

(Un) Mapa para una vida y muerte a la intemperie.

[... ética, lo que se contrapone a "moral". La diferencia es que la moral se presenta como un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consisten en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes; la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica.]
Gilles Deleuze¹

[... La revolución es una manera de estar en el mundo.]
Héctor Jouvé²

La revista cordobesa *La intemperie* publicó el relato de Héctor Jouvé, ex miembro del E. G. P., sobre su participación en la incursión guerrillera en Salta durante los años '60. Dicho testimonio motivó una carta de Oscar del Barco, también publicada por la revista. Su contenido polémico desató un debate que se cristalizó en sucesivas cartas de lectores. El debate supo girar en torno al rol de la violencia en la lucha social y la responsabilidad de los sujetos implicada en el ejercicio de esta en su máxima expresión: la supresión de la vida. La polémica ganó un estado público que excede a los círculos políticos e intelectuales. Sectores comprometidos en la historia reciente de la argentina y con las distintas narrativas de esa historia, han sabido intervenir. La lucha desencadenada por la institución de una memoria colectiva sigue vigente. En este marco se planea un trabajo que se sabe a sí mismo rumor frente a los vozarrones que nos dicen cómo pensar la historia.

La misiva de Oscar del Barco despliega un aparato conceptual que hace alusión explícita al pensamiento del filósofo Emmanuel Levinas. El presente trabajo estará compuesto de tres movimientos. El primero de ellos buscará armar un mapa de los conceptos del filósofo lituano desplegados en la polémica. Luego, a partir de esta cartografía se intentará medir la potencia y las limitaciones de estos conceptos para el análisis de la situación problematizada. Por último trataré de explicitar un nuevo mapa conceptual que me permita dar otra estructuración del problema en pos de abrir nuevas entradas para pensar la violencia y la responsabilidad implícitas en la práctica política. La situación histórica que subyace a la discusión no resiste un análisis tan banal que concluya que las preocupaciones de Del Barco responden a una formulación inadecuada impregnada de ideología. Un planteo responsable debe tratar de dar cuenta de la gravedad del problema y sus consecuencias prácticas sin sumergirnos en un laberinto aporético. Trazar un mapa del laberinto o al menos de los caminos recorridos será el intento del este trabajo.

¹ Deleuze, G. "La vida como obra de arte." en *Conversaciones, Pre-textos*, Valencia, 1996.

² Jouvé, H. a la revista *La Intemperie*, números 15 y 16, Córdoba.

Levinas el Otro y la responsabilidad pre-originaria, la rostridad de la vida.

La subjetividad, en Levinas, se presenta como una pasividad, cuyo aspecto constitutivo fundamental no es la libertad. Antes que la libertad existe una susceptibilidad pre-originaria, dada por una responsabilidad indeclinable. Esta responsabilidad resulta ineludible porque escapa a toda elección, porque es anterior a la libertad del yo. La deserción a esta responsabilidad conlleva otra responsabilidad, a saber: la huella de la tragedia.

La subjetividad articulada por el filósofo lituano despliega una crítica al sujeto moderno. La modernidad a través del *cogito* erige en soberano a un sujeto conciente, pleno Yo reflexivo que en cuanto piensa se sabe existente. Este sujeto, convertido en la mediación entre lo universal y lo particular, funda la representación que lo libera. Y es aquél que restablece el orden demolido por la duda cartesiana. Su conciencia, siempre inmediata, es comienzo presente y constante.³

Levinas encuentra en el despliegue violento de la historia humana una tragedia. La tragedia de la acción que siempre conlleva huella. Siempre una acción acarrea infinidad de efectos no deseados, en tanto no buscados. Todo gesto se vuelve un movimiento torpe cuyos efectos escapan a la previsión de la conciencia. Así, bate las alas la mariposa en el pacífico provocando huracanes en la florida.⁴ Ella de existencia afortunada, sin conciencia, no recibirá la huella de su efecto. La huella del acto al hacerse presente en la conciencia es imborrable. No hay predicción que permita previsión y toda reparación implicará una nueva huella. Hay siempre responsabilidad y el acto desborda siempre la intencionalidad. La ineficacia de la conciencia se vuelve irrefutable frente a violencia humana. El Yo moderno de rodillas en busca de su cetro entre las ruinas que ha provocado resulta un espectáculo patético sin lugar para la risa. La pretensión de centralidad en el cosmos no puede estar garantizada por la razón para el hombre. Resulta necesario un nuevo humanismo con nuevos fundamentos.

La conciencia del sujeto no es el apetito de un glotón insaciable sentado frente al banquete de lo real. La comprensión implica una disposición frente al mundo, no consiste en mirar al ser sino en existir. Pensar es estar sumido en el mundo, actuando y ejerciendo dominio sobre él, lo hago mío. Sin embargo, como ya señalamos, algo escapa a nuestra conciencia y dominio de la realidad.

En este punto empieza la articulación de otra subjetividad por el filósofo lituano. La precariedad del concepto de hombre le impone edificar una nueva subjetividad cuyos cimientos deben ser más profundos que los de la libertad. Cava el filósofo más allá de la ontología, más allá del Yo, más allá de la libertad o no libertad. Ahí, en el fondo de lo pre-originario, coloca a la pasividad de carácter radical de su subjetividad. Esta pasividad esta instituida por « [...] una responsabilidad por los otros [...] anterior a todo compromiso libre [...]»⁵. Esta

³ Cf. Levinas, E. Humanismo y An-arquía en “Humanismo del Otro Hombre” Siglo XXI editores. Pág. 93 y subsiguientes

⁴ Cf. Levinas, E. ¿Es fundamental la ontología? Conferencia disponible en la Web.

