

# Memoria, verdad y violencia

Carlos Britos<sup>1</sup>

## Resumen

El siguiente trabajo se propone recuperar críticamente la pregunta por la legitimidad de la lucha armada en la argentina durante los años '70.

Para esto, el texto se va a articular como un contrapunto entre dos tradiciones de linajes y encuadres diferentes: la filosofía de la ética y el materialismo dialéctico. Partiendo de examinar los argumentos sostenidos por Oscar del Barco en su famosa intervención en la revista *La Intemperie* acerca de la ilegitimidad del asesinato como medio de consecución de objetivos políticos, se los confrontará con el modo en que es posible abordar este problema recurriendo a ideas y esquemas del marxismo, particularmente tal como se los encuentra expresados en el texto de León Trotsky, *Su moral y la Nuestra*.

En esta dirección, se repondrá particularmente cómo ha pensado esta tradición marxista la relación medios-fines, para a partir de allí ensayar una reflexión sobre la posibilidad o necesidad de preguntarse sobre dicho nexo a la hora de juzgar los hechos de violencia armada. Finalmente, y en base a lo anterior, se propone una discusión con las miradas y posiciones que definen lo actuado por las organizaciones armadas como una “violencia irracional”.

---

<sup>1</sup> El autor es docente de la materia *Teorías y Prácticas de la Comunicación III* e investigador en la *Facultad de Ciencias Sociales* y en el *Instituto de Investigaciones Gino Germani* (FSOC, UBA). - cbritos@hotmail.com

## Memoria, verdad y violencia

### Memoria

“Reclamando tierra de futuro para  
descansar. Así estamos, yo y mis hermanos. Con un precipicio  
en el equilibrio”

(Silvio Rodríguez, *Oda a mi generación*)

Hace un par de años, en vísperas de las últimas elecciones presidenciales, ese indispensable que fue Horacio González esgrimía su distintiva audacia intelectual y se animaba a pedir públicamente por un examen crítico de lo actuado por las organizaciones armadas en la Argentina, lo que incluía “una valoración positiva de la guerrilla de los años 70”<sup>2</sup>.

A González, que con sus declaraciones ponía el dedo en la cauterización forzada de una llaga abierta de la historia reciente, le llovieron críticas por derecha e izquierda: a diestra, llegaban de un moralismo pequeñoburgués de *escandalización selectiva* que lo lapidaba por animarse a esbozar siquiera la posibilidad de juzgar de un modo no tan lapidario a quienes buscaron la emancipación a través de las armas; a siniestra, por el carácter “inoportuno” de su comentario, el cual caía, recalquémoslo, en medio de la contienda electoral en que el campo nacional y popular apostaba por desalojar al neoliberalismo del Gobierno.

---

<sup>2</sup> Y que escape un poco de los estudios sociales”, añadía allí, “que hoy la ven como una elección desviada, peligrosa e inaceptable” Cfr. “Yo creo en la calle” (2019). Entrevista a Horacio González. *Agencia Paco Urondo*. Disponible online en: <https://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/horacio-gonzalez>

Sorteadas (no sin pesar) la “operación de prensa” y la arteria noticiosa, el propio González se encargó de precisar el sentido de sus declaraciones<sup>3</sup>: que la guerrilla argentina tenga un lugar en la historia, *su* lugar, al igual que lo tienen otros períodos no menos dramáticos y cruentos de la vida nacional. Abrirle ese lugar implica, ante todo, permitir simbolizarla, convertirla en materia de *diégesis*, inscribiéndola en una secuencia bajo coordenadas que hilen una trama de sentido. Por tanto, ese gesto de inscripción-filiación, que busca dotar lo ocurrido durante aquellos años de un pasado y un futuro, se realiza a su vez como el acto de eliminar su existencia en tanto trauma, o sea, como fractura o hiato en el *continuum* de la memoria. Y dado que desde el psicoanálisis para acá sabemos que ese gesto sólo se logra a través de la palabra, de lo se trata entonces es de hallar el modo de hablar de *ello*. Es por ahí que iba, para ese otro indispensable que fue Sergio Caletti, el *quid* de este asunto:

“Una suerte de cambio epistémico nos ha pasado como un camión por encima. Y en el marco de este cambio, que es del occidente entero, nuestra pequeña historia, caso raro en la cadena de luchas de liberación del siglo XX, donde un puñado de organizaciones revolucionarias que parece a punto de tocar el cielo con las manos terminan creando las condiciones de su propia liquidación, y con ella, la de un pedazo entero de país, liquidación salvaje, inmisericorde, sin remedio. ¿Cómo hablar de *esto*?” (2006: 10)

No es, por supuesto, que no haya habido palabras, ni era la de González la primera vez que el juicio que les cabe a las organizaciones armadas de los '70 daba pie a controversias. Por no mencionar sino la más notoria, esta valorización fue el nervio medular de una polémica que tiene ya lugar en los anales del pensamiento nacional: el intercambio epistolar conocido como el *No Matarás*, donde un grupo de notables intelectuales reflexionó sobre las razones, derivas y legitimidad de lucha guerrillera en la argentina.

El disparador de esa polémica fue, como es bien conocido, la misiva escrita por Oscar del Barco tras leer una entrevista a un ex militante del Ejército Guerrillero del Pueblo (Héctor Jovué), en la que éste relataba el fusilamiento de dos compañeros a manos de esa misma organización. En su carta del Barco llamaba a los principales protagonistas de aquellos cruentos hechos, pero ampliando su exhorto a la sociedad en su conjunto, a un acto de contrición, el cual debía partir de asumir culpas respectivas por aquel baño de sangre. De tal suerte, su escrito se deja leer como una condena *in toto* de la opción por la lucha armada, a la que se considera una elección “desviada, peligrosa e inaceptable”. Así, lo que la misiva de del Barco, íntima y de franqueza y crudeza conmovedoras, reclama es una revisión de lo actuado por los grupos armados en los '70 desde el prisma ético de la responsabilidad, bajo la lacerante e incómoda pregunta acerca de aquello por lo cual cada quien debe responder:

<sup>3</sup> Dado que su estirpe filosófica no dejó pasar la ocasión para ensayar una *autocrítica*, que a la vez fungió de pretexto para reflexionar en relación a la “oportunidad”, considerada unívoco y omnívoro criterio de la acción política: “se puede hablar sin someterse al escrutinio inmediato de evaluar a quién se perjudica o favorece con cada frase. ¿Qué pasaría si la política se convierte totalmente en ese cálculo? Esa astucia (...) Siempre está presente esa paradoja: lo que yo digo a favor de los mayores y mejores comportamientos, puede favorecer a los peores comportamientos de la historia. Ahí la palabra tiene que estar sostenida por (...) cierto cálculo de probabilidades, cierta paradoja de las consecuencias (como decía Weber). Esto lo admito. Por eso estoy preocupado, y pienso algo absurdo: ¿habré colaborado con que se pierda algún voto con esto? Tengo que pensarlo, aunque tampoco es algo mensurable”. Para un examen de los argumentos de su respuesta, Cfr. “Neoliberalismo. Entre el orden y el tiempo” (2019) en Revista *Argumentos. Revista de*

