

Notas para una crítica de la razón instrumental

A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco

Horacio Tarcus

“Matar a un hombre para defender una idea no es defender una idea. Es matar a un hombre”.

Sebastián Castelio citado por Juan Goytisolo en el film “Nuestra música” de Jean-Luc Godard

Las izquierdas y el balance de la lucha armada: ¿otro muro de silencio?

Con la carta de Oscar del Barco dirigida en diciembre de 2004 a la revista cordobesa **La Intemperie**,¹ se abrió finalmente en nuestro país el debate ético-político más dilatado, profundo y productivo de los últimos treinta años acerca de la violencia revolucionaria. Aunque acaso el impersonal “se abrió” no sea la expresión más adecuada para describir esta suerte de explosión en cadena entre los más diversos sectores político-intelectuales *provocada* por del Barco.

Es cierto que para muchos de los que se han sentido interpe- lados, la carta de del Barco no fue más que un exabrupto que, en el mejor de los casos, desató un debate que hubiese sido preferible evitar. Para brindar una primera aproximación al lector que no lo siguió en su totalidad, transcribamos algunos de los epítetos cosechados por del Barco: religioso, metafísico, místico, idealista, abstracto, ahistórico, fundamentalista, prescriptivo, formal, reduccionista vulgar, demonizador de la izquierda... Se dijo también que: postula una historia ejemplar, desconoce el rol de la violencia en la historia, iguala víctimas y victimarios y se desliza hacia la “teoría de los dos demonios”. Asimismo, se calificó a su carta como *mea culpa*, grito, catarsis, contrición, autoexculpación, etc., etc.

Otros, los menos en verdad, han querido ver en la carta de del Barco una mano tendida para un diálogo franco y abierto, un diálogo que pudiese partir de cierto sinceramiento colectivo. Uno de ellos, Luis Rodeiro, teme que “quizá no hayamos alcanzado en el amplio campo de la izquierda la madurez para el diálogo, que es mucho más rico que un debate”, pues el debate supone un adversario, mientras que el diálogo requiere un compañero con el que tenemos algo en común. Otro participante, Ricardo Panzetta, la entiende como una invitación a “cuestionarlo todo”

y a “construir nuevas redes de comunicaciones”. Y añade: “Pa- reciera desear que la sociedad se contamine de ácratas y que la libertad sea contagiosa”. Es así que algunos, como Diego Tatián, Héctor Schmucler, Christian Ferrer, se sumaron como interlocu- tores al diálogo desatado por del Barco.

Otros, finalmente, en desacuerdo con los argumentos, o bien con los fundamentos de del Barco, han propuesto en términos de debate otros argumentos y otros fundamentos. Tal el caso del reciente trabajo de León Rozitchner.² Quisiera presentar aquí mi propia evaluación de los argumentos de del Barco y de muchos de los contrargumentos.

Y quisiera hacerlo comenzando por inscribir el debate de **La Intemperie** en cierta genealogía de pensamiento político argentino. Porque entiendo que del Barco logró *provocar* con su texto un debate ético-político acerca de la violencia revolucionaria que hace muchos años amenazaba con emerger, pero que finalmente lograba ser acallado por aquellas fuerzas político-intelectuales que, pasiva o activamente, la resistieron como una problemática inapropiada, “mal formulada” o incluso “peligrosa”.

Efectivamente, algunas voces aisladas buscaron romper, a lo largo de estas últimas tres décadas, cierto pacto de silencio instituido al interior de las izquierdas políticas e intelectuales que fijaba un techo, un cierto límite para pensar en profundidad las razones intrínsecas de la derrota sufrida a mediados de la década de 1970. El pacto implicaba no ir más allá del señalamiento de ciertos errores tácticos de las izquierdas armadas, de admitir “des- viaciones militaristas” que las habrían “alejado de las acciones de masas”. En la década del ‘80 esta autocrítica colectiva alcanzó a reconocer que las izquierdas armadas habían “subestimado la democracia”, como lo pondría en evidencia la continuidad de las prácticas guerrilleras bajo regímenes constitucionales como el inaugurado en marzo de 1973.

En suma: una inadecuada evaluación del poder militar y político de las fuerzas armadas; una creciente militarización y aparatismo paralelos a una gradual despolitización, abroquelamiento interno que habría llevado a una pérdida del contacto con las acciones de masas; y, finalmente, una indebida valorización de las consignas y los valores democráticos. Este fue el *non plus ultra* de

1 “Carta de Oscar del Barco”, **La Intemperie** n° 17, Córdoba, diciembre 2004.

2 León Rozitchner, “Primero hay que saber vivir. Del Vivirás materno al No matarás patriarcal”, en **El ojo mocho** n° 20, invierno/primavera 2006, pp. 18-31.

la autocrítica de las cúpulas guerrilleras, así como de la mayor parte de los intentos de historia retrospectiva de los militantes, de Mario Firmenich a Roberto Perúa, desde Luis Mattini hasta Enrique Gorriarán Merlo.

Una derrota tan profunda de las izquierdas armadas no alcanza a ser explicada por estas razones. Se hace necesario ir más allá de la derrota militar, para pensar que, en verdad, previamente a la derrota militar, las izquierdas armadas habían sufrido una grave derrota política. Pero incluso es necesario atreverse a plantear y a pensar si en la base de la derrota política no hay incluso una derrota ética. Esto es: si el uso cada vez más extendido de la violencia revolucionaria no condujo a las izquierdas armadas a una contradicción insalvable entre medios y fines. Es necesario preguntarse si las formas de contrapoder de las izquierdas no se fueron asemejando a las formas del poder que se quería combatir, si la violencia revolucionaria no fue reproduciendo en forma especular aquellas formas de violencia del poder represor que se buscaba cuestionar.

Avanzar en el sentido de una crítica de la *concepción instrumental de la política y del poder*, resultó (y resulta aún) intolerable para el pensamiento hegemónico de las izquierdas argentinas, no sólo para aquellas que estuvieron comprometidas en la lucha armada, sino en casi toda la variedad de sus tendencias.³ Hoy, a 30 años del golpe militar de marzo de 1976, ¿es posible hablar de ética y política en la cultura de izquierdas?, ¿es posible horadar aquel techo?, ¿derribar ese muro de silencio? Creo que, por lo menos en ese sentido, hay que admitir que la carta de del Barco ha jugado un extraordinario papel de catalizador del debate.

¿Es posible volver a hablar de ética y política en la cultura de izquierdas?

"Nada hace más desiguales a dos seres humanos que un arma. Nada menos libre al que no la tiene"
Helios Prieto⁴

Sería necesario recordar que a lo largo de los últimos treinta años surgieron voces lúcidas y valientes que, aunque disímiles, abrieron caminos a la carta de del Barco y al debate que éste provocó.⁵ Algunas emergieron tempranamente en **Controversia**,

la revista del exilio argentino en México, como "Actualidad de los derechos humanos" y "Testimonio de los sobrevivientes", ambos de Héctor Schmucler; y los textos de Rubén Sergio Caletti, sobre todo sus notas sucesivas publicadas bajo el título de "Focos y vanguardias".⁶

Schmucler tuvo la audacia de señalar, ya en 1979, que en la Argentina de esos duros '70, además de las víctimas del genocidio militar —una de las cuales era su propio hijo—, "hubo policías sin especial identificación muertos a mansalva, hubo militares asesinados sólo por ser militares, dirigentes obreros y políticos exterminados por grupos armados 'revolucionarios' que reivindicaban su derecho a privar de la vida a otros seres en función de la 'justeza' de la lucha que desarrollaban". Y se atrevió a preguntar, aunque sonara "a herejía": "¿Los derechos humanos son válidos para unos y no para otros? ¿Existen formas de medir que otorgan valor a una vida y no a otra? ¿Los llamados derechos humanos evocan valores ecuménicos y transhistóricos o es necesario situarlos en una visión política donde los valores se dirimen de acuerdo a la relación de fuerzas con los sectores sociales en conflicto?"