⁵ Levinas, E. Humanismo y An-arquía, en “Humanismo del Otro Hombre” Siglo XXI editores. Pág. 99.

determinación pre-originaria está dada por el Bien de manera previa a toda ontología. De esta manera, la responsabilidad resulta indeclinable ya que excede a toda posible elección libre. Ahora bien, el sujeto en tanto Yo dispone nuevamente de su libertad y con ella debe enfrentar su responsabilidad. Es aquí donde se hace presente el carácter trágico de la acción humana. El sujeto no puede huir, aún sabiéndose ineficaz. Es responsable por la libertad de los otros. « Allí, donde yo hubiera podido seguir siendo espectador, soy responsable, [...] Ya nada es teatro, el drama ya no es juego. Todo es grave.» El mal se muestra al sujeto como irresponsabilidad, como perseverancia en el ser, como connatus, como intento absurdo de escapar a la muerte. El mitómano impotente intenta equipararse al bien y simular que la responsabilidad puede sucumbir frente al egoísmo. Pero el yo no puede renunciar a lo que lo antecede: « es a pesar mío que el Otro me concierne»⁶.

La comprensión de los entes implica una cierta negación de los mismos. La comprensión implica posesión, niega la independencia de los entes y ejercicio de violencia sobre estos.

Los otros se distinguen del resto de los entes. El Otro, como infinitud divina, escapa a la comprensión de la conciencia. El sujeto no puede comprender al otro sin hablarle, sin apelar a él en tanto Otro. El Otro no puede ser reducido a representación, antes de comprenderlo le hablo y lo invoco. «La esencia del discurso es la plegaria.»⁷ No hay grado de dominio que me permita poseer al otro, su infinitud se me escapa. Incluso negándolo absolutamente mediante el asesinato escapa a mi comprensión. En el momento de darle muerte, deja de ser. Es esa infinitud lo que lo convierte al otro en absolutamente Otro y funda la alteridad radical. El otro se nos aparece como un rostro, que no acepta comprensión, que implica significación. Rostro suplicante el cual nos responsabiliza por su libertad y nos dice: “no matarás”.

La ética de Levinas construye un Hombre cuya libertad es relegada a favor de la responsabilidad para con la libertad de los otros. El sujeto encuentra así un mandato divino en el rostro de los otros, a saber “no matarás”. La situación histórica analizada resulta esquiva a una valoración por parte de este aparato conceptual. Solo podríamos concluir en una condena general que alcanzaría hasta a los fusilados del EGP. La violencia sobre los otros no puede resultar nunca un medio para garantizar la libertad o la vida.

La ética de Levinas es una ética del mandato. Su subjetividad destituye al Yo en tanto mediación del universal y lo particular. Esto no es casual. Levinas percibe algo que ya Hegel había enunciado.⁸ A saber: un sujeto yoico que opera una mediación entre lo universal y particular a través de su entendimiento, sólo puede construir abstracciones. Tales abstracciones para el hombre sumergido en lo concreto sólo son una excusa para el peor egoísmo y las peores barbaridades. Más aún, el filósofo lituano logra dar cuenta del carácter trágico de toda acción en su exceso a lo intencional. De esta manera, mediante la experimentación fenoménica, nos descubrimos responsables frente al otro, y nos sentimos constreñidos a evitar cualquier violencia sobre él.

⁶ Levinas, E. Humanismo y An-arquía, en “Humanismo del Otro Hombre” Siglo XXI editores. Pág. 110.

⁷ Levinas, E. ¿Es fundamental la ontología? Conferencia disponible en la Web.

⁸ Cf. Hegel, G.W.F., “Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Política”, editorial Sudamericana.

Sin embargo, cuando intentamos pensarnos en la tragedia concreta del devenir humano el aparato conceptual de Levinas nos deja perplejos y desnudos. Nos vemos liberados de la soberanía del entendimiento del individuo moderno; pero atrapados en la abstracción de la responsabilidad. El daño, el rostro se nos aparecen concretos, y frente a ellos ¿qué mano tender?

El pacifismo parece ser una consecuencia demasiado trivial para sacar de la ética de Levinas. La preocupación del autor por darle al hombre un carácter distinto de lo meramente instrumental le impone fundar una subjetividad cargada de responsabilidad. Ésta carga es para con todos los hombres en tanto otros. En el mundo en donde los hombres se enfrentan y unos son solo los medios para la consecución de los fines de los otros, cabe preguntarse frente a cuáles hay que responsabilizarse.

Por otra parte, dada la marca pre-originaria y el carácter trágico de la acción, en un mundo que impide por su dinámica responsabilizarse frente a la humanidad como totalidad, no podrá escaparse al mal.

Tal vez la pregunta por el qué hacer no sea una pregunta válida para la ética de Levinas. No obstante: ¿Cuál es la utilidad de una ética que no puede responder a esta cuestión frente al desgarramiento que provoca el rostro de los otros? Si recurrimos a la definición diferenciada de ética y moral que encabeza este trabajo cabe preguntarse si el aparato conceptual del filósofo lituano no es más una moral religiosa que una ética.

-II-

Oscar del Barco, una misiva al otro lado del mar rojo.

