

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

Culpa, responsabilidad, sacrificio y política.

Karczmarczyk, Pedro.

Cita:

Karczmarczyk, Pedro (2008). *Culpa, responsabilidad, sacrificio y política*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/474>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edBm/hMv>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

“Política, violencia y responsabilidad: el debate “no matarás” (la polémica de Oscar del Barco)”¹

Pedro D. Karczmarczyk peterkado@yahoo.com

(Departamento de filosofía, Facultad de Humanidades, UNLP)

Introducción

Este trabajo se propone abordar algunos aspectos de la polémica sobre la violencia como opción política iniciada en la revista *La intemperie*, de la ciudad argentina de Córdoba, a raíz de una carta pública de Oscar del Barco. La polémica fue conocida luego como *No matarás* y ha sido editada recientemente en forma de libro.

La carta de del Barco fue motivada por el testimonio de Héctor Jouvé, un miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo, comandado por Jorge Ricardo Masetti.² Jouvé narra un suceso vinculado con la instalación de la que fue una de las primeras experiencias guerrilleras de izquierda en la Argentina, se trata de la ejecución de dos compañeros por parte del grupo guerrillero. Este hecho, tanto por estar localizado allí donde usualmente se comienzan a contar estas historias, como por ser radicalmente redescrito luego, tanto por algunos de los actores directamente involucrados como por participantes próximos a los mismos en términos de crimen o asesinato,³ ha tenido efectos discursivos muy potentes, al punto de que puede llegar a pensarse que el mismo constituye una reducción al absurdo de las concepciones que sostenían las prácticas de entonces.⁴

¹ Deseo agradecer las discusiones sobre estos tópicos mantenidas con Anabella Di Pego, Maximiliano Garbarino, Gustavo Robles, y Andrea Vidal en la UNLP y a los asistentes a la mesa en la que fue presentada una versión anterior de esta ponencia en el *IX encuentro del Corredor de las ideas del Conosur*, Asunción, Paraguay, Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 23 al 25 de julio de 2008.

² Véase “Testimonio de Héctor Jouvé. La guerrilla del Che en Salta, 40 años después” entrevista realizada por Abril Schmucler y Ciro del Barco en la revista *La intemperie*, Córdoba, n° 15 y 16, (octubre y noviembre de 2004) incluida en AA. VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, Ediciones del ciclope-Ediciones La intemperie- Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2007, 461 pp.

³ Concretamente dice Jouvé: “Estuvimos todos cuando se lo fusiló. Realmente me pareció una cosa increíble. Yo creo que fue un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo todos somos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución.” Ver *No matar*, p. 17.

⁴ Esta idea, que sobrevuela muchas intervenciones en el debate, es enunciada explícitamente por Alejandro Kaufman en su artículo “Legado paradójico de un tesoro perdido” en *No matar*, p. 293 y ss.

Sea como sea, el debate, que en algún sentido se propone cerrar o concluir un capítulo, es un buen punto de partida para repensar muchas cuestiones, ya que, si acaso estamos ante una reducción al absurdo, lo que importa es precisar qué es lo que allí se refuta, y cuál, eventualmente, es la naturaleza de lo nuevo que allí se anuncia.

El lugar de la responsabilidad y la culpa en la generación y el sostén de posiciones políticas, por un lado, y el lugar que cabe otorgarle a la consideración de la naturaleza de la política en términos de guerra, por otro, nos han parecido los ejes básicos que esta polémica suscita.

Oscar del Barco, quien se desempeñó en esa experiencia como parte del grupo de apoyo urbano del EGP,⁵ abre la polémica motivado por la contricción que le produjo el testimonio de Jouvé, lo que lo llevó a reconocerse, debido a su apoyo, como culpable por el ejercicio de lo que el luego llama “violencia asesina intencional”.

Es importante destacar que la carta de del Barco, puede considerarse como parte de un ejercicio de reflexión colectiva, algo así como la destilación de la experiencia que ha hecho un sector del grupo ligado a la revista *Pasado y presente*, como el propio del Barco y Héctor Schmucler,⁶ y algunos de sus interlocutores, como Claudia Hilb, César Tcach, Ricardo Forster, Nicolás Casullo, Oscar Terán, grupo en el cual podrían incluirse también los importantes trabajos de Pilar Calveiro y otros cuya intervención se recuesta sobre su experiencia militante, como Héctor Jouvé, Ricardo Panzetta y Luis Rodeiro.⁷ La lista podría y debería continuar, pero las menciones alcanzan para dar una idea de la magnitud y la amplitud de este ejercicio de reflexión colectiva. De manera general, podría decirse que este grupo heterogéneo ha creído necesario indagar en las “causas endógenas”⁸ por las que el proyecto