La brillante crítica de Caletti al vanguardismo y al foquismo fue retomada y desarrollada por Carlos Alberto Brocato en sus libros **La Argentina que quisieron** (1985) y **El exilio es el nuestro** (1986). En el primero de ellos Brocato desplegó una crítica ético-política a lo que llamó la "violencia foquista" argentina de los años '60 y '70. Allí se preguntaba si aquellos hombres y mujeres que habían empuñado las armas, además de su condición de "rebeldes contra la estructura social" y de "víctimas en sentido histórico", no habían adquirido también, aún sin perder ese carácter histórico, "el carácter moral de *victimarios*". Brocato no condena cualquier uso de la violencia revolucionaria; entiende que, políticamente hablando, "la violencia se legitima históricamente por la intervención de las masas" al mismo tiempo que, éticamente, se justifica por "la *inevitabilidad defensiva* de las muertes que produce".⁷ Brocato concluye que el foquismo argentino no pasó por ninguna de ambas pruebas y eso está en las causas de su fracaso.

Pero lo que desató las iras sobre su libro fue su hincapié en la derrota moral del foquismo argentino,⁸ su crítica al método de los

provenientes del Partido Comunista —como los editoriales sobre el "terrorismo" que Fernando Nadra publicaba semanalmente en **Nuestra Palabra** bajo el seudónimo de Polemos— quedaban ética y políticamente desautorizados, en la medida que provenían de un partido neostalinista que, mientras avalaba los regímenes totalitarios del Este, abogaba aquí por una política de frentes cívico-militares. Pero hubo también críticas desde perspectivas de izquierda, como aquellas provenientes de las vertientes más obreristas e insurreccionalistas del trotskismo (como la del boliviano Guillermo Lora en **Revolución y foquismo**) o aquellas precursoras del maoísta Elías Semán en su folleto "El Partido Marxista-Leninista y el guerrillerismo" (1964).

⁶ Las dos notas de Schmucler aparecieron en el n° 1 de **Controversia**, octubre 1979 y en el n° 9/10, 1980, respectivamente; las notas sucesivas de Caletti aparecieron en el n° 1, octubre 1979 y n° 2/3, noviembre-diciembre 1979.

⁷ Carlos A. Brocato, **La Argentina que quisieron**, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1985, p. 137 y 157 respectivamente.

⁸ Bastaría una recorrida por la prensa de los años 1985-86 para corroborar la escasísima repercusión que lograron estos polémicos libros de Brocato —recuerdo que apenas se hicieron eco voces aisladas, como Emilio Fermín Mignone, Andrés

³ Diversas razones (o racionalizaciones) convergieron en acallar un debate de este orden y, cuando emergía alguna voz, se buscó desacreditarlo o ponerle la debida sordina. Sumariamente, podrían señalarse entre las causas de la resistencia: (a) la inaudita magnitud de la represión político-militar desatada sobre las izquierdas y el campo popular; (b) la necesidad jurídico-política, durante la resistencia a la dictadura y, luego, durante la transición democrática, de focalizar los análisis y las denuncias contra el poder represor y sus agentes con vistas a hacer justicia; (c) el temor a que el cuestionamiento de la "propia" violencia condujera a un deslizamiento hacia la teoría de "los dos demonios", haciéndole así el "juego al enemigo"; y, finalmente, (d) el compromiso imaginario o bien la culpa de los sobrevivientes para con los compañeros caídos.

⁴ Helios Prieto, "10 tesis sobre la crisis de la izquierda", en **El Rodaballo** n° 5, verano 1996-97, pp. 8-9.

⁵ Deberíamos recordar que durante los mismos "años de plomo" las críticas al accionar guerrillero provenientes de la izquierda fueron débiles, pero existieron. Las

secuestros extorsivos, de los asesinatos de civiles, policías y militares, al “método del rehén y la cárcel del pueblo”: “No vamos a hacer aquí —precisaba Brocato— una disquisición de en qué circunstancias especialísimas un revolucionario puede apelar a este procedimiento desesperado: no tiene nada que ver con lo que hicieron los foquistas como método de ‘presión’ y ‘negociación’. Como ‘justicia popular’ es una parodia. Como aplicación de la pena de muerte en juicio sumario fuera de las condiciones de guerra civil, un simple crimen” (p. 171).

No menos revulsivo resultó el testimonio y la ácida reflexión de Helios Prieto, quien fuera uno de los cuadros dirigentes del PRT (“Memorias volterianas con final maquiavélico”, en **El Rodaballo** n° 11/12, 2000). Reaccionando vivamente frente a las historias y los testimonios heroicos acerca de la experiencia de esta organización y de su máximo líder, Mario R. Santucho, Prieto hace aquí un ensayo de memoria anti-heroica. Describe un complejo proceso que se opera al interior del PRT en la segunda mitad de los años ‘60 donde confluyen factores de política internacional (el “partido cubano”, por un lado; la IVa Internacional por otro) y de política nacional (el golpe militar de 1966, el carácter irreduciblemente peronista y reformista de la clase obrera argentina...), debates ideológicos que se van empobreciendo y mitos políticos que se van reforzando, el peso de los liderazgos personales y las relaciones fraccionales de poder, los prejuicios de clase y hasta ciertos resentimientos raciales. Estaríamos ante un proceso por el cual se va instalando no sólo un culto por las armas sino una suerte de “cultura de la violencia” al interior de la organización que lleva a que las decisiones políticas se tomen crecientemente en términos de audacia voluntarista: el “tener o no tener huevos” para llevar a cabo una acción. Según el testimonio de Prieto, se va operando en el PRT una suerte de testiculización de la política, a través de la cual van quedando en el camino aquellos militantes más comprometidos con las ideas, los análisis políticos y los valores éticos que en cierta medida contenía el viejo trotskismo, al mismo tiempo que se afirman aquellos más dispuestos a llevar a cabo, sin mayores disquisiciones políticas ni éticas, las acciones armadas. En 1996 Prieto había anticipado muchas de estas ideas sobre la violencia en forma de tesis:

La lucha armada requiere organizaciones jerarquizadas y no democráticas. El resultado es siempre más poder para los violentos de una y otra parte. Menos libertad, por lo tanto, para la mayoría de los ciudadanos y fortalecimiento del Estado. En situaciones límite es inevitable el recurso a la violencia, pero estas situaciones nos alejan de la libertad, nos hundén en la necesidad. Nada hace más desiguales a dos seres humanos que un arma. Nada menos libre al que no la tiene.⁹

Estos análisis y testimonios no son, desde luego, los únicos. Quise rescatarlos aquí sobre todo por el injusto olvido que han merecido. Otros textos más recientes, como los de Pilar Calveiro,

Rivera y Alejandro Kaufman—y, en cambio, la eficacia de aquellos que lo denostaron porque le hacía “el juego al enemigo”, como sostuvo, entre otros, Julio Hausi desde las páginas de **El Periodista** y desde el periódico **Madres de Plaza de Mayo**.

9 Helios Prieto, *cit.*, p. 8-9.

son también agudísimos para pensar la lucha armada en los años ‘70.¹⁰ Aunque Calveiro se propone sobre todo evaluarla a partir de un balance muy ponderado entre las responsabilidades específicas y asimétricas de la violencia estatal y de la violencia revolucionaria, y en un registro distinto al de la crítica ética (cuando éste emerge, va dirigido sobre todo a la cúpula montonera). Sin embargo mucho de su lógica de análisis la conduce a ciertos puntos de encuentro con los autores citados.