Del Barco analiza la situación del EGP en Salta y se encuentra responsable de esas muertes por su apoyo al grupo armado. Una responsabilidad frente a lo absolutamente Otro, afirma el filósofo, en clara alusión a Levinas. «No existe un ideal que justifique la muerte de un hombre»⁹ asegura. «No matarás»¹⁰ es el mandato divino que ordena la carta de Oscar del Barco a la revista *Intemperie*. El quinto de los mandamientos dados a Moisés en el monte Sinaí tras cruzar el Mar Rojo. Este mandato, señala, «no proviene de afuera, [...] sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia»¹¹. Es decir, que no es trascendente. No obstante, la inmanencia de este mandato queda puesta en duda por la posición que ocupa en el cuerpo conceptual desplegado en la carta.

Del Barco sostiene que el principio que funda toda comunidad está dado por el mandato ya enunciado. Esto estaría anclado en que toda vida humana contiene un valor intrínseco. «Todo hombre resulta sagrado, y cada hombre es todos los hombres»¹². Aquellos que asesinan se otorgan la excepcionalidad al quinto mandamiento. En esto residiría su maldad: en extender un mandamiento al mundo y sentirse exentos del mismo. No hay derecho a dar

⁹ Carta de Oscar del Barco a la revista *intemperie* en *No matarás*, Una Polémica, Revista *Intemperie*.

¹⁰ Éxodo 20,13

¹¹ Carta de Oscar del Barco a la revista *intemperie* en *No matarás*, Una Polémica, Revista *Intemperie*.

¹² Ídem.

muerte. Si no hay tal derecho todos los que matan son asesinos. Así es como el autor logra identificar a Lenin, Guevara, Massera, Videla, Stalin y recuperar la teoría de los dos demonios. Todo asesino se presenta como el factor ético que suprime al mal.

El “no matarás” resulta para el autor un principio imposible de sostener, sin embargo afirma: « [...] sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. [...] Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último.»¹³. Retorno del mayo francés: « seamos realistas, pidamos lo imposible» Pero los obreros, los estudiantes y las feministas francesas afirmaban algo muy distinto a lo que se desprende de la intervención del filósofo cordobés. Ser realista en el '68 era afirmar que las reivindicaciones del movimiento eran una imposibilidad lógica dentro de la axiomática capitalista. Pedir lo imposible es hacer visible aquello que el sistema no puede dar. Pedir lo imposible era el éxodo. Pedir lo imposible era afirmar aquello que implicaba un modo de existencia nuevo, una lógica que escapaba a la de la barbarie capitalista. En cambio, no duda en señalar que la violencia no es el medio para la transformación del sistema, aunque la reconoce como constitutiva del capitalismo. ¿Afirmar una práctica que escape a la lógica de la violencia? ¿Sostener aquello que el capitalismo no puede? ¿Pero acaso el capitalismo no propone en sus formas democráticas una práctica que mantiene a los ciudadanos alejados del ejercicio de la violencia?

El capitalismo invisibiliza sistemáticamente la violencia que ejerce. Logro histórico suyo, es haber instaurado un orden en donde la coacción que garantiza la apropiación del excedente por parte de una clase se da en el plano económico. A través de la institución de un mercado libre de trabajo prescinde todo lo que puede de la violencia abierta. En este punto se han instituido la economía como la continuación de la guerra por otros medios. Y es así que la vida se ha convertido en un valor. Locke, paradigmático filósofo liberal, supo comprender la vida como propiedad.¹⁴ « [...] El hombre...] no sin razón busca y desea unirse en sociedad con otros hombres que ya se han unido o tienen intención de unirse para la preservación mutua de **sus vidas**, libertades y posesiones, es decir, de todo aquello a que doy el nombre general de “**propiedad**”. »¹⁵ De esta manera cabe preguntarse si el “no matarás” termina afirmando lo imposible o si ratifica lo existente.

Ahora bien, tratemos de reconstruir el problema y sus consecuencias mediante el mapa conceptual. El concepto de vida es presentado como no modal, ahistórico y trascendente. No modal en tanto la vida constituye una esencia común a todos los hombres. Ahistórico en tanto la vida es presentada como aquello bajo cuyo respeto se constituye toda sociedad. Trascendente en tanto la vida es afirmada por un mandato de origen divino que la protege. El Hombre como portador de este elemento divino se vuelve algo sagrado. De aquí surge una ética que expulsa a la violencia como medio de transformación. El mundo no será transformado mediante la distribución de la muerte. Sin embargo, Del Barco no se hace responsable frente a todos los hombres, no

¹³ Ídem.

¹⁴ Cf. Locke, J. De la sociedad política o civil, De los fines de la sociedad política y del gobierno en “Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil” Losada.

¹⁵ De los fines de la sociedad política y del gobierno en “Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil” Losada. Pág. 92. El destacado es nuestro.

decide responsabilizarse por la libertad de todos los hombres, no quiere seguir las lecciones de Levinas. Nos propone frente a la muerte que distribuye día a día el capitalismo sostener el principio que corona como sagrada a la vida, el “no matarás”, en definitiva: levantar la voz y decir toda la *verdad* sobre los que matan, sean quienes sean.