*Crítica Social*. N° 20 (pp. 33-42). Online en:  
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/viewFile/4962/4083>

“Ningún justificativo nos vuelve inocentes. No hay "causas" ni "ideales" que sirvan para eximirnos de culpa [...] Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible Dios, hay el No matarás [...] en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso [...] Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí y en todos. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia” (2007: 17)

Próximo a la filosofía del prójimo de Emmanuel Levinas, del Barco apela al imperativo *No Matar* como principio para enjuiciar *en general* a las organizaciones en armas de los ‘70, fueran civiles, para-estatales o estatales. Medidas con vara rasa, el tiempo que las cobijó se abre a interpretarse como el de una colectiva “locura homicida”<sup>4</sup>. De aquí que, y si bien del Barco advierte que su postura no implica una negación de las diferencias entre fracciones y acciones (“al decir esto no pretendo justificar nada ni decir que todo es lo mismo” [Ib.: 18]), esa negación se produce *prácticamente* en el instante en que el mandato de *No Matar* es elevado al rango de imperativo categórico, con arreglo al cual juzgar *todo* acto homicida: “el asesinato, lo haga quien lo haga, es *siempre lo mismo*” (Ib.: 18). No sorprende, luego, que esta elisión de toda inscripción histórica que pudiera introducir algún matiz diferencial sea asumida por del Barco hacia el final de la carta: “Yo parto del *principio* del "no matar" y trato de sacar las conclusiones que ese principio implica” (Ib.: 20).

Volvamos desde aquí a Caletti y a su preocupación sobre cómo hablar de los ‘70. Desde su óptica, se diría que el modo como del Barco elige *hablar de eso* queda capturado de uno de los relatos dominantes sobre la época. Aquél habla de dos, aunque en rigor no sería sino uno, en tanto la suerte histórica de esa época se echa siempre al aire en una moneda cuyas dos caras aparecen acuñadas en la lengua de lo demoníaco:

“dos formas dominantes, contrapuestas, durante mucho tiempo únicas, hoy finalmente y por fortuna algo envejecidas, de representar el plomo de esos años, a saber, *la llamada teoría de los dos demonios por un lado y la que aludiremos como la del demonio único*, aquella [...] de ‘memoria incompleta’”<sup>5</sup> (Caletti, 2006: 5)

*Contriciones, mandatos, demonios...* Es notorio como el camino por el cual se interna del Barco para volver a los ‘70 abunda en metáforas, imágenes y comportamientos bíblicos. Parece justo que se lo haya definido, pues, como un sendero religioso: a medias un rípiio místico (Rodeiro, 2007: 25), a medias pavimentado con el cemento de una axiología formal (Keshishián, 2007: 20). Por tanto, más que insistir en ese punto, nos interesa pensar si no hay otro camino por el cual transitar hacia un lugar desde donde sea posible hablar de esos años de un modo tal que permita recomponer el sentido de lo que sucedió entonces. Ese sitio, aún, se intuye lejano, porque ¿qué palabras son posibles para decir aquello que se deja

<sup>4</sup> Tales fueron los términos en los que resumió Tomás Abraham los argumentos de del Barco. Cfr. “La carta abierta de Oscar del Barco” (2005). *La Capital*. Disponible en: [https://archivo.lacapital.com.ar/2005/10/08/opinion/noticia\\_236252.shtml](https://archivo.lacapital.com.ar/2005/10/08/opinion/noticia_236252.shtml)

<sup>5</sup> Es esta es una cercanía de la que del Barco se hace cargo: “En este sentido podría reconsiderarse la llamada teoría de los "dos demonios", si por "demonio" entendemos al que mata, al que tortura, al que hace sufrir intencionalmente”. Misma dirección en la que va la aclaración hacia el cierre de su carta: “habrá quienes digan que mi razonamiento, [...] es el mismo que el de la derecha [...] No creo que ese sea un argumento. Es otra manera de "tapar" lo que pasó” (2007: 19). Y añade allí que el suyo “no es un razonamiento” (como para que pudiera acusárselo de coincidir con el “la derecha”) sino un “acto de contrición”.

Quizás cabría objetarle que precisamente el “razonamiento” de la derecha consiste en exigirle a la guerrilla su arrepentimiento.

en la silente orilla de la locura? ¿Qué memoria, cuando el mutismo ante lo actuado por la guerrilla solamente sirve para hacer el caldo de cultivo a quienes la denuncian por ser “incompleta”?<sup>6</sup> Rotos esos puentes, la anamnesis que permita conectar ese archipiélago de acontecimientos al continente de la historia deberá encontrar otras vías de acceso. En este sentido, y si cabe llamar al cambio epistémico al que alude Caletti con el nombre “neoliberalismo”, puede que de lo que se trate es de examinar la secuencia silencio-memoria (parafraseando a Nietzsche) “en un sentido extra-neoliberal”.

## Verdad

¿Hasta dónde debemos practicar las verdades? ¿Hasta dónde sabemos? Que escriban, pues, la historia, su historia, los hombres de Playa Girón.  
(Silvio Rodríguez, *Playa Girón*)

En opinión del mismo autor, en los albores del siglo XXI se alzaron diversas voces para “sugerir modalizaciones de la justicia, el perdón, la venganza o el amor [...] como formas de acceder [...] a la verdad, en el sentido hondo de aquello que nos permita finalmente poner los ‘70 en la historia” (Caletti, 2006: 10). Es en ese singular nudo entre verdad e historia donde queremos detenernos, pues tenemos la impresión de que ofrece una clave para plantear la cuestión que nos convoca sin clausurarla en religiosos claustros abarrotados de contriciones, mandamientos y demonios.

Digamos entonces que unos años después del *No Matarás*, pero ahora en correspondencia privada con otros colegas y compañerxs, Caletti se embarcaba en su propia “valorización positiva” de del Barco, en términos que cabría adjetivar de *elogiosamente críticos*:

“El regreso a la discusión de y con del Barco me parece la mejor opción. Tal vez sea el lugar más noble y tanto ética como intelectualmente respetable que registró el debate sobre espinoso asunto. Lo que no obsta para que personalmente opine que su respetabilísima posición, para decirlo con una enorme brutalidad simplificadora, tiene dos debilidades: una, se morfa algo así como 14 mil años de historia (desde la revolución agrícola hasta Jimmy Carter) y, más allá de este “detalle sociocultural”, dos, que desde lo ético-filosófico sí que hay buenos y malos (o no habría ni filosofía ni ética). Otro asunto es establecer quiénes son quiénes (2015, misiva privada)”

Habría, pues, una doble debilidad en la posición examinada. *Una*, “*morfarse* 14.000 años de historia”, lo que podría reformularse diciendo que la suya es una mirada que no alcanza a ver los “detalles” de la trama histórica. *Otra*, la renuncia o renuencia a discriminar entre “buenos y malos”, que pareciera ser el costo de mirar esa trama desde las alturas de los mandatos divinos. En otras palabras, bajo el signo celeste del *No Matar*, todos los asesinatos se ven iluminados por una misma ignominia, por lo que resultan *condenables por igual*:

<sup>6</sup> “No hay puentes. No hay lugares ni modos de paso. Lo insoportable de nuestra relación hoy, con los setenta [...] es que a treinta y cinco años de aquello, cualquier camino que

aspire a conectar aquel pasado con este presente resulte estrecho, precario, evanescente. No  
hay puentes” (Caletti, 2006: 1).