La autora parte de reconocer legitimidad histórica a la violencia revolucionaria en un contexto latinoamericano signado en los ‘60 y ‘70 por el descrédito generalizado de la democracia y el uso de la violencia represiva por parte de los Estados nacionales y el poder imperial de los Estados Unidos. En dicho contexto, afirma, “el uso de la violencia pasó a ser casi condición *sine qua non* de los movimientos radicales de la época” (**PyD**, p. 14). Pero la guerrilla argentina, aún la que se amparó en el movimiento peronista, derivó hacia una práctica foquista y una concepción crecientemente militar de la política. Calveiro considera que la guerrilla argentina no fue “terrorista”, en tanto su objetivo no era la “violencia indiscriminada”. Sin embargo, reconoce que sobrepasado el período 1972-74, al que recupera como un momento de integración política de los Montoneros en el peronismo y de un “trabajo político de base” pronto malogrado, y en el contexto de la violencia paraestatal de las Tres A, las formas de la violencia revolucionaria tendían a tornarse más “indiscriminadas”. Cuando las organizaciones se militarizan y se despolitizan internamente, se vuelven verticalistas y autoritarias al mismo tiempo que se aíslan políticamente de la sociedad. “La guerrilla había comenzado a reproducir en su interior, por lo menos en parte, el poder autoritario que intentaba cuestionar”, el ejército popular comienza a adquirir las “mismas características de un ejército regular”:

Las armas son potencialmente “enloquecedoras”: permiten matar y, por lo tanto, crean la ilusión de control sobre la vida y la muerte. Como es obvio, no tienen por sí mismas signo político alguno, pero puestas en manos de gente muy joven que, además, en su mayoría, carecía de una experiencia política consistente funcionaban como una muralla de arrogancia y soberbia que encubría, sólo en parte, una cierta ingenuidad política. Frente a un ejército tan poderoso como el argentino, en 1974 los guerrilleros ya no se planteaban ser francotiradores, debilitar, fraccionar y abrir brechas en él; querían construir otro de semejante o mayor potencia, igualmente homogéneo y estructurado. Poder contra poder. La guerrilla había nacido como forma de resistencia y hostigamiento contra la estructura monolítica militar pero ahora aspiraba a parecerse a ella y disputarle el lugar. Se coloca así en el

10 El estudio unitario de Pilar Calveiro sobre el poder desaparecedor y la violencia revolucionaria en los años 70 no encontró durante muchos años un editor argentino interesado en publicarlo en su integridad. Es así que en 1998 vio la luz sólo la primera parte bajo el título de **Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina**, Buenos Aires, Colihue, 1998. Sólo siete años después logró la publicación de la otra parte: **Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70**, Buenos Aires, Norma, 2005. Véase también de esta misma autora: “Antiguos y nuevos sentidos de la violencia política” en **Lucha armada en la Argentina** n° 4, setiembre-noviembre 2005.

lugar más vulnerable; las Fuerzas Armadas respondieron con todo su potencial de violencia (PyD, 16-17).

Además de la unidad temática, todos estos textos tienen, aún en su amplia diversidad política y teórica, algunos elementos en común. Todos fueron resistidos por una “opinión pública” de izquierdas porque, como se señaló arriba, rompían cierto pacto de silencio. No es casual que todos fueran concebidos fuera del país: Schmucler y Caletti redactaron sus textos desde su exilio mexicano. También en México elaboró sus trabajos Pilar Calveiro. Brocato escribió su crítica al foquismo en Barcelona en el año 1980 (aunque luego se publicó en la Argentina desglosada en dos libros a mediados de los 80). Helios Prieto también firma sus textos en Barcelona, donde se exilió a fines de la década de 1970. ¿Es posible deducir de aquí una relación necesaria entre distanciamiento del país y una mayor radicalidad para pensar sus mitos?

Pareciera que del Barco escapa a la regla. Sin embargo, este filósofo cordobés comenzó su labor crítica de las izquierdas durante su exilio mexicano. Son testimonio de ello sus artículos en **Controversia** y sus libros **Esencia y apariencia en El Capital** (1977), **Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas** (1980), y **El otro Marx** (1983). En uno de aquellos artículos de **Controversia**, que también adoptaba la forma de una carta, anticipaba muchas de las ideas de su carta de diciembre de 2004, bajo el título “Desde el fragor del mundo”. Invitado por el director de la revista a escribir sobre la democracia, señalaba del Barco:

Ante todo sería bueno que comenzáramos sincerándonos, reconociendo que si algo ha caracterizado la historia de la ‘izquierda es su profunda y constante falta de democracia. Todos sabemos que detrás de la palabra ‘democracia’ se oculta una carnicería: tanto la llamada ‘democracia burguesa’ como la ‘democracia proletaria’ han hecho de la violencia y la masacre su *hábitat*. No quiero insistir aquí sobre Lenin, Trotski, Stalin y *tutti quanti*, quienes pusieron en práctica una ‘democracia’ que hoy culmina en los ‘manicomios socialistas’, para no hablar de los ‘campos’, las torturas y las ejecuciones de los rusos en Hungría-Checoslovaquia. Afganistán, de los chinos en Vietnam, de los vietnamitas en Camboya y de los camboyanos en sí mismos.¹¹

Esto en 1980, una década antes de la caída del Muro de Berlín y del hundimiento de la URSS y los regímenes del Este. Y también dirigía la crítica a las organizaciones políticas en las que él mismo y su generación habían participado:

...me permito dudar de nuestra particularidad democrática. Si analizamos las estructuras y las prácticas de nuestras organizaciones de izquierda, ya se llamen PC, Montoneros, ERP, PCR o cualquiera de las tantas siglas que andan sueltas por ahí, no puede dejar de correr un ‘frío por la espalda’ —como decía Robert Paris— si los imaginamos en el poder (digo de las organizaciones de ‘izquierda’, dejando de lado el peronismo, pues éste

siempre hizo gala de su estructura ‘verticalista’ y de la preponderancia absoluta de su ‘líder’).¹²

Las tesis de del Barco

“¿Y si alguien saca como conclusión de este texto que tengo mala conciencia me dará por bien pagado; efectivamente, tengo; y me pregunto ¿cómo no tenerla en un mundo donde la derecha y la ‘izquierda’ compiten en el manejo del más siniestro despotismo”
Oscar del Barco, 1980

La Carta de Oscar del Barco a **La Intemperie** puede ser resumida en cinco proposiciones fuertes, que, según entiendo, son los cinco núcleos duros que están en juego en el debate actual. Aún a riesgo de que se pierda el dramatismo propio de la narrativa epistolar, aventuro esta condensación en cinco tesis:

1. *Si hay compromiso radical con la verdad, los implicados en el accionar del EGP durante los años 1963-64 —dirigentes, militantes y simpatizantes— deben asumir su responsabilidad política y moral por los dos fusilamientos de sus propios militantes.*

En efecto, a partir del desgarrador testimonio del combatiente del EGP Héctor Juvé a la revista **La Intemperie**, del Barco parte de asumir él mismo la responsabilidad moral por los asesinatos internos de los militantes Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald llevados a cabo por el EGP. Él mismo, afirma, aunque haya sido un mero simpatizante del EGP, así como todos los que “de alguna manera lo apoyamos”, deberíamos considerarnos tan responsables “como los que lo habían asesinado”.

2. *Si hay compromiso radical con la verdad, los implicados en la lucha armada desplegada en la Argentina durante las décadas de 1960 y 1970 —dirigentes, militantes y simpatizantes— deben asumir su responsabilidad política y moral por los asesinatos que provocó el accionar guerrillero.*

Aquí del Barco va más allá de los fusilamientos internos del EGP u otros grupos armados, condenando también ética y políticamente las prácticas de todos aquellos grupos armados que apelaron, como herramienta de lucha emancipatoria, al asesinato de sus enemigos. Postula entonces “reconocer que todos los que de alguna manera simpatizamos o participamos, directa o indirectamente, en el movimiento Montoneros, en el ERP, en la FAR o en cualquier otra organización armada, somos responsables de sus acciones”.

3. *Si hay compromiso radical con la verdad, los implicados en la edificación y la defensa de los llamados “socialismos reales” —dirigentes, militantes y simpatizantes— deben asumir su responsabilidad política y moral por los crímenes cometidos en las purgas y en los gulags “de izquierdas”.*

11 Oscar del Barco, “Desde el fragor del mundo”, en **Controversia** n° 9/10, México, 1980, pp. 37-38.

12 *Ibid.*

Sostiene del Barco que el fracaso de los socialismos reales —URSS, Rumania, Yugoslavia, China, Corea, Cuba, etc.— “se debió principalmente al crimen”. Los llamados revolucionarios —“desde Lenin, Trotsky, Stalin y Mao hasta Fidel Castro y Ernesto Guevara”— se convirtieron en “asesinos seriales”, ahogando en sangre el ideal de una sociedad libre. Si Marx había señalado que el capitalismo había nacido chorreando sangre por todos los poros, la crítica se volvió en el siglo XX contra el “socialismo real”, que no sólo nació sino que incluso “se hundió chorreando sangre por todos sus poros”.

Por lo tanto, también aquí es necesario sincerar la responsabilidad con los crímenes cometidos en los regímenes totalitarios. “Gelman y yo —confiesa del Barco— fuimos partidarios del comunismo ruso, después del chino, después del cubano, y como tal(es) callamos el exterminio de millones de seres humanos que murieron en los diversos *gulags* del mal llamado ‘socialismo real’. ¿No sabíamos? El no saber, el hecho de creer, de tener una presunta buena fe o buena conciencia, no es un argumento, o es un argumento bastardo. No sabíamos porque de alguna manera no queríamos saber. Los informes eran públicos. ¿O no existió Gide, Koestler, Víctor Serge e incluso Trotsky, entre tantos otros?”.