Oscar del Barco ha encontrado igual que Moisés un mandamiento. Al igual que Moisés esta atrapado entre lo divino y lo humano. Al igual que Moisés quiere ser un profeta que en la verdad encuentra la salvación.¹⁶ Nuevamente surge la pregunta por el qué hacer o, más bien, por el cómo hacer. ¿Cómo poner fin al aniquilamiento sistemático que despliega el capitalismo? Bajo la perspectiva del autor no podemos responder a esta pregunta con medios violentos. Sería el caso típico de asesinos que se auto excusan. Hemos quedado atrapados en un laberinto aporético. O asumimos la responsabilidad frente a los otros del inmovilismo del dejarlos morir o decidimos actuar violentamente y enfrentar la responsabilidad de ser asesinos. El lector puede plantear que hay formas no violentas de transformación. Hasta hora de la estructuración del problema que formuló Oscar Del Barco no hemos podido derivar ninguna. Tal vez podamos reformular una frase del barco para iluminar la impotencia de este planteo del problema: Parece que resulta imposible asumir lo absoluto de todos los hombres.

-III-

La vida: un soplo desnudo o un producto.

La sacralización de la vida nos ha sumido en una perplejidad que nos lleva a la inacción. Intentemos ahora pensar la vida de otra manera.

Aquello que Levinas formula como una responsabilidad pasiva, nosotros preferimos situarlo en el plano histórico. Nos definimos como hombres y mujeres en la dependencia mutua y social, es esto lo que nos arranca de la animalidad y nos sumerge en la barbarie. Sabemos que esta dependencia, en tanto cooperación o división social del trabajo, es de carácter histórico. La barbarie también lo es, en tanto que resulta de la apropiación privada del excedente fruto del trabajo socialmente necesario.

Vida y muerte han sido factores condicionados y condicionantes de la historia en todo su desarrollo. Sin embargo, a partir de la modernidad tardía, la vida es producida positivamente de manera modal, es decir, son producidos modos específicos de vida. De lo que se sigue que ya no hay algo tal como una vida genérica sobre la cual se imprime una naturaleza social. Foucault identifica dos tecnologías desarrolladas por el capitalismo: la anátomo-política del cuerpo humano y la bio-política de la población. Ambas tecnologías se encuentran destinadas al control, una del individuo y la otra de la población.¹⁷ Las relaciones de poder extienden, entonces, su campo de acción más allá de los lugares estructurados antiguamente para el dominio: la fábrica, la cárcel, el

¹⁶ «Ahora se trata, [...] de la verdad, la diga quien la diga. Yo parto del principio del "no matar" y trato de sacar las conclusiones que ese principio implica. [...] Esta es la base, dice Gelman, de la salvación. Yo también lo creo.» Oscar Del Barco en el texto citado anteriormente.

¹⁷ Foucault, M. La voluntad de saber en “Historia de La Sexualidad” Siglo XXI.

hospital, la escuela. Estas tecnologías refieren a un paradigma de biopoder, donde el poder organiza y regula la vida desde su interior. Bíopolítica es política como producción y reproducción de la vida toda. La reproducción social no se da en el plano superestructural, sino que las sujeciones absorben la totalidad de la vida de las singularidades bajo la dimensión productiva. De esta manera se pierde el rastro de un bios natural y desnudo sobre el cual se inscribiría lo político. Debe tenerse en cuenta que esta transformación no responde a una estrategia represiva, sino que se trata de un movimiento afirmativo de valorización de la vida. El biopoder se introduce en todos los ámbitos del cuerpo social y logra organizar modos de existencia específicos. Visualizamos entonces a la vida como producto, más que como esencia, la vaciamos de un valor transhistórico. Ahora debemos plantear una nueva ética para enfrentarnos al problema de la violencia sin caer en una lógica utilitarista.

Recuperamos para esto, una vez más, una porción de nuestro epígrafe «[...] la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica. ». Esto conlleva considerar la vida ya no por sí, sino por el modo de existencia concreto en el que se presenta. Por lo que ya no evaluaremos la vida como aquello que debe ser respetado por obediencia a un mandato. Además, diremos que nuestros modos de existencia comportan dinamismo en tanto sean productivos y que resultan estáticos en tanto que sean reproductivos.

Cada modo específico de existencia es una producción política de sentido para lo real. Y aquí sentido implica una organización de lo real, no sólo conceptual sino también material, que instituye la verdad en una situación. Es en torno a estos sentidos que se realiza nuestra valoración ética. De este modo, nos hayamos arrojados a la materialidad de lo concreto sabiéndonos productores de sentido en vez cazadores de tesoros que recorren lo real en busca del sentido perdido. En este punto la ética se vuelve estética. Se trata, ahora, de pensar la vida como obra de arte colectiva, en tanto refiere a estilos políticos que abren y cierran nuevas formas de vida; y ya no como una determinación idéntica y natural de todos los hombres.

Violencia es decir (hacer) verdades. ¡Bang! ¡Bang! Estás liquidado.

Nos referimos a la estética no ya como la persecución comprensiva de la esencia de lo bello. Hacemos referencia a una ética como estética en tanto la política deja de ser un obrar fundamentado en una teoría correspondentista de la verdad y se convierte en arte, en artificio y en producción. Invención y creación; nunca reflejo y mimesis. Una ética practicada más bien como experimentación que como una exégesis de lo real.

Elegimos desistir de toda fundamentación realista de una ética, constatar la constitución violenta del sentido en la situación y sobretodo recalcar el carácter productivo de la ética. Encontramos, entonces, que la verdad ética es una pintura hecha con sangre, y su carácter estético no responde a la banalidad del relativismo. Los modos específicos de existencia comportan una organización de las fuerzas sociales y, finalmente, pueden arrojar a la muerte a millones de hombres y mujeres. Por ejemplo, el capitalismo produce y consume

la vida del proletariado como tal y permite a la burguesía sostener un modo parasitario de existencia.