⁵ Dice Oscar del Barco en una entrevista concedida a Raúl Burgos: “En el 64 entramos en aquello del EGP. Yo lo encuentro a Ciro Bustos en Bell Ville y entramos en contacto. El grupo entra en esta aventura. Después ellos financian un número de la revista y nosotros publicamos el artículo de Debray. Yo me entusiasmo mucho con todo aquello. Pancho (Aricó) no. Es que voy a Bell Ville y un amigo me dice “Mirá aquí hay un delegado del Che”; y eso era mucho. Allí lo conozco a Ciro Bustos, que era el delegado de Masetti, el “Comandante Segundo”. Después él viene a Córdoba y lo conoce la otra parte del grupo. Nosotros participamos bastante. Había un tal Hermes, que era uno de los cubanos venidos del Noroeste. Con él teníamos que ver lo de llevar la comida y organizar el transporte.”, en Raúl Burgos *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de ‘Pasado y presente’*, Bs. As., siglo XXI, 2004, pp. 84-85, citado por Mario Beteo en “Los límites de la política. Comentario a un artículo de Hector Ricardo Leis a propósito de una carta de Oscar del Barco” en *No matar*, p. 451.

⁶ Véanse sus contribuciones en AA. VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*; ver también la “Introducción” de Schmucler a Schmucler, H. (comp.) *Política, violencia, memoria. Génesis y circulación de las ideas en la Argentina de los años sesenta y setenta*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2007.

⁷ Con excepción de los libros de Calveiro, los trabajos a los que aludimos pueden encontrarse en las obras referidas en la nota 2. Los trabajos de Calveiro son *Poder y desaparición: los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2005 (3º reimpresión, 1º ed. 1998) y *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma, 2005.

⁸ La expresión es de Luis Rodeiro, ver “La dificultad del diálogo y algunas precisiones” en *No matar*, pp. 45-51.

revolucionario abrazado por la juventud argentina en los años sesenta y setenta acabó en una derrota cuyas consecuencias persisten largamente hoy en día.

De modo que la carta de Oscar del Barco puede considerarse como la punta de un iceberg, una que apareciera en un lugar insospechado y repentinamente, pero que no por ello sería menos punta de iceberg. La comparación con el iceberg viene a cuento también porque la carta de del Barco saca a la superficie algunas de las consecuencias que estando presentes en esta revisión colectiva de un modo más o menos amorfo, ganan con su carta una forma más exacerbada y unos contornos más precisos. del Barco, podríamos decir, por la radicalidad de su planteo y por la intensidad retórica del mismo, lleva las cosas un poco más lejos.

Analizaremos primero la carta de del Barco, proponiendo una distinción que, si bien no se ajusta completamente a la letra de la carta, hace justicia, a nuestro entender, a su espíritu. Plantearemos luego una dificultad a la que se ve sometido el proyecto de revisar las “causas endógenas”. Por último nos referiremos a la cuestión del legado, suscitando algunas preguntas sobre la moral heroica y su relación con el funcionamiento de algunos dispositivos de poder en la sociedad argentina de la postdictadura.

1. Análisis de la carta de Oscar del Barco

La carta de Oscar del Barco posee una singular densidad retórica. El propio del Barco se encarga de indicar que la misma surge de la conmoción que le produjo el testimonio de Jouvé, “tuve la sensación de que habían matado a mi hijo” dice del Barco,⁹ y la misma es comparable, a su entender, con un gesto de contrición e incluso con un grito.

Sin embargo, el grito es dado a publicidad en una revista y más allá de esto, lo que podría entenderse estrictamente en términos de expresión personal es una parte de la carta, ya que la misma deriva luego en atribuciones de culpabilidad y responsabilidad semejantes a otros (particularizando en el poeta Juan Gelman) y por ello, inevitablemente, a la argumentación.

Entendemos que esta “parte argumentativa” de la carta se asienta básicamente sobre tres nociones y sus relaciones: responsabilidad, culpa y maldad. Así, del Barco insiste en que, frente a los sucesos relatados por Jouvé, “Ningún justificativo nos vuelve inocentes” (p. 31). Ahora bien, esta enunciación tiene un telón de fondo que no es explícitamente mencionado

⁹ Ver *No matar*, p. 31.

pero que conviene tener presente. Este telón de fondo es claramente aludido cuando se indica que "...mientras no asumamos la responsabilidad de reconocer el crimen, el crimen sigue vigente." (p. 32). Por otra parte, del Barco sitúa claramente al "haber causado intencionalmente la muerte de otro ser humano" en el ámbito de lo irredimible.

Ese telón de fondo es la concepción según la cual se pudo creer, se creyó, que el suceso narrado por Jouvé, dar muerte a un compañero, a otro ser humano, podía estar justificado, no debiendo entonces un suceso como el relatado por Jouvé describirse como un crimen, suceso que se revela luego, por obra de la conmoción producida por el testimonio de Jouvé, que opera como una revelación para del Barco, como *injustificable*.