4. *No hay distinción ética posible entre asesinatos legítimos e ilegítimos. Al intentar distinguirlos no sólo incurre en una contradicción lógica aquel que sostenga una ética humanista, sino en la duplicidad moral y la mala conciencia.*

“Ningún justificativo nos vuelve inocentes. No hay ‘causas’ ni ‘ideales’ que sirvan para eximirnos de culpa”, afirma del Barco. Es que “no existe ningún ‘ideal’ que justifique la muerte de un hombre, ya sea del general Aramburu, de un militante o de un policía”. No hay “buenos” con “derecho a matar” y “malos” que “no pueden asesinar”. Para del Barco se trata, entonces, de reconocer “la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano”, de “asumir ese acto esencialmente irredimible”.

“La maldad, como dice Levinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, es decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de otros y levantar el *no matarás* cuando se trata de nuestros propios hijos”. Es necesario reconocer que si “los otros mataban, [...] los ‘nuestros’ también mataban”. Por eso, “Hay que denunciar con todas nuestras fuerzas el terrorismo de Estado, pero sin callar nuestro propio terrorismo”. Y concluye del Barco: “Así de dolorosa es lo que Gelman llama la ‘verdad’ y la ‘justicia’. Pero la verdad y la justicia deben ser para todos”. ¿Es esto, se pregunta del Barco, regalarle argumentos a la derecha? No, se trata de llegar a la verdad, la diga quien la diga y le “convenga” a quien le “convenga”.

5. *El principio fundante de toda comunidad es el no matarás.*

Del Barco pone el fundamento de toda su argumentación en el *no matarás*, no como mandato divino sino como mandato inmanente a la humanidad. “El principio que funda toda comunidad es el *no matarás*. No matarás al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres”. El principio del *no matarás* es el que funda toda comunidad y, al mismo tiempo,

reconoce del Barco, es un principio imposible. Esto es, el autor de la Carta no desconoce el carácter fundante de la violencia en la historia, sólo sostiene que “defender este principio imposible es lo único posible”. En esta proposición descansa la utopía humanista de del Barco, con apoyo en Levinas pero donde resuenan ciertas tesis de Feuerbach y del joven Marx: “Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último”.

Quisiera ahora presentar aquí mi propia evaluación de los argumentos de del Barco y de muchos de los contrargumentos. Seguiré para ello el camino inverso a del Barco: su reflexión partió del relato trágico de Juvé sobre las “ejecuciones” internas a los militantes del EGP y se desenvolvió hasta encontrar el fundamento del mandato humanista. Aquí quisiera recorrer este camino pero en sentido contrario: partiendo del debate acerca del fundamento humanista, me propongo llegar hasta la guerrilla de Masetti.

Lo absoluto y lo relativo en la historia

“El hombre es el ser supremo para el hombre”.
Karl Marx¹³

En primer lugar, la cuestión del mandato “no matarás”, que todos los contradictores de del Barco han considerado idealista, abstracto, ahistórico, religioso, eticista, etc. A mi modo de ver, el autor de la carta escogió instalar su reflexión en un plano que podríamos denominar antropológico, para pensar desde allí el problema de la violencia y de la muerte de un hombre por otro hombre. Partió, pues, de un reconocimiento obvio: para ningún ser humano significa lo mismo matar, digamos, a un insecto que matar a otro hombre. El homicidio nunca es gratuito, no sólo por la vida segada del hombre asesinado, sino que tampoco es gratuito para el que mata. Esa muerte, por naturalizada que estuviere para quien la ejecuta en su condición de guerrero o de verdugo, ha comprometido íntima e irreversiblemente su subjetividad. Es así que del Barco identifica una suerte de mandato íntimo, que resuena al interior de la conciencia de cada hombre, sea cual fuere su confesión religiosa o su cultura, que impulsa a rechazar la muerte de otro hombre y le dice “no matarás”. Este mandato está, pues, en el fundamento de toda comunidad humana.

El punto de partida es el mismo que el de Feuerbach, o el del joven Marx, para quien “el hombre es lo supremo del hombre”. Marx partía incluso de un humanismo radical: “Ser radical —escribía en 1844— es atacar las cosas de raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo”.¹⁴ Llevado a la dialéctica de lo relativo y lo absoluto, Feuerbach y el joven Marx hacían descender, con su crítica a la religión, el absoluto desde el cielo a la tierra. El absoluto pasaba a ser el hombre, ciertamente no el hombre individual, considerado como “mónada aislada”, sino el “mundo del hombre”, la *praxis* humana. Para Marx son las relaciones entre los hombres las que constituyen el único absoluto, “porque

13 Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968, p. 30-31.

14 *Ibid.*, p. 30.

no hay nada más y ningún destino. Por nuestra praxis total, ya que no por el conocimiento, tocamos el absoluto, o más bien la praxis interhumana es el absoluto".¹⁵

Por el contrario, las posturas que sostienen, sin más, que la ética es siempre relativa a la historia se deslizan hacia el relativismo ético. Niegan —a la manera de los historicistas— cualquier valor absoluto que atraviese transhistóricamente a las diversas épocas, pero al costo de hacer un Absoluto de cada época histórica.

Si hay algo que define la tragedia de la izquierda en los '60 y '70 —y acaso podríamos decir de la izquierda en todo el siglo XX— es dicha escisión, la creciente distancia entre la promesa y la realidad. Por eso, cuando se le reclama a del Barco que "descienda" del plano de las abstracciones éticas al plano "concreto" de la historia, sus contradictores, en su reclamo de politicidad, historicidad y concreción materialista, no siempre son conscientes de que son ellos los que están estableciendo un dualismo entre una dimensión abstracta y otra concreta, entre lo absoluto y lo relativo, entre valores y facticidad, entre ética y política, entre derecho y fuerza, entre verdad y realidad, entre medios y fines.

La tragedia a la que alude del Barco no ha consistido en otra cosa que en la escisión de la praxis humana concebida como unidad de lo absoluto en lo relativo y de lo relativo en lo absoluto. No como un absoluto que precede a la historia, o en el que desemboca la historia, sino como creación del absoluto en la historia. Cuando esa unidad dialéctica se escinde, la realidad se concibe, por una parte, como el mundo relativizado de la facticidad histórica y, por otra, como el mundo absoluto de los valores suprahistóricos.¹⁶

En otros términos, cuando desaparece la dialéctica entre el fin y los medios —según la cual el fin requiere de sus propios medios así como los medios conducen a su propio fin, o mejor: *el medio ya entraña en sí su fin*—, se produce el deslizamiento hacia una concepción instrumental de la política, según la cual el fin justifica los medios. Cuando desaparece la dialéctica entre la verdad y la realidad en nombre de que "la única verdad es la realidad" (el General *dixit*), se cae en una concepción pragmatista de la verdad: la prueba de la verdad está en su éxito. Finalmente, cuando se escinde la realidad entre un reino de los valores y un reino de la política, se deriva hacia una concepción utilitarista de la moral: lo bueno es aquello que me [nos] es útil.

Como ha señalado Schmucler en el marco de este mismo debate: "La bienvenida discusión sobre la lucha armada corre el riesgo de llevar a la creencia (como ocurre en la ciencia) de que hay métodos independientes de los fines. Como en la ficción de Dostoievsky, cuando la revolución ocupa el lugar de Dios, los hombres (que son quienes piensan la revolución) se encuentran habilitados a actuar como dioses, la 'razón revolucionaria' se autojustifica, no hay otra libertad que la que se deriva del reconocimiento de la 'necesidad' revolucionaria" (**La Intemperie** n° 20).

15 Maurice Merleau-Ponty, **Humanismo y terror**, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1956, trad. de León Rozitchner, p. 58.

16 Karel Kosik, **Dialéctica de lo concreto**, México, Grijalbo, 1967, p. 162 y ss.

Humanismo y violencia

"...el humanismo, cuando quiere realizarse rigurosamente, se transforma en su contrario, es decir en violencia".