No hay relativismo. El relativismo supone el espacio para la tolerancia, y la política es lucha de fuerzas, es antagonismo, es violencia productiva sobre lo real.

Los saberes, los valores, las formaciones sociales son resultantes de guerras continuas, donde no hay derrota absoluta. Entonces las verdades en las situaciones surgen como victorias que invisibilizan algunos sentidos y hacen visibles a otros. De ahí que la ética como estética sólo implica perspectiva en tanto que hay puestos de batalla.

Sostenemos entonces que los sujetos no son previos a estos sentidos, que no hay impresión de una ideología sobre una tabla rasa con aspecto de Robinson moderno. Los sujetos se informan como tales en este choque de fuerzas.¹⁸

Pero entonces, dado que el accionar acorde al Bien ético político no está inscrito en las cosas, tampoco hay ya mito realista. Carecemos de un testigo de la historia que pueda juzgar las acciones a partir de una tabla con los valores correctos para cada modo de producción. Mucho menos existirían dos tablas con los mandamientos transhistóricos que incluyan el “no matarás”.

Otro tanto para el racionalismo implicado en la adhesión ética al Bien por su mero conocimiento. El Bien y la Verdad no estarían disponibles en las cosas para su aprehensión por la conciencia.

Una ética como estética a la hora de valorar no encuentra justificativos últimos. Y en definitiva, la reflexión ética tampoco haya pretextos en la intencionalidad, sino que trata más bien de evaluar funcionamientos de manera inmanente. De este modo la política encuentra fundamento sólo en como ella misma organiza la realidad y en como batalla por esa organización.

¿Pero entonces da todo igual? ¿Es lo mismo el exterminio sistemático de las organizaciones de lucha durante la última dictadura cívico eclesiástica militar, que la huelga salvaje de las coordinadoras fabriles en el 75 contra un gobierno peronista? No, no es lo mismo. Y su diferencia no reside en el nivel abierto de violencia que implicaron. Se pueden distinguir éticamente el proceso de perpetuación de un régimen que conlleva una lógica parasitaria, de una lucha emancipatoria. Es decir, el capitalismo como modo de existencia contiene una clase que parasita a otra. Podemos diferenciar el carácter emancipatorio de una práctica y el carácter dependiente que envuelve la otra. Sin embargo, ni una ni la otra encuentran fundamento último de su obrar fuera de la práctica misma y los sentidos que imprimen a la situación. No hay adhesión a la causa obrera porque encarna a la Justicia. La clase obrera instituye su verdad sólo con su accionar en la lucha de clases.

A la hora de considerar más en detalle las relaciones de poder y su vínculo con la violencia nos apartamos del desarrollo foucaultiano. Para el filósofo francés las fuerzas en sus relaciones exceden a la violencia y pueden ser definidas por ella. Mientras que una fuerza tiene por objeto otra fuerza, la violencia opera solo sobre formas y genera cambios en las mismas.¹⁹

¹⁸ Foucault, M. “Nietzsche y su crítica del conocimiento” en *La Verdad y Las Formas Jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2003.

¹⁹ Cf. Deleuze, G. Foucault, Paidós, Barcelona, 1987.

Se distinguen entonces dos dominios, el de las fuerzas y el de las formas. El choque de las primeras produce equilibrios, desequilibrios, redefiniciones o refuerzos en las relaciones de poder. Toda forma (los sujetos, los cuerpos, es decir los seres determinados) es un compuesto de fuerzas, en este sentido el poder es productivo. Donde hay relaciones de poder hay resistencia y el equilibrio es siempre precario aún cuando parece estático. De esto seguimos que las formas son de un carácter mutable e histórico. Un cambio en las relaciones características de fuerzas produce composiciones o descomposiciones de formas en el sentido spinoziano. No obstante, las fuerzas actúan aún para que una forma persista en su ser. En este punto diferimos con Foucault, si bien la violencia no se identifica con las relaciones de poder, está siempre presente. Resulta manifiesta o abierta cuando el resultado del choque de fuerzas produce la destrucción o descomposición de un ser, pero también está presente de manera silenciosa en la persistencia en el ser. En uno u otro caso siempre hay batalla y resistencia en las relaciones de poder.

La lucha de clases está presente en cada momento de la vida de un trabajador, en tanto el resultado lo clasifica,²⁰ y no sólo en el momento de una huelga salvaje. De la misma manera la violencia es inherente a todo modo de existencia o forma en tanto resultado de una batalla de fuerzas.

En cada formación social hay miles de batallas que resultan en la organización de la misma. Por el carácter bélico presente en la institución de los sentidos que rigen la vida la violencia está presente en el cuerpo social. O bien se manifiesta en términos de normalidad o bien irrumpe bajo la forma de anomalía. De hecho como ya señalamos, particularmente en el capitalismo se invisibilizan ciertas violencias y se hacen visibles otras. Sistemáticamente se espectacularizan los *delitos violentos*, mientras se oculta la violencia implícita en el mercado formalmente libre de trabajo. Lo que el dominio llama paz social es su triunfo, siempre transitorio. Lo que llama violencia es lo que atenta de una u otra forma contra el régimen. La guerra y la política son ciframientos de las estrategias de poder. Percibimos entonces que la violencia, al igual que la vida, tiene un carácter político implícito.