Ahora bien, en las frases que citamos aparecen claramente dos dimensiones: la de lo irredimible y la de una posible redención. Parece paradójico que un mismo hecho, la ejecución vista como un crimen, sea caracterizado, por un lado, como *irredimible* y que a la vez se aluda a una dimensión de impunidad del mismo que *podría ser cancelada*. En mi opinión, se trata de que el mismo hecho es visto desde dos perspectivas diferentes. Estas perspectivas remiten a las nociones de culpa y responsabilidad. La responsabilidad apunta, según entiendo, a la capacidad de dar cuenta y respuesta por las propias acciones. La posibilidad de dar una palabra a quien se lastimó, una reparación por los daños eventuales, e incluso intencionales de las propias acciones es lo que constituye el ámbito de la responsabilidad. Por ello, la violencia asesina intencional se revela, desde esta perspectiva, como el límite de la responsabilidad, ya que la eliminación de un semejante suprime la posibilidad de dar una respuesta proporcionada a la propia acción.¹⁰ Este límite de la responsabilidad sería, de acuerdo a nuestra lectura, *la culpa*, la región de lo inaudito y lo irredimible, que surge cuando nuestras acciones cancelan la posibilidad de reparación y respuesta.

En consecuencia, de acuerdo a nuestra interpretación, cuando del Barco sostiene que mientras no se asuma la responsabilidad del crimen éste sigue impune, no está aludiendo a una posible redención de la culpa, ya que desde la perspectiva que adopta no la hay, sino más bien a una dimensión que tiene que ver con la manera en que se sobrellevó esa culpa a lo largo del tiempo. A la sinceridad o insinceridad en relación a la misma; por ejemplo, al hecho de haber cuestionado o silenciado cuestionar la instrumentalización de la muerte de otro ser humano. Entiendo que es desde esta posición que del Barco generaliza la responsabilidad. Es

¹⁰ En su artículo, León Rozitchner se acerca a esta dimensión del siguiente modo: "Cuando se trata de haber asesinado a alguien ya no hay perdón que valga para nadie: el único que podría perdonarme ya no existe, porque yo mismo lo he suprimido." *No matar*, p. 394.

desde aquí que del Barco interpela a otros, a quienes que él juzga culpables, a que se hagan responsables por la manera en que sobrellevaron y sobrellevan su culpa.

El nudo lógico y retórico de la carta, el que conduce al enunciado del principio “no matarás”, es la noción de maldad. Al respecto se dice “la maldad consiste en excluirse de las consecuencias de los propios razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de los otros y levantar el *no matarás* cuando se trata de nuestros propios hijos” (p. 32).

Lo que está en juego en la noción de maldad es la posibilidad de evitar ponerse uno mismo en un estado de excepción frente a los otros. De manera que la noción de maldad y su articulación en el principio “no matarás” tiene, creo, una raigambre kantiana que conviene explicitar, ya que la noción de maldad remite claramente a la posibilidad de querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal. El principio “No matarás” estaría subsanando algunas de las dificultades del formalismo kantiano. La debilidad del formalismo se exhibe, como lo ha señalado Hegel, en que presupone el compromiso moral previo con una determinada institución. Sin tal compromiso moral previo, la fuerza apelativa del imperativo que, por ejemplo, muestra que la generalización del robo hace imposible la propiedad, se desvanece.¹¹ De esta manera, la acción guerrillera, que impugna la moralidad de determinadas instituciones, e intenta hacerlas imposibles, no sería incompatible con el imperativo categórico. El imperativo categórico también se muestra como un vacío formal por derecha. También el fanático nazi admitirá estar dispuesto a que, si él fuera judío, se lo tratara como él trata al otro, ya que no lo percibe como un semejante. Lo que hace inmanejable a un requisito puramente formal como el imperativo categórico en tanto fundamento de la moral, es que las definiciones de la situación de la acción corren por cuenta de los agentes, de manera que todo el rigor de la formulación puede escurrirse por ahí como por un resumidero.

La carta parece apuntar a una reunión de la serie lógica y la experiencial. del Barco experimenta la maldad en sí mismo, por haber levantado una justificación allí donde la experiencia le revela el límite de lo justificable, cayendo en la maldad al pretender para sí mismo un estado de excepción. Así, del Barco sostiene que en la lectura del testimonio de Juvé del asesinato de Rotblat y Groswald tuvo “la sensación de que habían matado a mi hijo”. Hemos de entender entonces que esta sensación exhibe una colisión entre un saber que remite a la lógica y un “saber” (no matarás) que no deja de latir en la inmanencia de la

¹¹ Véase Hegel *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, Cap. V, C. 3. c. “La razón que examina leyes”, pp. 250 y ss.

conciencia. El principio propuesto por del Barco, al darle *contenido* al imperativo, apunta a una reunión de ambas series.¹²

Si esta reconstrucción es plausible, la fórmula “no matarás” estaría motivada por el reconocimiento de nuestra finitud, de nuestras limitaciones cognitivas y emocionales, prejuicios, limitaciones de empatía, etc. El caso extremo de tener que consentir en la muerte de un hijo propio, muestra que no podemos confiar en que ningún recurso formal pueda subsanar estas limitaciones nuestras. El contenido del “no matarás” aparece por el lado del caso límite de la acción, donde la responsabilidad anula sus condiciones y da lugar a la culpa. La maldad y en la culpa tienen un caso extremo en el uso incoherente del *no matarás*. El uso incoherente del principio *no matarás* acaba en la culpa, el grado máximo de de la maldad.