Maurice Merleau-Ponty¹⁷

En segundo lugar, habíamos señalado que para del Barco no es posible establecer una distinción ética entre asesinatos legítimos e ilegítimos. Al intentar distinguirlos no sólo se incurriría en una contradicción lógica desde una ética humanista, sino en la duplicidad moral y la mala conciencia. Se le ha objetado que su perspectiva postula una historia ejemplar, que desconoce el rol de la violencia en la historia y que, por lo tanto, iguala víctimas y victimarios, deslizándose hacia la "teoría de los dos demonios".

Ahora bien, el mandato interior que nos dice "no matarás" no impide que efectivamente se asesine. La perspectiva humanista no significa desconocer la voluntad humana de dominio, de persecución e incluso de exterminio de los diferentes (de los concebidos como "otros"), ni el rol jugado por las guerras y las conquistas; en fin: el carácter fundante de la violencia en la historia. Si el "no matarás" tiene algún sentido como mandato ético humanista, es precisamente porque la historia humana está atravesada por la muerte. De ahí que del Barco reconozca que es un "principio imposible" y al mismo tiempo postule, como base de su utopía humanista, que "defender este principio imposible es lo único posible".

Entonces, ¿cómo conviven humanismo y violencia en la historia? Desde luego, no como escisión sino como momentos de una dialéctica histórica. Porque el humanismo del Alma Bella, que se recoge en la propia conciencia y se niega a intervenir en la historia, mantiene su conciencia limpia al costo de practicar una observación pasiva del mal y de la violencia en la historia.¹⁸ En otros términos, el humanismo no puede desconocer la violencia de los opresores, o la violencia sistémica, a riesgo de negarse, convirtiéndose en cómplice de dichas formas de violencia.

Como señalaba hace medio siglo atrás Merleau-Ponty en un libro memorable (**Humanismo y terror**, 1947), "la pureza de los principios no solamente tolera sino que, más aún, necesita de las violencias". La no-violencia predicada desde el plano de la Buena Conciencia se convierte así en el "complemento solemne" de violencia real —para recuperar la imagen del joven Marx. De ahí que el humanismo, cuando quiere realizarse rigurosamente, se transforme en su contrario, y deviene violencia revolucionaria.

Entonces, la violencia revolucionaria no surgió en la historia y en el pensamiento político moderno como expresión de ningún "demonio". Antes bien, el terrorismo revolucionario es una consecuencia del humanismo moderno llevado hasta sus últimas

17 M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 54.

18 Para una exposición magistral de las figuras del Alma Bella y el Comisario, v. Karel Kosik, "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica", en Della Volpe y otros, **Moral y sociedad**, Córdoba, Editorial Universitaria de Córdoba, 1967, p. 94 y ss.

consecuencias. Fue para liberar al hombre de la violencia que se legitimó el ejercicio de la violencia sobre el hombre.

La historia conoce diversas teorizaciones sobre la legitimidad o el “derecho” de los oprimidos a responder la “violencia de los de arriba” con la “violencia de los de abajo”, desde el Terror jacobino hasta la teoría del “foco revolucionario” del Che Guevara, pasando por la “dictadura del proletariado” de Marx, los “magnicidios” de los populistas rusos, la “acción directa” de los anarquistas o el “terror rojo” de los bolcheviques, por citar algunos hitos.

La crítica marxiana que, como señalamos, partía del humanismo radical, terminaba por formular el “imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado, despreciado...” (Marx, *op. cit.*, pp. 30-31). Es cierto que Marx no llama a los humillados y ofendidos a “ajusticiar” a opresores y explotadores sino a “derribar todas las relaciones sociales” que se fundan en la opresión, la explotación y la humillación. Pero su lógica no ignora que para derribar dichas relaciones sociales puede ser necesario un enfrentamiento e incluso una lucha a muerte con aquellos dispuestos a defender “a muerte” el régimen opresor.

En esta lógica se inscribía la “dictadura del proletariado”. “La tarea esencial del marxismo —señalaba Merleau-Ponty— será buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. Marx cree haberlo encontrado en la violencia proletaria, es decir, en el poder de esta clase de hombres que, porque están en la sociedad actual despojados de su patria, de su trabajo y de su propia vida, son capaces de reconocerse los unos a los otros más allá de todas las particularidades, y crear una humanidad. La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esa medida solamente. La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres, esa totalidad es la de los trabajadores de toda clase que vuelven a tomar posesión del Estado y de los medios de producción. La dictadura del proletariado no es la voluntad de algunos funcionarios...; sigue el movimiento espontáneo de los proletarios de todos los países, se apoya en el ‘instinto’ de las masas” (*op. cit.*, pp. 12-13).

El jacobinismo, el marxismo, el anarquismo, el leninismo, entonces, no inventan la violencia, la encuentran establecida. A la violencia establecida, le oponen la violencia revolucionaria. La cuestión, argumenta Merleau-Ponty, “no es saber si se acepta o se rechaza la violencia sino si la violencia con la cual se pacta es ‘progresista’ y tiende a suprimirse o si tiende a perpetuarse”. No se trata, pues, de juzgar y condenar en abstracto el crimen, sino de situarlo “en la lógica de una situación, en la dinámica de un régimen, en la totalidad histórica a la cual pertenece” (*Ibid.*, p. 43).

Entonces, si no se trata de juzgar *a priori* las buenas intenciones del humanista que apela a la violencia, analicemos las experiencias de violencia revolucionaria en el siglo XX, tanto en los estados del llamado “socialismo real” como en las organizaciones que apelaron a la lucha armada.

La violencia revolucionaria en los “socialismos reales”

“Fue la indignación masiva y no el hambre masiva lo que hizo que los radicals [de la URSS y Europa del Este] pasaran a la ofensiva, incitaran a las masas populares a la protesta y rompieran la resolución de los dirigentes de mantenerse pasara lo que pasara”.

Teodor Shanin¹⁹

El problema actual, entonces, no consiste en reconocer la dialéctica entre humanismo y violencia que efectivamente se opera en la historia. Ni en la intencionalidad emancipatoria de la conciencia del oprimido cuando asume la acción directa contra el opresor. Ni en la legitimidad de la violencia colectiva que ejercen las grandes masas en las revoluciones sociales (que por regla general se reduce al mínimo imprescindible).

El problema, a mi modo de ver, está en el balance acerca de los resultados históricos de la violencia revolucionaria, en tanto y en cuanto los regímenes surgidos de las revoluciones del siglo XX, los llamados “socialismos reales”, no han cumplido la promesa de la “dictadura de los hombres más puramente hombres” sino que devinieron en la dictadura de los funcionarios...; no han realizado una violencia transitoria para acabar con toda violencia, sino que erigieron regímenes totalitarios fundados en nuevas formas de violencia y opresión.

El problema surge cuando se impone en los procesos sociales y políticos la lógica sustituita de las vanguardias, que brillantemente cuestionaran Rosa Luxemburg y el joven Trotsky en polémica con Lenin.²⁰ Es una lógica política de progresiva sustitución de los sujetos sociales por los aparatos, que conduce “a la organización del Partido a ‘reemplazar’ al Partido, al Comité Central a ‘sustituir’ a la organización del Partido y, finalmente, a un dictador a reemplazar al Comité Central”. En definitiva, la “dictadura del proletariado” se convierte en la ideología de los funcionarios de un Estado burocrático, en una “dictadura *sobre* el proletariado”. Ya no se trata, entonces, de una dictadura transitoria para acabar con toda dictadura, de la mínima violencia imprescindible que encontraba su legitimidad ético-política en que se ejercía para acabar con la violencia. La dialéctica entre humanismo y violencia, entonces, se ha roto: el humanismo ha devenido en su contrario: el terror.

Por supuesto, hay neostalinistas que se empeñan en seguir ignorando que la debacle de los “socialismos reales” no fue tanto el resultado de un “fracaso en el desarrollo” como de una “derrota ética”, que en todo caso posibilitó la derrota en lo económico, lo técnico y lo militar. Como ha señalado agudamente Teodor Shanin, los socialismos reales se hundieron en una “crisis moral” a causa de “la distancia que hay entre las premisas socialistas asumidas por los regímenes y las realidades conocidas por todos.

¹⁹ Teodor Shanin, “La cuestión del socialismo: ¿fracaso en el desarrollo o derrota ética?”, en *Debats* n° 40, Valencia, junio 1992, p. 24 y ss.