EGP: solos en la cima del monte, abajo el territorio.

Consideremos el hecho histórico a partir del cual Oscar Del Barco inicia su reflexión. El EGP es una de las tantas experiencias políticas que se inscriben bajo la órbita del foquismo. En Latinoamérica, a partir de la experiencia cubana, muchos fueron los grupos revolucionarios volcados a este tipo de intervenciones en los años '60. De hecho el EGP, es un grupo armado por Masetti y el Che Guevara. Los focos tuvieron experiencias en general catastróficas, y los exitosos respondieron a condiciones muy especiales en donde un factor drástico resultó la inserción en las masas que lograron.

Como línea política el foco pone en el centro de las tareas revolucionarias²¹ a la lucha armada. El EGP expresa una concepción donde la

²⁰ Producción Colectiva, "Sujeto, Clase y Clasificación" en Tiempo de Insurgencia.

²¹ Resulta iluminador el texto ¿Revolución en la revolución? de Regis Debray; es casi un manual sobre el foquismo.

propaganda de las armas reemplaza a la organización política como práctica. Es decir, se propone disputar el control político del territorio a partir de la lucha armada y, desde ella, lograr una extensión que masifique el conflicto y les brinde inserción en las masas rurales. El voluntarismo de unos pocos se traduce en una práctica completamente externa al movimiento. El relato de Jouvé resulta ilustrativo, cada vez que se produce un encuentro con un grupo de habitantes se reiteran las mismas palabras: « [...] le hablábamos a la gente de lo que estábamos haciendo.»²². Hay un hacer que es relatado a aquellos que están sujetos a la situación. El grupo de Masetti recorre el territorio pero se inscribe como extranjero a él.

Esta exterioridad respecto a la situación denota un análisis fetichista del poder. El poder no es una propiedad adquirida por los sectores dominantes y que pueda ser sustraída. El poder más bien es un ejercicio relacional, el poder atraviesa a dominadores y dominados de una manera específica. Como ya señalamos la organización de un territorio supone cierta disposición de las fuerzas.

Una estrategia posible de poder es la estatizante, donde se trata de integrar todas las relaciones de fuerza bajo una instancia del tipo institucional como el Estado. Éste tiene por tarea un refuerzo permanente de los sentidos existentes. De la misma manera, las relaciones de producción se fetichizan entorno a la mercancía y el mercado. Las relaciones entre singularidades entonces aparecen como relaciones entre cosas. A partir de esto se pueden distinguir dos dominios, uno de relaciones de fuerza y otro institucional.²³

El EGP hizo una opción teórico-práctica. La disputa por el control del territorio se daría batallando militarmente contra el Estado. Esta intervención armada tendría la virtud de indicar a los habitantes del territorio las tareas políticas necesarias y sumarlos a lo que finalmente sería una guerra de clases.

Resulta claro que los sentidos para la situación ya están constituidos y sólo se trata, para el grupo de Masetti, que las masas los comprendan y se apropien de ellos. Hay entonces una Verdad política que debe ser divulgada, que debe ser predicada con la elocuencia del fusil. Sin embargo, la Verdad de una veintena, aunque haya sido producida intelectualmente por Guevara, se mantuvo como tal para unos pocos. La limitación fundamental del EGP fue reemplazar la batalla política colectiva por el accionar de un grupo. Así fue como ascendió hacia el monte y se aisló.

No obstante, de esto no podemos derivar una impugnación de la lucha armada. El momento del enfrentamiento abierto parece ineludible a toda lucha emancipatoria. En la medida que la subversión de las relaciones de fuerza sean tales que pongan en riesgo el dominio, la violencia abierta será necesaria para combatir los intentos de restauración del equilibrio.²⁴

²² Jouvé, H. a la revista *La Intemperie*, números 15 y 16, Córdoba.

²³ Foucault se refirió al dominio de las relaciones de fuerza como *microfísico*, a su vez Deleuze lo nombró *molecular* mientras que presentó a la instancia institucional como el dominio *molar*. Cf. Foucault, M. "La voluntad de saber" en *Historia de La Sexualidad* y Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*.

²⁴ La situación que se abre del '55 al '75 en Argentina es de auge de masas y excede a este trabajo discutir hasta que punto se puso en juego el dominio capitalista. Sin embargo, un recorrido por los conflictos que atravesaron el período habla de un nivel de enfrentamiento tal que la perspectiva de lucha armada era algo al menos pensable, y a veces practicable, para los movimientos en general y no sólo para una vanguardia guerrillera.

Oscar Del Barco, parte de una experiencia donde la lucha armada es una aventura de pocos para criticar la violencia como operatoria en sí. Esto es lo que se esconde tras el “no matarás”. A partir de la consideración de los fusilamientos como situación violenta paradigmática deriva un mandato que en su seno contiene la negación de la violencia. Sostenemos que resulta inaceptable la impugnación de la violencia como perspectiva, a partir de una estrategia que recurrió a la violencia, y finalizó de manera calamitosa.

