

La responsabilidad como legado¹

Claudia Hilb

Desde hace más de veinte años, recurrentemente, me topo con el desafío de dar forma a una idea que recién ahora comienzo a considerar expresable; ¿en qué contribuimos nosotros, los militantes de aquella izquierda setentista, a que el Terror del que fuimos tal vez las principales pero por cierto no las únicas víctimas, pudiera advenir? ¿Podemos desligarnos de toda responsabilidad en el advenimiento del horror o es acaso tiempo de recorrer sin concesiones nuestra propia participación en el atizamiento del infierno?

Invitada por César Tcach y Hugo Quiroga a participar del presente volumen organizado alrededor de las consignas orales recopiladas por el primero, decidí que era tiempo de tomar el toro por sus espinosas astas. Lo hago, entonces, a conciencia no sólo de que lo que aquí diré no puede, aún después de tanto tiempo, más que ser provisorio, sino también de que, entreverada con tanto dolor, propio y ajeno, mi reflexión puede ser siempre mal entendida, o bien entendida y mal venida.

Cuando en 1983, con el retorno a la democracia, la sociedad argentina recuperó el habla, se hizo visible para todos la dimensión inédita de la barbarie que la Dictadura del Proceso había instalado durante siete años en el país. Si bien muchos sabían y muchos otros sospechaban el nivel de crueldad e inhumanidad que había alcanzado la acción de las Fuerzas Armadas en la represión, muchos otros descubrieron de golpe una realidad que habían preferido ignorar, y que llevaba por nombre desaparecidos, niños apropiados, campos de concentración.

Ese descubrimiento horroroso, que muchas veces incluía el descubrimiento de la propia voluntad de ignorancia debía, de algún modo, ser puesto en sentido. Repasando muy ligeramente la manera en que cristalizó durante las casi dos décadas siguientes la comprensión de dicha barbarie, es posible resumir diciendo que fue tomando figuras diferentes. En un primer momento, la salida a la luz de los detalles escalofriantes de la represión, impulsados por las denuncias de las víctimas y acompañados por toda la prensa, incluida la más sensacionalista, favoreció una cristalización en términos de ‘inocentes’ y ‘culpables’. Con el correr de los años, y probablemente como un modo de mantener a distancia una cierta percepción de culpabilidad colectiva en la tolerancia de lo intolerable, fue cristalizando una idea de la coexistencia y corresponsabilidad de dos contendientes igualmente violentos que se enfrentaron ante los ojos azorados de una sociedad inerme: su síntesis fue la llamada ‘teoría de los dos demonios’. Desde hace algún tiempo, probablemente alentada por la injusticia y la desigualdad creciente, se ha instalado en numerosos sectores, sobre todo de la juventud, una reinterpretación favorable de los ideales y el compromiso de los militantes de movimientos populares de la década del ’70, que tiende a cristalizar en una lectura en términos de valores que identifica a ‘los buenos’ y a ‘los malos’ de nuestra historia.

Creo por mi parte que estas cristalizaciones son las tres insatisfactorias; en cuanto a la primera, la de culpables e inocentes, diré tan sólo que tiende a trazar una imagen de los acontecimientos que no se corresponde con lo sucedido: la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional no se abatió simplemente sobre una población inerme,

¹ Publicado en César Tcach (comp.), “La política en consignas. Memoria de los setenta”, Rosario, Homo Sapiens, 2003. Como desde hace años, agradezco a Emilio de Ípola sus comentarios a las versiones previas de este texto; asimismo, agradezco a los compañeros del Club de Cultura Socialista “José Aricó” por el ámbito de libre discusión que han –que hemos- sabido mantener durante tantos años. Muchas de las ideas aquí contenidas no habrían sido posibles sin esas discusiones.

designada como en el caso del nazismo por su ‘esencia’, su ‘ser’, sino que persiguió a *enemigos políticos*, definidos por su *hacer*. Y este hacer había sido muchas veces contrario a la legalidad vigente durante el periodo democrático: un número significativo de las víctimas de la acción criminal de las FFAA eran militantes de organizaciones armadas ilegalizadas antes de 1976, muchas veces buscados no sólo por su mera adhesión a dichas organizaciones sino por su participación en acciones concretas –crímenes, robos, asaltos a bancos, tomas de cuarteles, etc. Si bien podría sostenerse que la oposición a un gobierno ilegal los exime de *culpabilidad criminal*², su oposición previa a un gobierno legal dificulta designarlos simplemente como ‘víctimas inocentes’. En cuanto a las otras dos cristalizaciones alternativas, ‘los dos demonios’ y ‘los buenos y los malos’, considero que su desmontaje crítico exige de nosotros un análisis más complejo, al cual quiero contribuir en lo que sigue.