²⁰ V. especialmente León Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, México, Juan Pablos, 1975, p. 97.

Su existencia fue hasta cierto punto condonada y justificada por la esperanza de que dicha distancia se colmaría de forma natural y de que todos los gloriosos objetivos llegarían a coincidir con la vida real de los que trabajaban por ellos. Pero la distancia no se redujo y antes bien, se convirtió en un reto que con el tiempo no sólo produjo la embestida furiosa de una revolución sino también, y lo que es más importante en cuanto a resultados, el desmoronamiento de la capacidad de actuación de la confianza en sí mismos de los gobernantes. La crisis económica estaba allí pero su impacto demoledor residía de manera primordial en el hecho de que todavía ofrecía otra prueba de la distancia entre las promesas y los hechos, entre el modelo y la realidad, al irse al traste la legitimación de la confianza en un futuro mejor.²¹

Cuando Marx escribía que el capitalismo venía al mundo “sudando sangre y lodo por todos sus poros”, lo impugnaba éticamente mientras que su sucesor, el socialismo, era aún pura promesa. Pero tras la experiencia de los “socialismos reales”, que no sólo nacieron sino que incluso se hundieron “chorreando sangre por todos sus poros”, la promesa fue defraudada.

Para todos aquellos que no están dispuestos a cerrar los ojos de modo tan flagrante ante la historia y que reconocen que los resultados históricos de la violencia revolucionaria han sido distintos e incluso contrarios a los que se esperaban de ella, es posible asumir dos actitudes. Por una parte, están quienes proponen renovar la fe en los fundamentos de la violencia revolucionaria pidiéndole otra oportunidad a la Historia para reducir la brecha entre la promesa y los hechos. Apuestan a que la experiencia adquirida permitiría sortear las trampas del pasado y que, por lo tanto, la próxima Revolución daría resultados genuinos. Suelen creer que el actual Estado Cubano, además de garantizar salud, educación y trabajo para todos sus habitantes, ofrece un modelo de socialismo posible.

Pero no es menos legítimo, como postula del Barco, concluido el siglo de los “socialismos reales”, revisar los fundamentos de la violencia revolucionaria, desconfiando del humanismo que asume la “dictadura del proletariado” como una de las formas que asume la astucia de la razón burocrática.

Los medios y los fines

“La maldición de la política consiste precisamente en esto: que debe traducir los valores en el mundo de los hechos”.
Maurice Merleau-Ponty²²

En efecto, si partimos del epígrafe del autor de **Humanismo y terror**, sabemos que de nada vale enarbolar los valores en sí mismos, por fuera de la historia real: una legitimidad que no encuentra los medios de hacerse valer, muere con el tiempo. Pero, a la inversa, también debemos aceptar que cuando se reduce la política a la eficacia y se acude instrumentalmente a cualquier

medio para realizar el fin que nos proponíamos, los medios nos envuelven en su propia lógica y nos conducen a su propio fin. Si se entiende a la política como un arte de combinar los medios y calcular las consecuencias con vistas a construir poder, si se piensa y se practica la política en términos instrumentales —porque entonces se trata al otro como un medio y no como un semejante—, si se acepta que “la acción política es en sí impura”, porque “es acción de uno sobre otro”, si la política es por esencia inmoral, o por lo menos “amoral”, es necesario aceptar que una acción puede producir algo distinto de lo que se proponía (*op. cit.*, pp. 27-29).

En este marco conceptual quiso Merleau-Ponty, hace medio siglo, fundar su juicio crítico sobre el comunismo. Creo que tanto su marco conceptual como su perspectiva de intelectual comprometido pueden ayudarnos también a pensar nuestro balance de la lucha armada revolucionaria, con el proceso de ascenso, estabilización y caída de los “socialismos reales” como horizonte epocal. Apropriados muchos de estos conceptos para nuestro presente, quisiera plantear la problemática en estos términos: a la hora de evaluar histórica y teóricamente la experiencia de la lucha armada en la Argentina de los años '60 y '70, no se trata de heroizarla ni de demonizarla; ni de condenarla a priori como producto de un “demonio” rojo ávido de violencia, ni de salvarla por las genuinas intenciones emancipatorias o el coraje de quienes empuñaron las armas. No fueron ángeles ni demonios, fueron hombres y mujeres comprometidos en una acción política que persiguieron determinados fines y acudieron a determinados medios. No fueron arrastrados por las fuerzas del Destino: optaron, ética y políticamente, por la violencia revolucionaria. Y esa opción, su acción y sus resultados reclaman desde hace tiempo un juicio histórico que logre escapar tanto de la victimización y la heroización como de la demonización.

Desde mi punto de vista, se trata de pensar si esos medios devinieron (aunque más no sea, parcialmente) en sus fines; si la violencia revolucionaria fue eficaz en aplacar la violencia opresora o si desató una violencia opresora mayor; si hizo a los hombres y mujeres que empuñaron las armas más libres, o más esclavos de la necesidad.

León Rozitchner, por ejemplo, en una de las contribuciones más ricas y polémicas al debate, reclama a del Barco descender del plano metafísico de la abstracción —la condena de violencia “en abstracto”— al plano histórico de las clases sociales, de la dominación y de la explotación, donde es posible distinguir entre la violencia en que se funda la dominación (que declara ilegítima) y la violencia que la resiste (la legítima). Rozitchner contraponen violencia a secas a “contraviolencia”, violencia sistémica a “violencia social” y, finalmente, “violencia ofensiva” a “violencia defensiva”.

La distinción parece sencilla de establecerse si se trata de una insurrección popular o de una guerra civil. En principio, una perspectiva humanista revolucionaria no pondría en duda la legitimidad de la “contraviolencia” ejercida por la guerrilla cubana del Movimiento 26 de Julio contra las fuerzas represivas de la dictadura de Fulgencio Batista, por la guerrilla del Viet-Cong con-

21 Teodor Shanin, *op. cit.*

22 M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 27.

tra el ejército invasor imperialista, o por las milicias populares y el ejército republicano español frente al levantamiento militar franquista de 1936. Por ejemplo, matar a los que se alzaron en armas contra el gobierno democráticamente elegido de la república española se inscribe plenamente en el marco de la “violencia defensiva”.

Sin embargo, aunque sea inevitable y, por lo tanto, legítimo, enfrentarse con las armas a los golpistas para defender la república democrática, el humanista se ve ante una íntima y desgarradora contradicción cuando debe matar, enfrentado al dilema entre el “no matarás” y el deber de matar. Estos dilemas derivan necesariamente en una serie de preguntas que no son sólo político-instrumentales, sino ético-políticas. Aceptemos, en principio, que es imprescindible, para lograr la liberación, matar al enemigo. Pero, ¿cómo se delimita el enemigo? ¿Es el militar alzado en armas, es todo militar, es todo policía? ¿Es la cúpula eclesialística comprometida con el Poder, o toda la Iglesia con cada uno de sus curas y sus monjas? ¿Es el representante local del imperialismo, es el gran burgués nativo, es todo miembro de la burguesía, es el pequeño burgués fluctuante entre las clases, es incluso el campesino o el proletario sin conciencia de clase que apoya al enemigo?

No se trata sólo de establecer *dónde* termina la violencia legítima y comienza la ilegítima. También se trata de saber *quién* la determina, cuál es el sujeto que *decide* ese límite: ¿las masas a través de organismos de autodeliberación? ¿o las vanguardias armadas por su propia cuenta y riesgo, interpretando un “reclamo” de las masas? ¿o esperando su “aprobación” después de los hechos? Parafraseando a Lenin, podría decirse que el foquismo es la forma superior del sustituisimo.

Mientras el humanista que combate en las filas de las fuerzas emancipatorias se hace incesantemente estas preguntas, los hombres de las fuerzas opresoras pueden estar reeducados en la total negación del humanismo. Como declaró alguna vez orgulloosamente el Capitán de Navío Alfredo Astiz, él y otros como él habían sido formados como “máquinas de matar”. Se plantea entonces una asimetría estructural entre ambos ejercicios de la violencia, entre el combatiente popular, por un lado, y el miembro de las “fuerzas regulares”, por otro; entre la “vacilación” del humanista asaltado por los escrúpulos de la ética política y la eficacia práctica del matar sin vacilación, a sangre fría, propia del verdugo, del represor.