2 ¿Avance o retroceso? El sentido objetivo de la búsqueda de las causas endógenas

El debate al que hemos aludido gira en torno a cuestiones fundamentales en la concepción de la política. Sin embargo, estas cuestiones se han planteado tardíamente en el interior del pensamiento de la izquierda. La explicación debe buscarse tal vez en el hecho de que la reflexión metapolítica ingresa sin muchas mediaciones, y por ello con pocas dilaciones, en la arena política y se halla, en consecuencia, sometida a las constricciones esenciales del discurso político.

El carácter de acontecimiento es una de las condiciones perennes del sentido del discurso político, en el que lo dicho es juzgado, considerado y comprendido mucho más por su contexto de enunciación que por las intenciones que lo animan. Y el que nos ocupa parece ser uno de esos casos en los que, puesto que el sentido subjetivo de un acto (la intención de revisar las “causas endógenas” en el proyecto de una sociedad equitativa pretendida requisito indispensable para poder avanzar en este proyecto) acaba siendo contradicho por su sentido objetivo (la coincidencia objetiva de esta revisión con el discurso regresivo de la derecha, por ejemplo, con la “teoría de los dos demonios”). Por ello, parecería que nos quedamos en meras declaraciones vacías, en el mejor de los casos, cuando no en posiciones abiertamente reaccionarias.

¹² La insistencia en que el principio no matarás es constitutivo de cualquier comunidad, podría entenderse, a la luz de razones como las que presentamos, como la constatación de la mera lógica del imperativo no puede realizar esta tarea.

Merleau-Ponty, en un trabajo fundamental sobre la violencia política,¹³ señaló hace tiempo que la enseñanza primordial del marxismo radica en hacer un análisis concreto de las sociedades, lo que significa juzgar a los hombres no por lo que dicen de sí mismos, sino por lo que hacen, es decir, evitar buscar los valores que rigen en una sociedad en las declamaciones, en las declaraciones explícitas de valores –en las constituciones o en las leyes por ejemplo– sino en las relaciones interpersonales que constituyen la trama concreta de las sociedades.¹⁴

Así, Merleau-Ponty rechaza en su trabajo las condenas abstractas de la violencia política, apelando al hecho indiscutible de que ésta ya está instalada como dato en la realidad social. La violencia está instalada en los niños que mueren de hambre, en las masas de desocupados o en el atraso de naciones y continentes enteros, en la miseria humana como necesidad funcional de un sistema económico. Debido a esto, la renuncia a la violencia de un humanismo abstracto se vuelve, por omisión, cómplice con esa violencia ya instalada. El principismo del humanismo abstracto se vuelve así mera declaración y el propio humanismo se transforma en su opuesto, en crueldad o cinismo. Por omisión, nos volvemos cómplices culpables en la pérdida de vidas humanas. Por ello, el humanista concreto *no puede evitar* inmiscuirse en la violencia. Así, para Merleau-Ponty, la cuestión no es *violencia sí o violencia no*, sino más bien si una violencia particular contribuye o no a crear un mundo más humano, menos injusto. Y a esta última cuestión no hay más remedio que responderla caso a caso. Lo que Merleau-Ponty está diciendo es algo así como que en el medio de un incendio no se puede cuestionar el uso del fuego, puesto que un incendio puede ser justamente, como ocurre cuando se quema una franja de campo para evitar la propagación del fuego, lo único que acabe con el incendio. No es la llamarada, sino sus efectos, lo que distingue al sabotaje de su contrario. Y no hay aquí posibilidad de respuestas a priori.

Esta profunda reflexión de Merleau-Ponty explicita mejor eso a lo que aludimos como “telón de fondo” de la polémica. Dicho de otra manera, la reflexión de Merleau-Ponty, de la que se desprende la justificación de provocar *algunas muertes*, está en el inventario de las cosas a ser revisadas entre las “causas endógenas”.

La cuestión crucial para saber si la discusión generada en torno a del Barco merece la pena es si la misma choca con esta concepción desde afuera o bien desde su interior, presuponiéndola, cuestionándola en sus propios límites. Para responder a esta cuestión debemos abordar la cuestión del legado.