Siempre he sentido que el problema de la violencia política ofrece una extraordinaria opacidad al pensamiento. A fin de intentar romper esa opacidad introduciré tres ejes de interrogación que espero permitan ir perforándola: el primer eje propone abordar el impacto de la violencia política sobre la posibilidad misma de la existencia de la política; el segundo se interroga acerca de las características peculiares de la adhesión a las organizaciones revolucionarias, del compromiso ‘total’; el tercero sostiene la necesidad de formular la pregunta de los valores éticos de quienes efectuaron ese compromiso. No ignoro el carácter incompleto de las respuestas que avanzo, pero tengo la esperanza de que la mera formulación de las preguntas contribuya a ir diluyendo aquella impenetrabilidad.

Abordaré estas preguntas evitando en la medida de lo posible la interpretación en términos históricos, es decir, no me referiré a las condiciones sociales y políticas que en la segunda mitad de los años sesenta llevaron a muchos a sostener que sólo la vía violenta podía garantizar la obediencia de “los que mandan” a la voluntad popular libremente expresada. Intentaré evitar también hasta donde pueda la subsunción de la *antipoliticidad* de las ideologías políticas marxistas o protomarxistas de dichas organizaciones en la negación de la política, o en la superación de la política, propia de las filosofías de la historia. Ambos temas me parecen absolutamente relevantes para el caso, pero han sido objeto más habitual de la reflexión teórica y política. Mi propósito es interrogar de manera lo más directa posible la responsabilidad política de quienes hicieron explícitamente de la *violencia armada* el medio idóneo para la prosecución de un ideal político, y que hicieron también de la violencia el modo habitual de incidencia en los asuntos comunes bajo un régimen constitucional.

Entonces, la primera pregunta que ha de guiarnos es la del impacto de la violencia política sobre la posibilidad misma de la existencia de la política. Procuraré sacar a luz el carácter esencialmente *antipolítico* de la violencia, y de plantear a la vez el interrogante acerca de las condiciones en que eventualmente la acción armada, la violencia política, podría *no* resultar lesiva para la política, si por política entendemos la constitución de un ámbito público, de visibilidad, de confrontación y tramitación de los asuntos comunes. Es una interrogación que, aún admitiendo la ‘racionalidad’ de la acción violenta como única manera de hacer frente a ciertas situaciones de injusticia –de situaciones en que la palabra ha sido conculcada, de ocasiones en que no existe una instancia de apelación ante la violencia sufrida-, se interesa fundamentalmente en las consecuencias *políticas* del

² En “El problema de la culpa” Karl Jaspers distinguió cuatro conceptos diferenciados de culpa o responsabilidad y definió a la *culpa criminal* como aquella consistente en ‘acciones demostrables objetivamente que infringen leyes inequívocas’, distinguiéndola de la *culpa o responsabilidad política*, la *culpa o responsabilidad moral* y la *culpa metafísica*. Si bien yo no me atenderé aquí a sus definiciones considero que las distinciones establecidas por Jaspers poseen, más allá de toda otra consideración, el mérito considerable de permitir que nos adentremos en el tema de la responsabilidad de los diferentes actores del drama sin por ello equipararlos a todos, y sin tampoco aliviar la culpa o la responsabilidad que le cabe a cada uno. Jaspers, Karl, “El problema de la culpa”, Paidós, Barcelona, 1998, p.53/54 (primera edición en alemán: 1946).

ejercicio de esta violencia. Entiéndase bien: no se trata entonces de proceder a una condena *moral* de la violencia como tal, en nombre de una afirmación abstracta de la no-violencia, sino de interrogar el carácter *antipolítico* del ejercicio de la violencia.

En otro lugar he intentado ahondar en esta cuestión a través de un recorrido del tópico de la violencia en la obra de Hannah Arendt³. Sin repetir aquel recorrido, creo útil rescatar la distinción que surge de los textos arendtianos, entre una violencia puramente reactiva, que brota inmediata ante la impotencia, y una violencia instrumentalizada, que se racionaliza como medio para un fin. Esta distinción ha de permitirnos circunscribir adecuadamente la violencia política, tal como fue propagandizada y ejercida por los grupos revolucionarios en el periodo que nos ocupa, distinguiéndola de la violencia espontánea que puede en ocasiones surgir como la respuesta impotente ante una situación vivida como insoportable, sin salida.