Ahora bien, si el humanista quiere alcanzar la eficacia del represor, necesita liberarse de las ataduras de sus escrúpulos, desacreditándolos, por ejemplo, bajo el rótulo de una “moral pequeño burguesa”, o “religiosa”. Se autoconvencerá, entonces, de que es el brazo ejecutor del Pueblo, de que el foco que enciende es sólo el catalizador de un ejército popular, o de una guerra civil; que toda la población irá sumándose progresivamente a una lucha donde la consigna es “vencer o morir”. Se repetirá en ese proceso los aforismos del combatiente: “La violencia es la partera de la historia”; “Ninguna revolución puede hacerse sin derramar sangre”; etc. La muerte de sus compañeros muertos heroicamente en combate lo comprometerán en una lógica de lucha hasta el final: “avanzar siempre, retroceder jamás”.

Aunque llegó a la militancia política por una sensibilidad social y una vocación humanista, el combatiente tiene que negarlas para ser un soldado eficaz. Asimismo, el ejército popular, para ser eficaz, necesita replicar el verticalismo, la jerarquización y, en suma, el autoritarismo del ejército que combate. La violencia revolucionaria, para ser eficaz frente a la violencia oficial, va reproduciendo en forma especular aquellas formas de violencia del poder represor que buscaba cuestionar.²³

Ahora bien, señalar el proceso por el cual el contrapoder va adoptando especularmente las figuras y los valores del poder que combate, no equivale a pensar dicho combate como la oposición entre dos “demonios”. Del Barco no desconoce la asimetría entre la violencia de los grupos armados y la violencia estatal. Señala que los oprimidos, en la lucha por su emancipación, no pueden apelar a los métodos de los opresores... a riesgo de confundirse con ellos y perder así su lucha toda legitimidad. Ellos mismos comprometen así su subjetividad, devienen otros. Es a partir de entonces que comienzan a borrarse, señala del Barco, las diferencias entre Santucho, Firmenich, Quieto y Galimberti, por una parte, y Menéndez, Videla o Massera, por otra. Aunque los primeros nunca hayan llevado la lógica de la violencia hasta las últimas consecuencias de la inhumanidad tal como fueron capaces de hacerlo los represores al acudir a “la tortura, el dolor intencional, la sevicia”, a las que del Barco califica como “formas de maldad suprema e incomparable”.

Cuando en marzo de 1976 las fuerzas armadas perpetraron el golpe militar, las dos organizaciones armadas habían llegado tan lejos en esta lógica política instrumental que sus acciones de violencia habían perdido toda legitimidad ético-política. Sus análisis, según los cuales las masas los acompañarían en la guerra popular, eran el producto de un microclima organizacional que revelaba, en verdad, una creciente alienación de las masas reales. Éstas se sintieron crecientemente ajenas a lo que aparecía como una “guerra de aparatos”. La dificultad para comprender la gravedad de la situación contrarrevolucionaria y llamar responsablemente al repliegue y al resguardo de los militantes se fundaba en su imposibilidad de detener una lógica de la violencia que ya los había tomado completamente. Quedaron presos de una serialidad de que, efectivamente, era difícil sustraerse: “Si uno mata al otro, el otro también mata —afirmaba del Barco. Esta es la lógica criminal de la violencia”.

Así como los bolcheviques creyeron que tomarían el Poder cuando en realidad el Poder terminó por tomarlos a ellos, así los guerrilleros argentinos creyeron que pondrían la Violencia a su servicio cuando fue la Violencia la que, desplegando su propia lógica hasta el final, se sirvió de los guerrilleros.

“El foquismo no movilizó a las clases dominadas; movilizó a las clases dominantes”, apuntó agudamente Brocato.²⁴ Entre 1974

23 En ese sentido, el libro de Oscar Terán *Nuestros años sesentas* (1991) puede ser leído provechosamente como la fenomenología de la conciencia colectiva de la juventud argentina de los '60. Una conciencia que, partiendo del humanismo sartreano de mediados de los '50, y luego de atravesar toda una serie de figuras de la conciencia de izquierdas sesentista, a fines de la década se ha negado completamente a sí misma para devenir acción armada.

24 Carlos A. Brocato, *op. cit.*, p. 135.

y principios de 1976, la creciente espiral de violencia entre las fuerzas de la guerrilla y los grupos parapoliciales no condujo a las masas a sumarse a la revolución, sino que sirvió como legitimación del golpe militar. La guerrilla, repitámoslo, no fue la *causante* del golpe militar, pero la dictadura se sirvió de ella como una excusa eficazísima. El poder militar inventó incluso una sobrevida de la guerrilla más allá de 1977, pues se servía de ella para prolongar la “legitimidad” de su accionar represivo.

Por otra parte, una vez afirmado el poder militar, ¿qué fue lo decisivo para deslegitimarlo? Desde luego, no los atentados terroristas a los comandantes (o a sus familiares), acciones que, por el contrario, legitimaban aún más el terrorismo de Estado. La acción política que permitió desacreditar a la dictadura militar no provino de las organizaciones políticas sino de la sociedad civil; no fue el producto de la acción armada del combatiente heroico dispuesto a “vencer o morir”, sino el resultado de la acción ético-política de hombres y mujeres desarmados que reclamaban principios tan “burgueses” como los “derechos humanos”. El símbolo del fin de la dictadura no fue el fusil, ni la tacuara, ni la estrella roja, sino el pañuelo blanco; no fue el desfile de las tropas rebeldes en traje verde olivo, sino la vuelta de las Madres en torno a la Plaza de Mayo.

La violencia retorna sobre quienes la ejercen

“...si se entra en el juego de la violencia, existe la posibilidad de quedarse en ella para siempre”.
Maurice Merleau-Ponty²⁵

Aceptemos, en principio, la proposición de que es justo matar al enemigo. Pero, ¿cuál es la línea divisoria entre nosotros y ellos, amigos y enemigos? Si aceptamos que se trata de un proceso social y político donde hay alianzas, negociaciones y relaciones de fuerzas cambiantes, y no de “amigos” y “enemigos” concebidos como esencias fijas, esa línea no está trazada de una vez y para siempre.

Por otra parte, si el enemigo es poderoso, y cuenta con medios materiales e intelectuales para engañar con sus potentes medios de difusión al campo popular; si cuenta con apoyo exterior, con recursos de inteligencia, infiltración, soborno y espionaje, ¿no es razonable pensar que el enemigo tiende a confundirnos, a debilitarnos, a dividir nuestras filas, creando en nuestro seno una “quinta columna”?

En el seno de los partidos y grupos de corte leninista en los cuales el modelo de revolucionario profesional es un verdadero conspirador político y sobre todo en las pequeñas organizaciones armadas, obligadas por su propio accionar a la clandestinidad, el riesgo de la “infiltración” de personas y de “ideas extrañas” suele convertirse en una verdadera obsesión. Dado que este tipo de organización requiere de una cohesión política muy fuerte, la *excomunió*n del disidente funciona como el modo privilegiado de reforzar una cohesión que se siente

amenazada. Aquel que se atreve a plantear una diferencia con la línea oficial es considerado un disidente. Como la Verdad es una sola, la existencia del disidente sólo puede ser concebida como el resultado de la presión política externa ejercida por el enemigo sobre la Clase y la organización. Ahora bien, si el disidente se ha convertido en una “correa de transmisión” *inconsciente* de las ideas del enemigo, o si intenta “contrabandear” dentro de las “filas obreras” concepciones pequeñoburguesas (porque es un “irredimible pequeñoburgués”), quizás pueda ser reeducado. Pero si se reafirma en su disidencia, entonces ha devenido un enemigo consciente. Y es doblemente peligroso, porque está adentro del partido, porque es el enemigo disfrazado de amigo. En este caso, el disidente sobra, es un “cuerpo extraño”, un “infiltrado”. La organización necesita “expulsarlo” o “eliminarlo” para “purificarse” y así “fortalecerse”. El castigo deberá ser “ejemplar” pues así se templará la moral de la organización (esto es, el futuro disidente ya sabe lo que le espera...).