“Si no existen ‘buenos’ que sí pueden asesinar y ‘malos’ que no pueden asesinar, ¿en qué se funda el presunto ‘derecho’ a matar? ¿Qué diferencia hay entre Santucho, Firmenich, Quieto y Galimberti, por una parte, y Menéndez, Videla o Massera, por la otra? *Si uno mata el otro también mata. Esta es la lógica criminal de la violencia. Siempre los asesinos, tanto de un lado como del otro, se declaran justos, buenos y salvadores. Pero si no se debe matar y se mata, el que mata es un asesino*” (2007: 18)

Esta cita condensa lo sustancial del argumento, despuntando allí dos elementos centrales: la *lógica criminal de la violencia* (“si uno mata, el otro también” [A=A<sup>7</sup>]), donde el término “lógica” confiesa la operación des-historizante; y como su reverso, una cuasi-antropológica tesis que llamaríamos de “auto-condescendencia”, encarnada en el hecho de que siempre y en todo lugar quien asesina se juzgue “bueno, justo y salvador”. Estamos aquí en el epítome del gesto reductivo de la política a la moral que da tono a la carta<sup>8</sup>: dos bandos enfrentados, imaginándose a sí mismos hacer el Bien, son incapaces de ver su profunda identidad como la pura encarnación del Mal. Pero si es legítimo reconocer que esta operación se realiza desde un sitio místico-religioso, existe otro lugar posible de enunciación, que, se diría, ejecuta la operación inversa, en tanto reabsorbe la moral en la política; o, vale decir, en tanto reinscribe los órdenes morales en las relaciones humanas. Esa otra tradición no es otra que el marxismo.

En efecto, alguna vez el materialismo dialéctico permitió plantear la cuestión de la violencia de modo tal que evitaba las simplificaciones a las que conducen las callejuelas de la moral abstracta. Luego, si del Barco desde las alturas del precepto fundaba su axiología en un “principio” que hace imposible distinguir “buenos y malos”, ¿qué alternativa ofrecía el marxismo? O dicho de otro modo, ¿qué le hacía éste a la pretensión de hacer de la moral una metafísica, situada por encima de las clases y sus luchas? Diríase que le hacía al menos tres cosas:

Primero, le cuestionaba el derecho a existir. Impugnando toda ética universal, denunciaba en ellas una restitución secular de la vieja conciencia religiosa. Esta es la razón por la que Trotsky llamará *moral de teólogos* a la pretensión de enjuiciar los actos humanos a partir de un precepto absoluto:

<sup>7</sup> Señalada en la carta de Keshishián: “El enunciado “la violencia es siempre igual a la violencia”, visto desde la lógica constituye una identidad formal pre y anti dialéctica (A es igual a A); visto desde la Ética se inscribe en el más vulgar neokantismo, que antepone los valores abstractos a las leyes históricas” (2007: 21). Se dice lo mismo si se afirma que el juicio puramente moral olvida que en la historia, que es la de la lucha de clases, el esquema de la *complementariedad simétrica* (más deudor del modelo físico de las tres leyes de Newton que describe el funcionamiento de los pares de acción y reacción [A ↔ B], que de un análisis dialéctico) difícilmente resulte adecuado para valorar las acciones humanas.

<sup>8</sup> Chantal Mouffe ha insistido en el creciente reemplazo del lenguaje propio de la política por el de la moral: “la oposición ‘nosotros vs ellos’ constitutiva de la política se construye ahora según las categorías morales del ‘bien vs el mal’. Este cambio de vocabulario no revela [...] que la política ha sido reemplazada por la moralidad, sino que la política se está expresando en el registro moral. En ese sentido propongo entender la ‘moralización’ de la política (pp. 81-82) Más adelante, la autora precisará: “concibo la dimensión normativa inscripta en las instituciones políticas como de naturaleza ‘ético-política’ para indicar que siempre se refiere a prácticas específicas, dependiendo de contextos particulares, y que no es la expresión de una moralidad universal. Efectivamente, desde Kant, la moralidad es a

menudo presentada como un ámbito de postulados universales donde no hay lugar para el ‘desacuerdo racional’ (pp. 129-130). Cfr. Mouffe, C. (2007) “En torno a lo político”, Buenos Aires: FCE.

“Los sacerdotes han descubierto criterios infalibles de moral en la revelación divina. Los padrecitos laicos hablan de las verdades eternas de la moral, sin indicar su fuente primera [...] resultan discípulos conscientes o inconscientes del vizconde de *Shaftesbury*, quien (¡a principios del siglo XVIII!) deducía los juicios morales de un "sentido moral" particular, dado (por decirlo así) de una vez para siempre al hombre. Situada por encima de las clases, la moral conduce inevitablemente a la aceptación [...] de un ‘sentido moral’, de una ‘conciencia’, como un absoluto especial, que no es más que un cobarde pseudónimo filosófico de Dios” (1983: 12)<sup>9</sup>

Desde este enfoque, impedir que la conciencia se vuelva un “cobarde sucedáneo” de Dios exige advertir las raíces sociales de todo régimen moral, lo que en primera instancia implica reconocer su *doble responsabilidad con la historia*, en el sentido de que responde *a* ella (de la que es producto) y *ante* ella (que tarde o temprano habrá de juzgarlo). Es por esta razón que la moral que se imagina a sí misma independiente de la sociedad:

“ya se la deduzca de la verdad eterna o ya de la ‘naturaleza humana’, sólo es, en resumidas cuentas, una forma de ‘teología natural’. Los cielos siguen siendo la única posición fortificada para las operaciones militares contra el materialismo dialéctico” (Ib.: 12-13)<sup>10</sup>

Lo que lleva al segundo efecto: si “dialéctico” quiere decir ante todo que el devenir no es una lógica, esto implica que sus hechos no resisten ser analizados bajo el principio de no-contradicción. Formulado en cláusulas históricas, lo anterior significa que una acción, tramada en conexión con otros hechos (o sea, de la única forma en que existen realmente), no es jamás “igual a sí misma” aunque *lo parezca* (su ecuación sería:  $A \neq A$ ); cosa que evidentemente ocurre si se las mide de manera aislada, enjuiciándolas de modo abstracto y unilateral. En ese orden de ideas, Trotsky ofrece una serie de ejemplos que discuten *avant la lettre* con del Barco, en tanto el marxista ruso interrelaciona el homicidio con las circunstancias en que se comete, condiciones y fines (o “causas e ideales”), lo que, si no vuelve a nadie “inocente” en el sentido moral, sin dudas muchas veces lo hace en el legal:

“En condiciones ‘normales’, el hombre ‘normal’ observa el mandamiento ‘¡No matarás!’; pero si mata *en condiciones excepcionales de legítima defensa* los jueces

<sup>9</sup> Se nos permitirá una doble digresión: i) quizás tendría utilidad reflexionar sobre el hecho de que “No Matar” aparezca, en el decálogo dictado por Dios a Moisés, recién en cuarto lugar, en una serie ordenada cuyo carácter jerárquico se sugiere en el hecho de que el mandamiento de “Amar a Dios” sea *primus inter pares*; ii) de modo similar, no habría que perder de vista los ecos bíblicos de la “sociológica” tesis de los *demonios*, que ofrece una imagen de quien mata como un “poseído”, donde irracionalidad y fanatismo se conjugan en un mal al que sólo cabe rezar para poder “exorcizar” del cuerpo social. Respecto a esto, no carece de interés que la carta de Héctor Schmucler (2007: 44-51) ilustre sus puntos recurriendo a *Los Demonios*, de Dovstoieski.

<sup>10</sup> “El idealismo filosófico clásico, en la proporción en que tendió en su época a secularizar la moral, es decir, a emanciparla de la sanción religiosa, fue un enorme paso hacia adelante (Hegel). Pero una vez desprendida de los cielos, la moral tuvo necesidad de raíces terrestres. El descubrimiento de esas raíces fue una de las tareas del materialismo”; observación que Trotsky completa así: “en Rusia apareció, a fines del siglo pasado (el XIX) toda una escuela de "marxistas" [...] que quisieron completar la enseñanza de Marx por

medio de un principio moral autónomo, es decir, colocado por encima de las clases. Esas gentes partían, claro está, de Kant y del imperativo categórico”. Toda esa gente acabó, cuenta el autor, como “buenos hijos de la iglesia”, “sacerdotes ortodoxos” o “interpretando el apocalipsis”. La explicación para esta “inesperada metamorfosis” hundía sus raíces en el estado de la lucha de clases en Rusia, pero en rigor se trataba, en opinión del ruso, de una “tendencia en realidad internacional” (1983: 13).

lo absuelven. Si, por el contrario, cae víctima de un asesino, éste será quien muera, por decisión del tribunal. *La necesidad de tribunales, lo mismo que la de la legítima defensa, se desprende del antagonismo de intereses.* En lo que concierne al Estado, éste se limita (a) cambiar, en tiempo de guerra, el mandamiento ‘universalmente válido’ ‘¡No matarás!’ por su contrario: los gobiernos más ‘humanos’ que, en tiempo de paz, ‘odian’ la guerra, convierten, en tiempos de guerra, en deber supremo de sus ejércitos el exterminio de la mayor parte posible de la humanidad (1983: 23-24)

Como muestra el político ruso, todo examen del funcionamiento de los principios morales lleva a advertir que reglas que deberían valer para *todos los casos, con independencia de las circunstancias*, establecen siempre de modo más o menos subrepticio (¿e inconsciente, habría que decir?) las excepciones para esta “ley universal”, conforme lo exija el modo en que los avatares de la historia afecten cierto interés. En otros términos: matar está bien y mal según *quién, a quién y por qué*. Pero aquí, más que de denunciar “hipocresías” de toda cepa (lo que bajo la idea de que se trata de procesos inconscientes no tiene mucho sentido), se trataría de observar en su magnitud “la inconsistencia” de todo *contrato moral*, en la medida en que da la impresión de que sólo puede existir escribiendo en tinta invisible las cláusulas que especifican cuando es legítimo transgredirlo. Podría llamarse “idealista” a esa moral teologal, que por imaginar estar situada sobre los intereses terrenales se ciega a sí misma a advertir su constitutiva contradicción y su desgarramiento interno<sup>11</sup> (ya alguna vez lo señaló el marxista francés Louis Althusser: la excepción *es* la regla pero actuando a sus espaldas).

Finalmente, lo tercero que la comprensión dialéctica le hace al idealismo moral es forzarlo a reconocer el hecho de que *fuerzas en pugna que persiguen distintos fines deben recurrir a medios semejantes*, insistiendo en que si esta paradoja conduce a *igualar contrarios* es a condición de hacer abstracción de los procesos históricos concretos. De tal forma que:

“Para los demócratas el fascismo y el bolchevismo son gemelos, puesto que no se inclinan ante el sufragio universal, etc. Los rasgos comunes a las tendencias así comparadas son innegables. La realidad, sin embargo, es que [...] el proceso histórico es, ante todo, lucha de clases y acontece que *clases diferentes, en nombre de finalidades diferentes, usan medios análogos. En el fondo, no podría ser de otro modo.* Los ejércitos beligerantes son más o menos simétricos y *si no hubiera nada de común en sus métodos de lucha, no podrían lanzarse ataques uno al otro*” (1983: 8-9)

Advertimos ahora, tras haber recurrido a las armas del materialismo para criticar la moral teologal, insistir en el carácter dialéctico de lo social y señalar los límites de las analogías<sup>12</sup>,

<sup>11</sup> Del Barco parece rozar esta idea cuando admite que *No matar*, al igual que el principio de Amar al prójimo, es “imposible”, lo que no se borra por el hecho de, agrega a continuación, “sostener ese principio imposible es lo único posible” (2007: 18). Este exhorto “coquetea” con la demostración del Freud tardío, que insistía en lo impracticable de mandatos como esos cuando devienen imperativo universal (Cfr. *El Malestar en la Cultura*).

<sup>12</sup> “El procedimiento favorito del filisteo moralizador consiste en identificar los modos de actuar de la reacción con los de la revolución. El éxito se obtiene con la ayuda de analogías de forma [...] El rasgo fundamental de esas asimilaciones e identificaciones *lo constituye el ignorar completamente la base material de las diversas tendencias, es decir, su naturaleza de clase, y por eso mismo su papel histórico objetivo.* En lugar de eso, se valoran y

clasifican las distintas tendencias según cualquier indicio exterior y secundario; lo más a menudo, según su actitud frente a tal o cual principio abstracto” (Trotsky, 1983: 1).

que estamos parados exactamente donde Caletti nos dejó: partimos del supuesto que, desde “lo ético-filosófico”, sí hay malos y buenos (o, al menos, y lo que es a la postre lo mismo, malos y “menos malos”), pero persiste la dificultad de saber quiénes son quiénes.

Ahora bien, ¿es posible avanzar en esa dirección? Descartada la *auto-reflexividad*, en la medida en que “todxs se declaran justos, buenos y salvadores”, ¿a qué recurrir para forjar algún criterio que no diluya la *praxis* histórica en el magma ardiente de la “locura” o la “maldad”? ¿Pero no es justamente aquí donde el marxismo debería prestar algún servicio?

