamente implica una profunda reforma moral e intelectual, sino una profunda remoción cultural.

El *nuevo hombre* configurado por el *Che* es el ser humano que supera el nihilismo conformado en la matriz cultural “occidental”.