Sujetos a esta lógica política, en las organizaciones partidarias de las izquierdas y en las estructuras estatales de los “socialismos reales” los argumentos del disidente son descalificados sumariamente como una “correa de transmisión” del pensamiento burgués, una proyección de la lógica de los dominadores entre los dominados, que encuentran eco entre los “elementos” menos “conscientes”, menos “combativos”, menos “proletarios”... Desde la lógica del partido hegemónico, el partido o la fracción minoritaria “ponen en riesgo la unidad de clase” y “sirven objetivamente al enemigo”. Consecuentes con esta lógica, los bolcheviques deben aplastar a los marineros anarquistas de Kronstadt, así como los stalinistas deben liquidar a poumistas y anarquistas en las *chekas* españolas durante la guerra civil.

En una estructura partidaria fundada en la unanimidad,²⁶ la disidencia debe ser aplastada o expulsada. Como la unanimidad es a la larga imposible (e insoportable) en toda comunidad humana, las estructuras partidarias viven generando, al mismo tiempo que purgando, disidentes bajo las figuras del “revisionista”, el “fundido”, el “quebrado”, el “loco”, etc. Pero la vida del disidente corre un riesgo mucho mayor en las organizaciones armadas. Para estas últimas, el disidente no es alguien que plantea un debate político para reorientar una línea de acción o disputar la hegemonía de la dirección, sino alguien que desobedece las órdenes militares, alguien que rompe la cadena de mandos y por lo tanto cuestiona la autoridad superior. También las organizaciones armadas tienen su mandato: no es posible disentir y salirse de la organización argumentando disidencias, porque nadie, una vez que ingresó, puede salir. Un disidente no puede salir vivo de una organización guerrillera: se corre el riesgo de que rota la disciplina hable “de más” con “cualquiera”, de que sea capturado, de que brinde información confiden-

26 Unanimidad que no ha sido patrimonio exclusivo de las organizaciones fundadas en el modelo leninista, como lo muestra la historia expulsiva del Partido Socialista Argentino. Podría afirmarse incluso que la historia del Partido Socialista de la Argentina es casi la historia de sus expulsiones, así como que su vida intelectual más rica provino de los debates que quisieron promover, no siempre con éxito, sus sucesivos disidentes, desde Ingenieros a Julio V. González, pasando por Palacios, Ugarte, Dardo Cúneo...

25 *Op. cit.*, p. 12.

cial al enemigo... Si disiente, o flaquea, debe ser fusilado. Son las reglas que rigen la guerrilla: aquel que ingresó las conocía y las aceptó.

Por eso resulta ingenua la condena de Rozitchner al fusilamiento de Rotblat y Groswald por parte del EGP, como si éste hubiera sido un hecho repudiable, pero aislado y excepcional, y no hubiera constituido —junto a los asesinatos de Roque Dalton y Armando Arteaga por parte del ERP salvadoreño, los asesinatos de Lil Milagro y Eduardo Sancho por parte de esta misma organización diez años después, el asesinato de la Comandante Ana María que arrastró al suicidio de Marcial, el fusilamiento de los ciento sesenta y cuatro disidentes del frente guerrillero Ricardo Franco de las FARC colombianas, por citar sólo los casos más resonantes— un acontecimiento inscripto en la lógica misma de la acción armada en toda América Latina. ¿No habría que inscribirlo incluso en la genealogía del terror jacobino que se volvió contra los propios jacobinos; del terror bolchevique contra anarquistas y socialistas revolucionarios; del terror stalinista contra los bolcheviques y contra los trotskistas?

Además, ¿no se deberían inscribir los fusilamientos perpetrados por Masetti en la misma línea de la persecución y el fusilamiento de los disidentes en Cuba? Porque, ¿desde qué humanismo revolucionario se pueden condenar dos fusilamientos aborrecibles perpetrados hace cuarenta años y silenciar los que se siguen perpetrando en el presente en nombre de la misma lógica y con los mismos argumentos del bloqueo, del aislamiento, etc.? ¿Se puede seguir argumentando que estas persecuciones y fusilamientos son el precio que tiene que pagar la Revolución Cubana para sostenerse? Pero, ¿qué Revolución es ésta que luego de casi medio siglo de historia no ha logrado construir una base de legitimidad que le permita a su dirección histórica refrendarse en un sistema político democrático, tanto de opinión, de prensa y de partidos y, en cambio, siga devorando con sus purgas a sus propios hijos?

En la cultura de izquierdas que se hizo hegemónica en el siglo XX se tornó insoportable la figura del “disidente”. Se cuestiona el “pensamiento único” que habría querido imponer el neoliberalismo, pero tanto los “socialismos reales” como los partidos y organizaciones de izquierda, sean o no organizaciones armadas, también buscaron imponer en su seno su propio “pensamiento único” y fueron asimismo expulsivos, si no destructivos, con sus disidentes.

Señalemos, además, que estas prácticas no fueron privativas de los estalinistas: aún los partidos críticos del comunismo ortodoxo —trotskistas, maoístas, guevaristas— se estructuraron sobre una base centralista y verticalista y una cultura interna sofocante que si bien vive de los pleitos internos, al mismo tiempo ha sido históricamente intolerante con los disidentes.²⁷

27 Ni siquiera los anarquistas, que han hecho del antiautoritarismo un fetiche, han escapado al autoritarismo y la violencia criminal en el seno de su propio movimiento, como lo muestran en nuestro país experiencias como el asalto armado de un grupo “forista” de Buenos Aires al periódico libertario **Pampa Libre** de General Pico en 1924, o el asesinato de Emilio López Arango perpetrado por Severino Di Giovanni en 1929.

Recapitemos. Quise mostrar a través de estas notas que el humanismo había girado otra vuelta en la espiral de la dialéctica histórica. Primero, vimos que para afirmarse como humanismo activo, se había negado a sí mismo asumiéndose como violencia revolucionaria. Pero también vimos que en ella había terminado por perderse completamente. Ahora, entendemos que comienza a recuperarse criticando el momento de la violencia revolucionaria para afirmarse nuevamente como humanismo.

¿Hemos vuelto acaso al humanismo inicial? No, no estamos en el punto de partida, puesto que el nuevo humanismo, después del momento de la violencia revolucionaria, ha perdido la inocencia. Prosigue su lucha, pero con beneficio de inventario. Entre otras cosas, ya no es posible decir “nosotros no sabíamos”. Aquel humanismo inicial sabía que “el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas”.²⁸ El humanismo que perdió la inocencia sabe ahora que la inversa no es menos cierta: “la crítica de las armas no puede reemplazar las armas de la crítica”.

Quisiera concluir, pues, estas notas con una última cita de Merleau-Ponty, quien a pesar de trazar hace ya medio siglo un balance crítico de la experiencia de los socialismos reales, renovaba su fe en el humanismo socialista y en las armas de la crítica: “Si Marx aceptaba ‘suprimir’ la libertad, la discusión, la filosofía y en general los valores del hombre interior, lo hacía para poder ‘realizarlos’ en la vida de todos. Si esta realización se ha hecho problemática, es indispensable mantener los hábitos de discusión, de crítica y de investigación, los instrumentos de la cultura política y social. Necesitamos conservar la libertad, a la espera de que un nuevo latido de la historia nos permita, tal vez, comprometerla en un movimiento popular sin ambigüedad”.²⁹

28 K. Marx, *op. cit.*, p. 30.

29 *Op. cit.*, p. 17.

Resumen

Inscribiendo el debate actual acerca de la violencia revolucionaria en la genealogía de cierto pensamiento político argentino de izquierdas, este artículo aborda críticamente las concepciones instrumentales de la política y del poder en los proyectos revolucionarios de izquierdas, resaltando sus relaciones con el pensamiento humanista y las paradojas que subyacen en esta concepción antropológica del contrapoder. Afirma además que al adoptar las figuras y los valores del poder que combate, de manera ingenua o instrumental, las izquierdas políticas e intelectuales han obturado el debate acerca de las relaciones entre ética y política humanistas.

Palabras clave: Violencia política; ética humanista; política de las izquierdas.

Abstract:

Keeping count of the debate on revolutionary violence, this piece inscribe it within the genealogy of part of left political thought in Argentine. It takes the instrumental conceptions of politics and power within the left revolutionary projects in a critical way, stressing on its relationship with humanist thought and the paradoxes underlying this anthropological counterpower conception. In addition, it maintains that left-wing politicians and intellectuals blocked up the debate about relations between humanist ethics and politics whenever they adopt figures and values from the power they struggle against, such as the use of violence by armed organizations during the 1960s and 1970s.

Keywords: Political Violence; Humanist ethics; left-wing politics



Impusieron a Cristo n.a escola