¿O no era él *también* un proyecto de distinguir entre cómo los hombres *imaginan* la historia y su movimiento real? En este punto, quizás lo primero que haya que señalar es que el hecho de que del Barco no recurra a la tradición marxista puede interpretarse como índice de que muchas de las lecciones de esta corriente están olvidadas; o sea, como un síntoma de su crisis y derrota<sup>13</sup>. No obstante, a comienzos del XX faltaban aún varias décadas para ésta caída, por lo que Trotsky estaba en posición de indicar que para un marxista la justificación de un acto residía en una cierta “interrelación dialéctica entre medios y fines”:

“El medio sólo puede ser justificado por el fin. Pero éste, a su vez, debe ser justificado. Desde el punto de vista del marxismo, que expresa los intereses históricos del proletariado, el fin está justificado si conduce [...] a la abolición del poder del hombre sobre el hombre. ¿Eso significa que para alcanzar tal fin todo está permitido? (nos preguntará sarcásticamente el filisteo, revelando que no ha comprendido nada). Está permitido (responderemos) *todo lo que conduce realmente a la liberación de la humanidad*”<sup>14</sup> (1983: 66-67)

El fin está justificado si conduce *realmente* a la liberación de la humanidad, dice el ruso. Y si se reescribe esta frase (lo que no parece ilegítimo) reemplazando la noción de “real” con la de “verdad”, tenemos como resultado que “un fin está justificado cuando conduce *verdaderamente a la emancipación del hombre*”. Sentencia sin dudas polémica, pero que además nos arroja a su necesario corolario: desde este punto de vista, la distinción entre buenos y malos pasa, de algún modo, por cómo logremos relacionarnos con lo real. Algo de esto, intuimos, tenía en mente Caletti cuando hablaba de los voces que buscaban acceder a la

## Violencia

“Y comprendió  
que la guerra, era la paz del futuro.  
Lo más terrible se aprende en  
seguida y lo hermoso te cuesta la  
vida”  
(Silvio Rodríguez, *Canción del  
elegido*)

<sup>13</sup> Puede que no resulte ocioso mencionar que uno de los filósofos que más insistió en hablar de la “crisis del marxismo” es Althusser. Éste, inmerso en esa crisis, produjo una teoría de la filosofía que lo llevó a definirla como el trabajo de establecimiento de líneas de demarcación entre tesis justas y desviadas.

<sup>14</sup> La moral ‘a-lo-Shaftesbury’ se hace garante de la confusión que no distingue bandos, acciones y violencias: “El campesino o el tendero rudos, si se encuentran entre dos fuegos,

sin comprender ni el origen ni el sentido de la pugna entre proletariado y burguesía, tendrán igual odio para los dos campos en lucha; y ¿qué son todos esos moralistas demócratas? Los ideólogos de las capas medias, caídas o temerosas de caer entre dos fuegos. Los principales rasgos de los profetas de ese género son su alejamiento de los grandes movimientos históricos, el conservatismo petrificado de su pensamiento, la satisfacción de sí, en la propia mediocridad y la cobardía política más primitiva” (Trotsky, 1983: 9).



Tenemos, así, dos posiciones contrapuestas. La de del Barco, a la que se acusa de reducir la complejidad social a un precepto<sup>15</sup>, olvidando la lucha de clases e incapaz de establecer ninguna correlación medios-fines. Por ese camino, el juicio de la historia parece condenarse a la impotencia para discriminar entre hechos y acciones. En este terreno moral, la violencia *defensiva* se iguala al ataque imperial<sup>16</sup>; la lucha que emerge de las entrañas de un pueblo que busca opciones de vida se empareja con la represión sistémica y estructural<sup>17</sup>; un asesinato político se equipara a los métodos con los que desde el Estado se busca cancelar la existencia misma de la política... En fin, en la negra noche de la violencia, todas las armas son pardas<sup>18</sup>. Y en la orilla de enfrente, el marxismo, donde la legitimidad de los medios es función de su capacidad de demostrar que sirven a la lucha por la liberación humana (o bien, en su traducción política marxista, que conducen al socialismo).

Con lo que nuestra propuesta es, pues, a pensar, desde el interrogante arrojado por Caletti (¿cómo hablar?), las posibilidades que inauguraría reactivar algo de la tradición marxista, precisamente en el punto donde ésta convocaba a una pregunta por lo verdadero. Y a la vez activar algo propio de la tradición psicoanalítica, si es allí que aprendimos que el modo correcto de *hablar de ello* es... simplemente hablar. Como salga, pero hablar. Con quizás el único requisito de hacerlo de cara a *lo real de una historia (la propia)* y no a *lo imaginario de una moral* (que siempre es del Otro). Esta es la infinitesimal modulación en la que nos gustaría *insistir* (porque no es que no haya existido ya, sino que más bien ocurre que *ello* parece estar moviéndose en sentido opuesto, en dirección a una moralización generalizada de las luchas políticas que ni les hace justicia ni ayuda a comprenderlas, siendo que ambas cosas van juntas). *Hablar, decir, explicar*. Narrar para elaborar. Contar lo actuado podría ser todavía la única forma de restituir su sentido y asumir las responsabilidades por un camino que no lleve a una culpabilidad homogeneizante, difusa y desencarnada.

Ahora bien, dejamos latente una pregunta que no ceja, por incómoda, de ser inevitable: ¿cuándo puede saberse que una acción conduce realmente a la emancipación, en el sentido de disponer de una garantía absoluta sobre ese resultado? Aquí parece haber una única respuesta honesta posible: nunca. Si no se quiere incurrir en una futurología que insuffle nuevos hábitos a la Filosofía de la Historia, se debe admitir el carácter abierto de ésta, y con ello su condición contingente. Pero el interrogante complementario es igual de acuciante: ¿acaso la contingencia y falta de garantías respecto al devenir eximen de la *responsabilidad que emana de la posibilidad de alcanzar cierto fin*?

<sup>15</sup> “Ni Dios se atrevió a lo que del Barco en su carta a *La Intemperie*: cifrar la complejidad de lo real en el “No matarás”. Sin embargo, ni Dios cifra las Verdades que trascienden la trama humana ni Oscar del Barco es Dios [...] Disiento con esa operación que consiste en restringir ‘la Verdad’ a un precepto [...] incurre en la bastardía si no se lo aprehende en la complejidad de las contingencias históricas” (Tejerina, 2007: 34).

<sup>16</sup> Hardt y Negri (2004) consideran que para que una violencia sea “legítima” debe reunir tres características: i) demostrar ser el instrumento idóneo para perseguir fines políticos; ii) ser defensiva (frente, p.e., a la reacción antidemocrática); iii) organizarse democráticamente (Cfr. “Democracia”, en *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Paidós, pp. 388-392).