Tal discurso sea un razonamiento o una “constricción”, como prefiere el filósofo cordobés, nos termina arrastrando a la parálisis. Si sostenemos el “no matarás”, no podemos aceptar lo existente. La muerte silenciosa o espectacular es lo que se repite sistemáticamente en nuestra sociedad. Una negación del asesinato como práctica, si sólo se limita a nuestro accionar individual, resulta cómplice de la lógica general. Esta es otra de las comodidades que brinda el capitalismo a los intelectuales, la división del trabajo garantiza la mano de obra necesaria para alejar sus reflexiones de la tarea del verdugo. Finalmente, podemos considerar que toda vía emancipatoria resultará violenta, pero a su vez no toda vía violenta resultará emancipatoria. Sin embargo, esto no basta para hacernos desistir de una práctica transformadora, ya que las salidas individuales, no niegan la violencia más que formalmente aceptando de hecho la operatoria violenta sobre el cuerpo social. Hay una guerra diaria de *pacificación social* que no cesa por sostener el “no matarás”.

Los mapas de los laberintos se escriben recorriéndolos.

Ahora bien, cualquier intento de pensar una política emancipatoria no puede dejar de problematizar el rol de la violencia.

Tanto una política destinada a la conservación de lo existente como una política revolucionaria en sus formas estatistas conservan un rasgo común. Ambas conciben a la violencia como medio para alcanzar el todo. La violencia en ambos casos conserva dos momentos uno instaurador de derecho y otro conservador del derecho.²⁵ En el primer momento, la violencia toma la forma de guerra que no tiene por fin la aniquilación, sino la institución de un orden hegemónico. Así podemos categorizar el momento de la revolución burguesa o toma del poder por el proletariado. El segundo momento responde a la conservación del orden establecido, esta conservación se encuentra garantizada por el poder policíaco. En otras palabras, un ordenamiento hegemónico de la sociedad debe garantizar el dominio. Esta estrategia responde a la institución sobre el cuerpo social una normativa de vida específica que garantiza, violentamente, una sujeción a los sentidos instituidos. Es decir, es condición, para mantener el orden, que la violencia y el control de la producción de sentidos tengan un carácter monopólico y que cualquier antagonismo sea suprimido. La sola expresión de la disidencia, en tanto no pueda ser capturada bajo la lógica sistémica, vulnera al orden en tanto hegemónico.²⁶ Por eso, un factor de antagonismo o bien debe ser extirpado o bien debe ser sobre

²⁵ Cf. Benjamin, W., Para una crítica de la violencia.

²⁶ Es de notar que la tendencia en el capitalismo tardío es abrir un camino a la diferencia y explotarla como tal. La axiomática capitalista logra contener a lo anómalo a partir de una política de la tolerancia. Es decir, a partir del reencauce de estas potencias disidentes nomenclándolas como lo diferente o la *otredad*.

codificado. Es así por ejemplo como la revolución francesa necesitó su terribor y el aniquilamiento de los sans-culottes para garantizar los intereses del sector burgués. Pero también, es así como podemos hablar de la acumulación originaria socialista que ratificaba día a día el carácter sólo ruso, sólo obrero y sólo bolchevique de la revolución de 1917 a fin de instituir un sentido universal y homogéneo a la multiplicidad de las batallas emancipatorias.²⁷

La violencia de las políticas estatalistas es un medio para alcanzar el todo. Para instituir un control alienado de los sentidos que organizan las situaciones. Se trata de un proceso donde lo múltiple se reconduce a lo Uno para fijar un orden, un estado en las relaciones de fuerzas, un modo de existencia.

Frente a la violencia conquistadora podemos contraponer otro tipo de violencia: aquella que surge en una política que se sustrae de la estrategia del todo. La emancipación ya no estaría constituida por la obtención del control sobre el cuerpo social como totalización. Esta praxis se caracteriza, más bien, por la posibilidad de desarrollar una producción de nuevos modos de vida, que contengan nuevos valores éticos en tanto que rectores de las facultades de los involucrados. A su vez, esto significa enfrentar a las sujeciones nuevos modos de subjetivación, y componer las potencias colectivas de otra manera.

Se emprende como política una fuga. No se trata de un exilio al afuera del capitalismo, ya que no hay afuera de este sistema. Sino, más bien, de la creación de un territorio nuevo, un nuevo ámbito, un afuera que surge en el adentro. Sin embargo esta práctica no debe perder de vista que este sistema intenta siempre una resistencia. Violenta y desesperadamente intenta, como el gran parásito que es, persistir en el ser y reconquistarnos una y otra vez. Afirmar otra sociabilidad involucra, en tanto el capitalismo habita en todos, también una violencia contra nosotros mismos. Esta concepción política define a la sociedad capitalista, más que por sus contradicciones, por sus fugas. La captura sistémica de las mismas, constituye un movimiento de acumulación originaria perpetuo.

Por otra parte, las formas dialécticas de la política se caracterizan como operatorias por contradicción. La oposición de los términos dialécticos bloqueados en la contradicción finalmente conduce a una asimilación de uno en el otro. Franz Fanon se refirió a la realidad política de europea con un enunciado que le cabe a estas formas de la política: «[...] ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha convertido poco a poco en lógica del equilibrio.»²⁸

No obstante, la fuga, como substracción de fuerzas a las relaciones dominantes, implica insurrección y por tanto choque violento. La afirmación de nuevas relaciones sociales implica antagonismo y por tanto, también la violencia. Se trata de la violencia nómada de la huida.²⁹ Esta es la violencia de aquellos que intentan persistir en su ser, donde la persistencia es siempre en una existencia renovada y abierta a nuevas composiciones. Por otra parte, se haya aquél que por depender de otro, por ser en otro, intenta imprimir su

²⁷ Cf. Producción Colectiva, "De la acumulación originaria" en *Tiempo de Insurgencia*.

²⁸ Fanon, F., *Los condenados de la tierra*.