¹³ Merleau Ponty, Merleau *Humanismo y terror*, Bs. As., Leviatán, 1986 (traducción de L. Rozitchner). Horacio Tarcus utiliza el planteo de Merleau Ponty en su “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco” en *Políticas de la memoria*, Bs. As. CEDINCI, n° 6/7, verano de 2007, pp. 14-25.

¹⁴ Ver sobre esto Merleau Ponty, M. *Humanismo y terror*, p. 8 y ss.

3. La cuestión del legado. Moral heroica y post-dictadura

¿Qué es lo que está en juego en este legado? Creemos importante señalar que, para responder a esta pregunta, es necesario correr el eje de los actores involucrados para entregar la palabra a quienes, de algún modo, deben recibir o rechazar este legado. En este punto, acuerdo con Tatián acerca de que las luchas que están siendo cuestionadas representan probablemente “la mayor y más extraordinaria voluntad de justicia vivida por la historia”¹⁵. Ahora bien, de cara a la dimensión de la injusticia en el mundo actual, tal vez también inédita en la historia, la pregunta por el legado de esta voluntad de justicia se torna una cuestión imperiosa.

Por una parte, debemos retomar la caracterización del “telón de fondo” por el cual lo que antes se mostraba para del Barco como *justificable* se le revela luego como *injustificable*. Lo que nos interesa aquí es que la serie *muerte evitable-culpa-justificación de la violencia asesina*, parece requerir de una moral del sacrificio. Esto es, sólo la disposición previa a morir hace moralmente justificable, o cuando menos considerable de un examen moral, a la disposición a matar.¹⁶ Lo contrario sería una forma completamente execrable de la maldad, según ya lo examinamos antes. La culpa, el daño irredimible, en el que siempre estamos inmersos por omisión, según dijimos al comentar a Merleau Ponty, encontraría en el sacrificio la promesa de una salvación igual de absoluta. La culpa generada por la inconsecuencia de las intenciones subjetivas del humanismo principista, cuando se revela como omisión,¹⁷ reclama el intento de reconectar las intenciones subjetivas y el sentido objetivo de los actos. La culpa generada por la omisión escinde así el sentido subjetivo y objetivo de las acciones. Ahora bien, ¿Cómo producir una reconexión entre sentido subjetivo y objetivo que escape al círculo

¹⁵ Tatián, Diego *No matar*, p. 76.

¹⁶ León Rozitchner señaló claramente este telón de fondo de la conmoción del Barco: “¿quién puede desbaratar ese mandamiento [“No matarás”] si no es aquél que puede aceptar la muerte sobre sí mismo: aquel que está dispuesto a negarlo porque está también dispuesto a recibirla?” Aunque inmediatamente cuestiona esta reconstrucción del trasfondo: “¿Estamos seguros de que el combatiente busca sólo la muerte, como si fuera Cristo, y no es el amor a la vida lo que lo mueve? ¿No será esa la mirada de los que miran siempre, sin riesgo, desde afuera?” León Rozitchner, “Primero hay que saber vivir” en *No matar*, p. 369. Véase también la respuesta de Oscar del Barco a Rozitchner, aparecida luego de la publicación de la compilación *No matar*, en *Lucha armada en la Argentina*, año 4, n° 10, 2008, pp. 87-93.

¹⁷ Una de las intervenciones más críticas para con del Barco, la de Héctor Tejerina, extrae esta conclusión, en el sentido de que una situación como la nuestra, en la que la violencia ya está instalada, hace imposible la inocencia: “¿Existe espacio para la inocencia “frente a una sociedad –cito su carta [la de del Barco]- que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas y toda clase de suplicios”...?” p. 66.

de la culpa por omisión? La violencia por sí misma no puede producir esa reconexión. La disposición a morir es el único candidato posible para desempeñar este rol, en la medida en que la misma se propone como testimonio de la magnitud del valor al servicio del cual se ponen las propias acciones. Valor que si puede reclamar otras vidas es porque primero puede reclamar la propia. Un valor en condiciones de reclamar incluso la propia vida es, en este sentido, un valor incondicional.

Nótese ahora el dislocamiento que produce Oscar del Barco sobre esta “moral del sacrificio” al iniciar su carta indicando que su consternación se debe a haber sentido que aquellos que habían muerto eran sus propios hijos y al señalar que la maldad consiste en “... apoyar la muerte de los hijos de los otros y levantar el *no matarás* cuando se trata de nuestros propios hijos”¹⁸. Creo que esto orienta a la discusión hacia un terreno diferente a los de las concepciones político-morales que intentan garantizar la coincidencia de los sentidos subjetivos y los sentidos objetivos.¹⁹

En resumidas cuentas, creo que por distintas razones la exigencia de la ofrenda de la propia vida en función de un ideal ha quedado como un dato incómodo en el legado de “la voluntad de justicia y equidad” de los años sesenta y setenta. Por un lado, está la cuestión teórica acerca de si lo que el principismo no puede no es, a fin de cuentas, un límite propio del principismo sino una condición esencial de toda acción y por ello una dificultad o imposibilidad propia también de las consideraciones sensibles a las circunstancias, en las que la perspectiva del que actúa es, inevitablemente, una perspectiva entre otras tantas, lo que no se subsana por la disposición al sacrificio que hace del agente un actor desinteresado y por ello tal vez presumiblemente mejor dispuesto para ligar sentido subjetivo y objetivo.