<sup>17</sup> J.W. Cooke (1971) no cede tampoco a la tentación de igualar violencias, demostrando que su irreductible distancia yace precisamente en los objetivos que persigue: “Habría violencia reaccionaria hasta que pueda ser derrotada por la violencia revolucionaria. O dictadura del privilegio o liberación nacional. O los militares pentagonales o el poder del pueblo” (p. 199), lo que se inscribe en un razonamiento iniciado antes: “nuestras FF.AA. van a perseguir como a perro rabioso a quien les diga a los explotados que no deben

resignarse sino que *tienen derecho a usar la violencia revolucionaria, que es la afirmación de la humanidad del hombre, contra la violencia reaccionaria, que es su negación*” (p. 141). Cfr. *Peronismo y revolución*. Buenos Aires: Granica editor.

<sup>18</sup> Esa moral viste, digamos de paso, trajes contemporáneos: “por lo mismo, el ejercicio de una respuesta física a tanta violencia muda viene leída como síntoma de psicopatía”, señala Caletti, indicando que la “locura homicida” de los ’70 tiene sus sucedáneos actuales. “En la más ‘progre’ de las visiones hemos llegado a admitir la simetría de violencias que tejen entre sí los pibes chorros y la maldita bonaerense” (2006: 10).

Es ésta entonces una *doble pregunta abierta*, y así pretendemos dejarla, con la intención de plegarnos al gesto que (entendemos, con Diego Tatián) constituye una de las mayores virtudes de la epístola de del Barco, precisamente la no-clausura. En efecto, para Tatián establecer si esa posición era “fundamentalista” o “mística” era mucho menos importante que el hecho mismo de haber puesto en la picota la cuestión:

“¿Ayuda en algo, en orden a la comprensión, esa adjudicación de términos? A mi modo de ver el interrogante correcto frente a esa carta es: ¿piensa o cierra? ¿Produce pensamiento (lo que no quiere decir acuerdo) o sólo tiene voluntad de efecto y expresa un interés privado? [...] ¿Bloquea la comprensión o la enriquece agregándole una dimensión imprescindible de aquí en más?” (2007: 39)

Por otra parte, y para no eludir la cuestión candente, señalemos nada más que bien podría ocurrir que aquel *hablar* conduzca a demostrar que las acciones de la guerrilla no fueron ni las adecuadas ni las necesarias para alcanzar lo que perseguían. Pero el *quid* sería reconocer que esto no niega ni la legitimidad ni (en el extremo) la necesidad de plantear la cuestión de la relación medios-fines, tal vez única vía posible de evitar el subterfugio de oponerse a la violencia *por principio*, máxime cuando ese principio se revela siempre, en su carácter de imperativo, tan inconsistente como “imposible”. ¿O acaso no fue legítimo, cuando sonó la hora de la revolución burguesa, derribar tronos, decapitar reyes y arrojar virreyes por la ventana?<sup>19</sup> ¿Realizaron exs revolucionarixs un “acto de contrición” por toda esa violencia perpetrada? ¿Se les reclama? ¿O sólo se la juzga un *precio a pagar* por la sociedad de “libres e iguales” que permitió edificar? En otro aspecto significativo de la cuestión sobre el cual aún cabría reflexionar, en la historia suele suceder que los que ganan, callan<sup>20</sup>.

Por último, parece también prudente alejarse de esa *contrafactividad* que sanciona y juzga lo que se hizo imaginando lo que tal vez se hubiera hecho, lo que no es sino otro modo de borrar las líneas de demarcación entre las historicidades concretas de las fuerzas en pugna, pero echando mano ahora al rasero especulativo<sup>21</sup>.

En suma, y a la postre, quisiéramos señalar que si de lo que se trata es de recuperar el punto de vista marxista con la sospecha de que hacerlo puede llevar a iluminar con una renovada luz estos asuntos, tendría utilidad recordar cómo juzgaba Marx la acusación de “locura incendiaria” hecha sobre *La Comuna*, en el momento en que *huyendo de la masacre a la que era sometida* prendió fuego a medio París. Señalando, también él, la inconsistencia de quienes se auto-percibían los paladines de la moral y justicia universales, aseguraba que:

<sup>19</sup> Como recordaba Lenin (2013): “Cuando los republicanos burgueses derribaban tronos no se preocupaban de la igualdad formal de los monárquicos con los republicanos. Cuando se trata de derrocar a la burguesía, sólo los traidores o los idiotas pueden reclamar la igualdad formal de derechos para la burguesía”, Cfr. “La Revolución Proletaria y el Renegado Kautsky”, en *Obras Selectas tomo II*, Buenos Aires: IPS (pp. 325-404). Aún hoy, en pleno centro porteño, una placa-homenaje escrita en piedra, ubicada en el sitio donde estaba la casa de Rodríguez Peña, confirma la justeza de la tesis de Lenin. Se lee allí: “Aquí, el 24 de Mayo de 1810, por la noche, Manuel Belgrano juró a la patria y a sus compañeros presentes que si a las 3 de la tarde del día siguiente el Virrey no renunciaba, a *fé de caballero él lo arrojaría por la ventana de la fortaleza*”.

<sup>20</sup> Según Silvia Schwarzböck (2015), cuando Fogwill “dice en 1984, los vencedores callan / los perdedores piensan, narran, él está del lado de los que piensan y narran, es decir, del lado de los vencidos [...] el poder económico al que los militares sirvieron, para poder continuar vigente, debe permanecer callado. Cfr. *Los Espantos. Estética y postdictadura*,

Buenos Aires: Cuarenta Ríos (pp. 62-63).

<sup>21</sup> “¿Y si se hubiese triunfado?”, se pregunta Christian Ferrer en su intervención en *No matarás*, “¿Habría valido ese acontecimiento como prueba de la bondad del proyecto y de los medios a los que se recurrió para llevarlo a cabo? ¿Firmenich habría terminado siendo el mandamás del país y Galimberti su jefe de policía? Era una de las posibilidades que traía aparejada la ‘victoria’” (2007: 42).