²⁹ Una práctica y pensamiento de este tipo se dieron en los años '60 y '70 en Italia. Para ampliar referirse a Hardt, M. y Virmo, P. *Radical thought in Italy*.

forma, su lógica a todo el cuerpo social. El Estado responde a esta estrategia de funcionamiento; su operatoria fija relaciones sociales y trata de subsumir a todo el cuerpo social bajo su especificidad. Dicha especificidad incluye un centro de control externo a las situaciones y una producción alienada de las mismas. A diferencia de esta estrategia, las singularidades o colectivos subversivos que intentan fugarse de este dominio conllevan una práctica constante por producir una eticidad reflexiva. Entonces guerra, entonces enemigos, entonces violencia.

Ahora bien, surgen preguntas ¿La fuga, por su carácter antagonista, no conlleva una reestructuración del cuerpo social que acaba instaurando una nueva hegemonía? ¿No caemos nuevamente en la paradoja del momento constituyente y el momento constituido del poder? ¿La articulación de los modos de existencia implica necesariamente una centralización que restituya el dominio? ¿Acaso una práctica de fuga no escapa al dominio de la totalización y por tanto de la hegemonía? En este punto podríamos desarrollar algunas intuiciones que vinculasen la política de hegemonía y violencia conquistadora con la dinámica parasitaria del sistema. También, podríamos estudiar como se vincularían la violencia nómada y una política de la fuga con un modo de existencia de la cooperación social que resulte emancipatorio. Sin embargo, parecen que los elementos que poseemos son insuficientes para avanzar en este sentido. En este punto parece que necesitamos un relevo práctico mientras el viejo topo sigue cavando.

Sólo recorrimos algunos pasillos del laberinto de las relaciones entre violencia y política. Resta mucho por cartografiar. No obstante, cada trazo de nuestro mapa intentó expulsar de la vida los rasgos morales. Escapamos de postular fuera de la acción un fundamento último de la misma. Las garantías morales que justificarían la práctica se desvanecieron. Entonces, reconocimos a la vida y a la muerte como productos. Ahora podemos decir que esto envuelve un compromiso mayor a la de la pasividad del "no matarás". A saber, aquello que se presentaba como lo dado se convierte en nuestra obra. También nos hemos topado, en los callejones de este laberinto, con ese imposible que resulto ser afirmar la vida como absoluto sacro de todos los hombres.

La enunciación de un mandato siempre implica un deber, y un deber implica un quieto y triste desprecio por el ser. La elevación de la vida a un valor trascendental resulta limitación para trazar un mapa de las situaciones, componernos con amigos y enfrentarnos con enemigos. Negar la muerte es negar un evento cotidiano del capitalismo. Y no emprender una transformación colectiva de la sociedad implica la complicidad con la lógica existente. Una política liberadora debe producir un tipo de violencia que nos permita la fuga y no nos arrastre bajo otro dominio. Debemos tener en cuenta que aquellos que emprenden una política emancipatoria y niegan la violencia terminan en tragedia.

Edward M. Korry embajador de Estados Unidos en Chile entre 1967 y 1971, supo decir al respecto: "Uno sólo cosecha lo que ha sembrado. Allende, desde el principio, había tratado de encaminarse por una vía que no tenía precedentes, estaba inexplorada, no había ejemplos a seguir. Quería instaurar un sistema socialista, una sociedad marxista-leninista, pacíficamente. Quería que la burguesía se suicidara alegremente"³⁰

³⁰ Entrevista a Edward M. Korry. En el documental Salvador Allende de Patricio Guzmán. 2004.-

Bibliografía:

- A.A. V.V., "No matarás, una polémica" Revista La intemperie, Córdoba.
- Benjamin, W., "Para una crítica de la violencia"
- Deleuze, G. y Guattari, F., "Año Cero - Rostridad", en Mil Mesetas, Pre-textos, Valencia, 2001.
- Deleuze, G. y Guattari, F., "¿Qué es un concepto?", en ¿Qué es la filosofía?, Anagrama, Barcelona 1993.
- Deleuze, G. "La vida como obra de arte.", en Conversaciones, Pre-textos, Valencia, 1996.
- Deleuze, G. Foucault, Paidós, Barcelona, 1987.
- Fanon, F. Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, 1972
- Foucault, M. "Las redes de poder" Almagesto, Bs. As., 1991.
- Foucault, M. "Omnes et sigilatim" en La vida de los hombres Infames, Altamira, Bs. As., 1992.
- Foucault, M. "La voluntad de saber" en Historia de La Sexualidad, Siglo XXI, Bs. As., 1993.
- Foucault, M. La Verdad y Las Formas Jurídicas, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Hardt, M. y Virno, P. "El laboratorio Italia" en Radical thought in Italy. Disponible en www.ucm.es/info/nomadas/MA_negri/Negri.Hardt.htm
- Levinas, E., "Humanismo y An-arquía", en Humanismo del otro hombre, Siglo XXI, Bs. As.
- Levinas, E., ¿Es fundamental la ontología? Conferencia disponible en la Web. Producción Colectiva: Zdrojewski L., Veliz R., Guerra A., Cortes P., Chiaraviglio A., Baña M., Adamovsky E., "Sujeto, Clase y Clasificación" y "De la acumulación originaria" en Tiempo de Insurgencia, Experiencias Comunistas en la Revolución rusa, Edición Nosotros Mismos, Chacarita, 2006
- Rancière, J., El desacuerdo, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.