Por otra parte, la exigencia de la ofrenda de la propia vida es también un dato incómodo, con independencia de esta cuestión teórica, por razones históricas bastante precisas, ya que el legado de una moral heroica, entendido como condición previa de una

¹⁸ *No matar*, p. 32. La interpretación propuesta, que gira en torno a la dificultad para religar lo subjetivo y lo objetivo, revela como erróneas algunas interpretaciones de la posición de del Barco como la de Héctor Tejerina, quien sostiene que “El sostener que, quienes en los 70 optaron por la vía armada, apoyaban la muerte del otro y esgrimían el *no matarás* frente al riesgo de la propia vida, agrega una nueva connotación a la teoría de los dos demonios” Tejerina, H. “Apretar el gatillo acarrea consecuencias distintas de las que trae aparejadas recibir las balas”, en *No matar*, p. 66. La posición de del Barco estaría mostrando que la trasgresión del mandato no matarás incurre *inevitablemente* en la maldad, una deficiencia que no puede subsanarse siquiera con la disposición a entregar la propia vida.

¹⁹ Es decir, la cuestión que plantea la discusión sobre la que estamos reflexionando es si una posición como la de Merleau-Ponty, al pivotar sobre la fatal inconsecuencia del humanismo abstracto o principista, en el riesgo de que el sentido objetivo del acto contradiga al sentido subjetivo del mismo, no trabaja con la idea de un cercioramiento posible de la coincidencia entre las intenciones subjetivas y el sentido objetivo de un acto. Dicho de otra manera, lo que en el principismo humanista aparece como inevitable inconsecuencia, sería cuestionable sólo a la luz de la posibilidad de garantizar la coincidencia del sentido subjetivo con el sentido objetivo del acto, en testimonio de la cual se ofrece la propia vida.

voluntad de justicia y equidad, comparte el terreno, de un modo complejo, con una de las múltiples maneras en las que la violencia asesina estatal, el terror de la dictadura, permanece entre nosotros desde los años transcurridos de democracia. Por ejemplo, fue muy común en los primeros años de la democracia argentina la figura del desaparecido “inocente”, casi apolítico, que se diseminó en la sociedad en los ochenta, un poco como una marca de origen del contexto de emergencia del discurso de los derechos humanos –marcada por la necesidad, durante la dictadura, de adoptar un discurso liberal y legalista,²⁰ como una manera de mitigar la represión, como si se estuviera diciendo: “sólo nos interesa la vida y el respeto a la dignidad humana, ningún cambio social está en cuestión”, lo que llevaba a elidir las identidades militantes de los desaparecidos.²¹ Ahora bien, el señalamiento de lo injustificado de la represión que recayó sobre los ciudadanos “inocentes” o “apolíticos”, fue una indicación muy fuerte de lo que la política podía “justificadamente” deparar a los ciudadanos que se involucraran en ciertas demandas y actividades políticas.

El requisito de una moral heroica ha venido así a quedar en un terreno común con algunas de las definiciones de la política emanadas desde el terror estatal. Si la construcción de un contrapoder tiene que transitar por la disposición a brindar la propia vida como testimonio de la incondicionalidad del valor al servicio del cual se pone, a partir del cual se abriría el abanico de los medios, el terror estatal se dispuso a disputarle al contrapoder justamente ese presunto primer paso. La pregunta orientada por la urgente necesidad de reconstruir una voluntad de justicia y equidad, es entonces: ¿podrá disputar con éxito el contrapoder en este terreno?

Por otra parte, la cuestión del legado podemos plantearla también en términos del criterio en función del cual hablaríamos hoy de la continuación de una voluntad de justicia. Según entiendo, esto remite a la posibilidad de “conjurar la muerte en el mundo político”. No