“Cuando los gobiernos dan a sus flotas de guerra carta blanca para ‘matar, quemar y destruir’, ¿dan o no dan carta blanca a incendiarios? [...] Cuando Thiers bombardeó a París durante seis semanas [...] ¿era o no incendiario? En la guerra, el fuego es un arma tan legítima como cualquier otra [...] El ser pasto de las llamas ha sido siempre el destino ineludible de los edificios situados en el frente de combate de todos los ejércitos regulares del mundo. ¡Pero he aquí que en la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores (*la única guerra justificada de la historia*) este argumento ya no es válido en absoluto! (2015: 431)

Como para Trotsky, para Marx la única guerra justificada de la historia es la revolucionaria, la lucha contra los esclavizadores, la resistencia a la opresión. Ese es el *único* fin que puede volver legítimos medios que *en sí mismos* serían condenables. Y si aún fuera preciso insistir en que la clave aquí sería apostar a las posibilidades que se abren en la inmanencia de una historia cuando se aspira en ella a alcanzar un fin, afirma el ruso que es este empeño el que:

“justifica, en ciertas condiciones, medios tales como la violencia y el homicidio [...] *Quien quiera el fin [...] debe aceptar los medios*, la guerra civil con su cortejo de horrores y de crímenes. Sin embargo, la mentira y la violencia, ¿no deben condenarse "en sí mismas"? Seguramente, deben condenarse, y al mismo tiempo, la sociedad dividida en clases, que las engendra. La sociedad sin contradicciones sociales será, claro está, una sociedad sin mentira ni violencia. Sin embargo, *sólo podemos tender hasta ella un puente por virtud de métodos revolucionarios, es decir, métodos de violencia*” (1983: 49-50)

“Quien quiera el fin debe aceptar los medios” bien podría haber sido una leyenda escrita en alguna de las miles de pancartas y banderas que a mediados de los años ‘70 poblaban Plaza de Mayo. Perón, sin ir más lejos, compartía esa razón (“han de comprender los que realizan la guerra revolucionaria que en esa ‘guerra’ todo es lícito si la finalidad es conveniente”<sup>22</sup>), así como lo hacían las organizaciones armadas de la época, tanto las peronistas como las que no lo eran. Y si seguramente pocos estarían dispuestos a igualar un asesinato para evitar una tragedia (por caso, para detener a quien está acibillando a una multitud) que asesinar a alguien por, digamos, una rencilla futbolera, ¿por qué negar esas trazas dentro del terreno de la política? ¿Por qué no admitir que hay circunstancias que llevan a cometer actos cuya necesidad no se puede captar sino asumiendo el punto de vista de las luchas concretas? Más aún, ¿no reconoce la filosofía de la ética hace tiempo que existe lo que se llama “acción por omisión”? Luego, en el ejemplo anterior, ¿no se consideraría un crimen mayor *no impedir* que el tirador siga matando, por los medios que se disponga para ello?<sup>23</sup> ¿Por qué negarles, entonces, razón a quienes entendieron que *no podían no alzarse* contra la opresión, sin que ello suponga una vindicación de la violencia “en sí misma”? Como señala Hernán Tejerina:

<sup>22</sup> Cfr. “Respuesta de Juan Domingo Perón a la carta enviada por Montoneros en 1971” (p. 4). Disponible en: <https://www.educ.ar/recursos/129039/respuesta-de-peron-a-carta-de-montoneros> Esa convicción no era, claro, privativa de la guerrilla argentina, sino una “atmósfera continental” que a mediados de los años ‘80 todavía no disipaba del todo. Jaime Bateman, primer comandante y fundador del *Movimiento 19 de Abril*, en Colombia, sostenía que: “es paradójico, brutalmente paradójico, que debamos optar por la guerra, el procedimiento más autoritario y menos democrático para imponer el pluralismo y la democracia. Pero es la realidad”.

<sup>23</sup> No ignoramos que la diferencia entre la cantidad de mediaciones presentes en parar en el ejemplo de “evitar una masacre” y “alcanzar el socialismo” es enorme, pero este hecho no modifica, creemos, lo esencial del dilema ético-político que se plantea, sino que simplemente aumenta en varios grados su complejidad.

“el acto violento no emana de lo abstracto sino de lo concreto. No lo justifica ningún alto o bajo idealismo, sino la crasa materialidad (y contingencia) desde la cual la Historia se corporiza en la carne y la trama de los hombres. Gandhi reformulado: ‘De la injusticia nace la violencia que engendra la violencia’. Toda no-violencia que surge (y no modifica) el actual estado enajenado de la vida solo muda lo violento de un estado coercitivo concreto a uno simbólico. ¿Es esto una vindicación del homicidio, una apología de la violencia?” No (2007: 35).

En suma, examinada desde el fango de la historia y no desde la pureza de los cielos, la lucha armada, lejos de como un “frenesí homicida”<sup>24</sup>, aparece como respuesta a una suma de factores históricos, dando forma a una inmanente razón política que no podría juzgarse desde ninguna trascendencia. En el caso de Montoneros, se capta esto apenas examinar *cómo habló* la organización del asesinato de Aramburu (un “ajusticiamiento popular” por sus crímenes contra el Peronismo, a la vez que como *medio* de impedir que se recicle la dictadura de Lanusse<sup>25</sup> [Gil, 2019]), comparándolo con la “sinrazón política” del homicidio de Rucci (cuya incomprendibilidad para las masas habría obligado a mantenerlo bajo el manto del anonimato [Ib., 2019]). Pero también se lo advierte si se considera el caso de las FAR, a cuyos integrantes soldaba la convicción de que el combate por las armas serviría como “foco irradiador de la conciencia de las masas” (Mora Canosa, 2021). Lo mismo que el del ERP-PRT, de certezas similares, influenciadas por el éxito de la revolución cubana y el modelo de estrategia foquista que el Che ofrecía a Latinoamérica (con la imagen de la “chispa que enciende la pradera” [Ib., 2021]). Se compartan o no las razones, allí están, y barrerlas bajo la alfombra de la “locura” implica condenarse a permanecer sin puentes que permitan acceder al sentido de lo ocurrido en, al decir de Caletti, aquellos “años de plomo”. Aún 20 años más tarde de aquellos cruentos hechos, uno de los fundadores de Montoneros resumía en una entrevista televisiva las razones de la guerrilla, buscando devolverle, en un mismo y único movimiento, racionalidad, inteligibilidad y legitimidad. La opción por las armas es narrada por él como reacción a la violencia estatal y paraestatal (lo que explica, por ejemplo, que Montoneros “pase a la clandestinidad cuando ya estaba operando la triple A”), como efecto de la ideología militarista que daba atmósfera a la época y consecuencia de la certeza de que la revolución “era inevitable”; y, ante todo, como el intento de derribar un régimen que llevaba años persiguiendo, encarcelando y asesinando a militantes, al tiempo que como explotando a los sectores populares. Esas serían las razones<sup>26</sup> (y no algún acceso de locura o posesión demoníaca) que llevaron a miles de militantes a apostar su vida en una feroz partida con quien sí cabría llamar “el diablo”. Porque sí podría afirmarse que la Dictadura *sí* encarna el mal Absoluto e incondicional ello reside, siguiendo a Rodolfo Walsh, no en el hecho de haber tenido a su vez sus “fines” (como “combatir el flagelo de la

<sup>24</sup>Aunque algo de “delirio” haya tenido, si se da crédito a la experiencia de Laura Restrepo, participante de las negociaciones de paz de la guerrilla de Colombia con el gobierno del país, y quien en su *Historia de un entusiasmo* recuerda esa época así: “mirando hacia atrás se me aparece como un fulminante trance colectivo: colorido y frenético como un carnaval. Y, como todo carnaval, refundida entre la alegría y vitalidad de sus comparsas, tuvo siempre presente a la muerte”.