²⁰ La otra cara de este discurso ha sido la compartimentación judicial de los sucesos ocurridos durante la dictadura militar, lo que ha limitado la asignación de responsabilidades a aquellas que pudieran abordarse judicialmente, convalidando de algún modo la segmentación -análoga a la que en la fábrica puede impedir al obrero tener una clara conciencia de lo que está produciendo- que fue uno de los mecanismos con los que el dispositivo asesino-disciplinario de la dictadura obturaba la percepción subjetiva de la responsabilidad para los ejecutantes del mismo (Ver Pilar Calveiro, *Poder y desaparición*, p.76 y ss.). Este enfoque invisibilizó otras responsabilidades, relevando de algún modo de la memoria colectiva a aquellos actores económicos y políticos involucrados junto con los militares en el rediseño de la sociedad argentina. Que un sujeto como Domingo Cavallo, artífice de la estatización de la deuda externa privada durante la dictadura, haya sido en democracia llamado por dos gobiernos como el único posible “salvador” de la economía, gozando de cierto consenso social, es un claro índice de la construcción de la memoria colectiva a la que dio lugar esta compartimentación judicial de la responsabilidad. Una de las tareas que plantea este debate es replantear la cuestión de la responsabilidad también en este sentido.

²¹ Véase una interesante descripción de las condiciones de emergencia del discurso de los derechos humanos en Naomi Klein *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, 2007, cap. 5, esp. pp. 161-173. Véase también Federico Lorenz *Combates por la memoria. Huellas de la dictadura en la historia*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007.

sólo conjurar la muerte en la memoria, en la justicia como forma de la memoria, como se ha propuesto,²² sino conjurar la muerte en su ocurrencia evitable.

Es esta muerte evitable, que de algún modo nos cubre de culpa a todos al convertirnos en asesinos por omisión, como lo vio Merleau-Ponty, la que sirve, en particular, de acicate para la voluntad de justicia y equidad de aquellos que no tienen motivos inmediatos, v. gr. la carencia sistemática, como lo fue una importante franja de quienes, en los sesenta y setenta, se vieron involucrados en la lucha armada como un modo de vehicular su voluntad de justicia y equidad. Aquí, según creo, conviene insistir sobre el eslabón que parece estar presupuesto en la reflexión de Merleau-Ponty: la omisión nos hace *culpables* de muertes evitables, y de algún modo, *muertos* para la vida ética, y exige por ello una acción proporcionada (*redentora*). Dicho de otra manera, la serie, *muerte evitable-culpa* tiende, por su propio impulso, a transformarse en acción en el modo del sacrificio. Esta disposición a morir (a dar la vida por un ideal, por ejemplo) es, creemos, la única posible base que hace moralmente considerable la intención de matar.²³ Esta disposición al sacrificio es la sustancia de la que está hecho un valor que, porque puede reclamar la vida propia, puede reclamar también la de otros.

Entiendo que esta moral heroica y su poder encegecedor es lo que la carta de Oscar del Barco supone como su trasfondo no dicho o, cuando menos, es aquel telón de fondo contra el cual, a mi juicio, revela su mejor rostro. Frente a la misma, la carta se muestra no como ruptura con la voluntad de equidad y justicia, sino como cuestionamiento radical y discontinuidad con una de las formas de esta voluntad. Con todas sus lagunas, ambigüedades y exageraciones, y a pesar tal vez de un compromiso remanente con la noción de culpa que no

²² Ver Horacio González, “La muerte como dato radical” en *El ojo mocho*, Buenos Aires, Invierno de 1995, n° 6 y Pilar Calveiro, *Poder y desaparición*, p. 114.

²³ En el debate hay varias referencias a esta “moral heroica”, véase por ejemplo, la referencia de Schmucler a su hijo desaparecido Pablo: “...yo había intentado que Pablo, mi hijo guerrillero, (...) desertara de una guerra que a mí me parecía inútil y que él la sabía perdida. Su desertión era mi forma de salvarlo. En mi vida había deseado algo con tanta vehemencia. Los que continuaban ofuscados en el color de la sangre y en la razón de la muerte preferían incorporarlo en el triste listado de los héroes sacrificados. Pablo optó por este camino.” p. 81. Por su parte, Luis Rodeiro señala: “Ciertamente no lo conocí a Pablo, pero conviví con muchos Pablos, entonces, donde –también absurdamente– había predisposición a morir, no a matar. Pensarlos, aunque sea por un instante, con el lenguaje de Oscar [del Barco] como meros asesinos, me subleva.” p. 94. Creo conveniente, debido a su contundencia, citar un testimonio. Alejandro Ferreira en una entrevista en conmemoración de la fuga de un grupo de guerrilleros del penal de Trelew en 1972 luego de la cual los presos que no lograron escapar fueron masacrados, en la que él intervino en el grupo de apoyo fuera del penal, comenta que rechazó participar en la película *Trelew. La fuga que terminó en masacre*, dirigida por Mariana Urruti en virtud de diferentes razones, concluyendo el diálogo con una pregunta que le formula a la directora de la película: “¿vos estás dispuesta a morir por este proyecto? ‘No’. Entonces le dije que yo me había equivocado muchas veces, pero todo lo que hice y seguía haciendo era porque estaba y estoy dispuesto a morir. Si los hijos de mis compañeros (mis hermanos (...)) Toschi, el petiso Ulla) me dicen que pongamos una bandera en la Base Aeronaval, yo diría que es una locura, pero lo haría” en el periódico *Miradas al sur*, Buenos Aires, 17 de agosto de 2008, p. 28.

podemos pasar a analizar aquí,²⁴ la polémica desatada está explorando promisoriamente algo nuevo. Tal vez uno de los efectos discursivos más potentes de esta disputa se debe al hecho de que sean Juvé, del Barco, Schmucler, es decir individuos reconocibles por su compromiso con una voluntad de justicia y equidad, quienes la plantean, un hecho que hace al sentido de la misma como una interrogación radical acerca de las modalidades que habrá de tomar la continuación de dicha voluntad.