<sup>25</sup> Considérese las razones que el grupo esgrime para justificar el asesinato: “Creemos necesario *explicar las serias y coherentes razones* que nos movieron a detener, juzgar y ejecutar a P. E. A. Es innecesario *explayarse* sobre los cargos históricos que pesaban sobre él: traición a la Patria y a su Pueblo. Esto sólo bastaba para ejecutar una sentencia que el

pueblo ya había dictaminado. Pero además *había otras razones que hacían necesaria esta ejecución*. La razón fundamental era el rol de válvula de escape que este señor pretendía jugar como carta de recambio del sistema. *Sabemos en qué iba a terminar esta jugarreta*, porque hemos presenciado jugarretas similares desde 1955 para acá”. Cfr. “Carta de los Montoneros a Perón” (cursivas nuestras). Disponible online en: [https://cedema.org/digital\\_items/233](https://cedema.org/digital_items/233)

<sup>26</sup> Que habría que completar mencionando, en el plano interno, el golpe de Estado de 1955, la masacre, meses antes, de las bombas en Plaza de Mayo, la proscripción del peronismo, los fusilamientos de José León Suárez,



subversión”, evitar la “amenaza comunista”, etc.) y empleado para esto sus “medios”, sino en el extravío de los primeros en los segundos, volviendo a estos últimos el fin *en sí mismo* de una gozosa perversión de violencia tan sádica como irracional<sup>27</sup>: ni la tortura, ni la desaparición forzada, ni robar bebés, ni arrojar personas vivas al mar eran acciones dictadas por una razón político- militar, sino por una “causa” más siniestra y oscura, cuya insosdable oscuridad la mantiene hasta hoy inconfesable o, quizás sea más justo decir, “inenarrable”. En la historia suele suceder que los que ganan, callan.

Son los que pierden los que hablan. Y quizás por eso, tras otros 20 años, el mismo dirigente ponía su firma en un comunicado emitido por ex-integrantes de la agrupación, al cumplirse medio siglo de la fecha que conmemora el día de la organización. Se tituló “Murieron para que viva la Patria” y allí, además de negar que la misma haya tenido una “voluntad militarista, ni menos aún terrorista”, de “afirmar y ratificar, tanto en el pasado como para el futuro vocación y voluntad política democrática” y de creer y sostener que “la violencia no tiene sentido en un régimen de plena vigencia de los derechos y garantías constitucionales”, la agrupación se pronuncia sobre ese dramático tiempo de un modo tal que parece condensar la encrucijada político-moral que enfrentó: “protagonizamos *la resistencia que pudimos* a toda forma de opresión, lo hicimos con los costos por todos conocidos<sup>28</sup>”. Amén de permitir volver a hablar sobre el significativo violencia, y sobre todo el de “violencia política”; además de considerar que lo que está en discusión en este caso es esa modalidad muy específica de “violencia política” que es la lucha o acción armada; amén de todo ello, cabe imaginar a Trotsky respondiendo, simplemente que “la guerrilla *tenía un fin, y aceptó los medios*”. Aceptaba con ello, al mismo tiempo, agreguemos nosotros, las consecuencias incalculables (e inenarrables, por la magnitud del terror caído contra ella) de sus acciones.

Es a generaciones como esa, que no se escondieron ante las tareas de época que creían tener por delante y que se enfrentan al juicio inapelable de la posteridad lejana y ajena<sup>29</sup>; es para esas generaciones, decimos, que da la impresión que Bertolt Brecht escribió *A los que vendrán después*. Por tanto, sin saber aún cómo hablar de *nuestros '70*, y mientras hallamos palabras, preferimos guardar silencio para escuchar las de ese conmovedor y trágicamente bello poema:

*“Vosotros, que surgiréis del  
marasmo en que nosotros nos hemos  
hundido, acordaos también,  
cuando habléis de nuestras flaquezas,  
de los tiempos sombríos  
de los que os habéis librado.  
Cambiábamos más frecuentemente de  
país que de zapatos,*

---

<sup>3</sup>el fraude electoral del 62... En el plano externo, la influencia de la Revolución Cubana, el modelo de guerrilla rural o urbana, el apogeo de una ideología “militarista”, etc.

<sup>27</sup> “Mediante sucesivas concesiones al supuesto de que el fin de exterminar a la guerrilla justifica todos los medios que usan, han llegado a la tortura absoluta, intemporal, metafísica en la medida que *el fin original de obtener información se extravía en las mentes perturbadas que la administran* para ceder al impulso de machacar la sustancia humana hasta quebrarla”. Cfr. *Carta abierta de un escritor a la Junta Militar*.

<sup>28</sup> Puede leerse la declaración completa en: <http://cadenaba.com.ar/nota.php?Id=69484>

<sup>29</sup> Al final de la entrevista, el periodista declara “acordar con el fin pero no con los medios” de la guerrilla: “Yo creo que comparto muchos de los ideales que a ustedes los motivaron a querer cambiar al mundo, pero jamás voy a estar de acuerdo con que la violencia (se) justifica en la pasión. Yo creo que ahí está la diferencia entre los '70 y los '90. No estamos dispuestos, nosotros”. A lo que el dirigente, que no es otro que Mario Firmenich, replica: “me parece bien, y me alegro que puedan darse el lujo... Ojalá nosotros hubiéramos podido dárselo”. Puede verse la entrevista completa: <https://www.youtube.com/watch?v=x-d5tk7Uu6I>

*a través de las guerras de clases,  
desesperados, porque reinaba la  
injusticia y nadie se indignaba.*

*Bien sabemos que  
el odio contra la ruindad  
deforma el rostro y la rabia contra la  
injusticia enronquece la voz.*

*¡Ah!, nosotros, que queríamos  
preparar el terreno para la bondad  
no podíamos ser bondadosos.*

*Pero vosotros, cuando llegue el  
momento en que el hombre sea bueno  
para el hombre, acordaos de nosotros  
con comprensión”.*

-----

## **Bibliografía**

A.A. V.V. (2007). “No matarás, una polémica”, en Revista *La intemperie* (N° 15, 16, 17, 18, 19 y 20). Córdoba. *Disponible online en:*

<file:///C:/Users/FCEyN/Desktop/Carlos/Jornada%20Conti/No-mataras-UNA-POLEMICA-Revista-Intemperie.pdf>

Caletti, S. (2006). “Puentes rotos”, en Revista *Lucha Armada en la Argentina*. Historia. Debates. Documentos (N° 6, mayo/julio 2006). Buenos Aires.

Gil, G. (2019). *La Izquierda Peronista: Transitando los Bordes de la Revolución: 1955-1974*. Buenos Aires: Prometeo libros.

González Canosa, M. (2021). *Marxismo, peronismo y revolución: una historia de las FAR*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Marx, K. (2015). “La guerra civil en Francia”, en Antología. Buenos Aires: Siglo XXI.

Trotsky, L. (1983) *Su Moral la Nuestra*, Buenos Aires: Ediciones El Yunque.