Creo que este efecto de la polémica, la propuesta de realizar una revisión profunda de una moral con base heroica, es un efecto perdurable y oportuno de la misma. Consideremos que la sociedad argentina es una sociedad atravesada por la experiencia del terror, por lo que Pilar Calveiro analizó en términos de un “poder disciplinario asesino” que tuvo en el campo de concentración su dispositivo central, en el que los secuestros y las desapariciones, con su lógica y con su falta de lógica, con su clandestinidad en la que se traslucían las fuerzas oficiales del Estado, y con su secreto a voces, fueron también un medio diseminar el terror fuera del campo de concentración, un medio de disciplinamiento a través de la amenaza de muerte, difusa pero permanente. En este contexto, entonces, cuestionar la lógica heroica del sacrificio, rechazar su supuesto de poner a la muerte primero,²⁵ cobra un sentido esperanzador.

Así comprendido, el debate suscitado por la carta de del Barco puede verse como un intento por trascender internamente la posición de Merleau Ponty, ya que en el mismo no se elude sino que vuelve a suscitarse la pregunta por la eficacia de una voluntad de justicia y equidad en la lucha colectiva. El episodio del EGP, el testimonio de Juvé, la carta grito de del Barco y el debate suscitado dejan ver que esta eficacia no puede basarse en las consignas militaristas de un triunfo guerrero.²⁶

Esto nos llevaría a tratar el segundo eje que la disputa suscita, el de la concepción de la política en términos de guerra, lo que sería prematuro. Tanto León Rozitchner como Alejandro Kaufman han insistido agudamente en destacar las condiciones que hacen que un grupo pueda constituir una fuerza eficaz de promoción de valores morales, en lo que hemos llamado aquí voluntad de justicia y equidad. Rozitchner insistió en la necesidad de plantear la pregunta por las condiciones de la eficacia de la lucha colectiva, sugiriendo que aquello que otorga tanto eficacia como una cualidad diferente a la contra-violencia popular que resiste a

²⁴ La intervención de Alberto Parisí, titulada “El *habitus* del respeto por la vida” cuestiona de un modo interesante este presupuesto bajo la modalidad de una crítica del fundamentalismo ético-político. Ver *No matar*, pp. 41-44.

²⁵ Si nuestra reconstrucción es adecuada, la controversia de del Barco-Rozitchner, uno de los momentos salientes de la disputa, puede verse como teniendo un suelo común.

²⁶ Esto es, una concepción que conciba la victoria del campo popular como una victoria militar. León Rozitchner en su artículo “Primero hay que saber vivir” contrapone

una violencia instalada, en contraste con las categorías de la guerra de la derecha, radica en “percibir en cada combatiente la realidad personal intransferible”.²⁷ Alejandro Kaufman, por su parte, ha indicado que el rasgo diferencial de una masa armada moralmente competente radica en el grado de ineficacia en el combate que está dispuesta a conceder, lo que en última instancia implica poseer una mayor disposición a morir que a matar.²⁸ De manera que es éste, un argumento que tiene que ver con la eficacia, el mayor argumento “contra la estrategia de la lucha armada contra fines justicieros”²⁹. De modo que una perspectiva justa no puede más que, según Kaufman, estar comprometida con “formas de la debilidad”.

No podemos, no sólo por razones de espacio, sino porque sería prematuro para nosotros avanzar ahora reflexiones en este sentido, profundizar en el que es el segundo eje problemático suscitado por la disputa. Nos parece, sin embargo, que una de las conclusiones que se desprenden es la advertencia acerca del equívoco que recubren expresiones como ‘guerra’ y ‘eficacia’ cuando son utilizadas desde el campo popular, equívoco que acarrea el riesgo de perder la posibilidad de elegir el terreno en el que se plantean los problemas y las acciones. Vocabulario y saber de la guerra que, en consecuencia, podría ocultar la posibilidad de elegir cuándo, cómo y en qué terreno dar batalla.

²⁷ Rozitchner, León “Primero hay que saber vivir”, en *No matar*, p. 372.

²⁸

²⁹ Kaufman, Alejandro “Legado paradójico de un tesoro perdido”, p. 304.