Es en efecto posible pensar que, en determinadas circunstancias, la acción violenta puede representar la única reacción posible ante una situación en que la palabra no tiene peso, y en que la apelación a una instancia pública común está anulada. Coincido al respecto con Arendt cuando afirma que tanto en circunstancias de la vida privada como en determinados acontecimientos públicos la reacción violenta puede ser la única manera *racional* que encontramos disponible para hacer frente a lo intolerable; pero, repito, nos hallamos en esas circunstancias frente a una situación tal que excluye la posibilidad de hacer frente en la palabra o en la acción propiamente política, o a inscribir nuestra respuesta en un ámbito de publicidad y de mediación institucionalizada de un tercero⁴. Es propio de esas circunstancias el que no las podamos prever *a priori*, y es propio de ellas que, por ende, sólo sea posible juzgar *ex-post* la razonabilidad, la criteriosidad del acto violento. En la medida en que lo propio de estas circunstancias está dado simultáneamente por su carácter imprevisto y por su tenor reactivo, el juicio respecto de la racionalidad de esta violencia sólo podrá ser realizado *a posteriori* desde la posición de un espectador imparcial, que habrá de juzgar respecto de la medida y la prudencia de aquella reacción, como así también de sus consecuencias. En otros términos, la violencia reactiva no admite ninguna justificación *a priori*: toda justificación previa desmiente inmediatamente su carácter reactivo, toda justificación o generalización previa la racionaliza, la transforma en medio para un fin. La violencia reactiva sólo puede ser juzgada una vez advenida⁵. Aún así, esa violencia reactiva no escapa a la responsabilidad del actor: será el juicio del espectador el que habrá de restituir el sentido de esa reacción –como justicia o como exceso, como reparación o crimen-, y que habrá de juzgar, asimismo, respecto de su *politicidad*. No es al actor, sino a quiénes comparten con él el mundo común a quiénes les cabrá evaluar si esa acción, tal vez racional en sus circunstancias particulares, puede ser considerada aceptable para el mundo compartido, si ha contribuido a restituir una mayor justicia en el mundo común o si ha contribuido tan sólo a incorporar mayor violencia en él. Lo cual quiere decir que el que nos abstengamos de condenar moralmente un acto particular no equivale a que lo aprobemos políticamente, a que creamos que debe permanecer impune públicamente. Y quiere decir también, para decirlo con Arendt, que aún cuando se nos aparece comprensible moralmente, el efecto más probable de la violencia reactiva habrá de ser la prolongación del círculo de la violencia, la continuación de la producción de una cadena de reacciones violentas. Antipolítica, la violencia reactiva,

³ Hilb, Claudia, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *PostData* No.6, septiembre de 2000

⁴ Ese tercero es, principalmente, una instancia de justicia. El planteo de Arendt no hace sino retomar en este punto algo que ya es reconocido en el liberalismo de John Locke: el derecho a la legítima defensa en ausencia de la posibilidad de apelar a un juez común. Aquello que el liberalismo posterior no está dispuesto a reconocer es que no puede haber *a priori* una delimitación de las situaciones en que la defensa es, en efecto, legítima, y que en última instancia tal legitimidad sólo puede ser jurídica o políticamente afirmada *a posteriori*. Cf. *infra*.

⁵ La alusión a una violencia ‘que adviene’ no es casual: la distinción violencia reactiva/ violencia racionalizada, que extraigo de mi recorrido de los textos de Arendt, se superpone de manera bastante precisa con la distinción benjaminiana entre violencia mítica y violencia divina. Ver Benjamin, Walter, “Para la crítica de la violencia”, in *Angelus Novus*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1971.

tomada en su dimensión pública se nos aparece ante todo como la respuesta impolítica a la imposibilidad de la política.

En oposición a esta violencia reactiva, la violencia racionalizada se nos aparece como medio para la obtención de un fin. La violencia racionalizada, instrumental, se propone como sustituto de la política, y no ya como reacción ante la imposibilidad de la política: si podemos pensar la acción política como la intervención, por medio de la exposición pública en una escena compartida, en los asuntos comunes, y a la escena política precisamente como aquella en que se despliega la tensión entre modos de hacer y de opinar sobre lo común, como la escena en que la interacción de aquellos modos de hacer y de opinar se resuelve, siempre provisoriamente, en *políticas*, entonces la acción violenta instrumental se nos aparece como una manera extrapolítica de intervenir sobre lo común. La acción violenta interviene sobre el mundo en común en la modalidad de la superioridad física, del chantaje, del miedo, de la coerción. En rigor de verdad, no hay propiamente ‘común’ para la acción violenta; hay fuerzas en pugna por un objeto a conquistar. Para la violencia que se propone como un sustituto de la política el poder no se despliega en una escena plural sino que aparece como un lugar a ocupar, como una fortaleza a poseer.

Se podrá argumentar que, en situaciones en que la política es negada y tornada imposible por quiénes mandan, la violencia puede sin embargo aparecer como el único medio para la restitución de la posibilidad de la política. Si bien salvo raras excepciones no parece ser ésta la concepción que inspira la acción violenta de los grupos revolucionarios, aún de aquellos que se enfrentan a regímenes absolutistas, el argumento merece ser considerado: nos hallaríamos en presencia de una violencia instrumental, medio para un fin que es el derrocamiento de un régimen antipolítico y la restitución de la posibilidad de la política⁶. Por cierto, en ese caso la violencia no se propondría sustituir a la política sino restablecerla, y nos encontraríamos nuevamente en la situación en que sólo podríamos juzgar, ex-post ante, si la violencia ha contribuido a restituir la posibilidad de la política, o si tan solo ha contribuido a alejar aún más su posibilidad. Porque así como podemos conocer sus fines declarados, no podemos, ni pueden sus actores, dominar sus consecuencias.

Lo cual abre a otro giro en la reflexión acerca de la violencia y la política: parece ser propio de la acción humana en un mundo de actores el que el actor no posea nunca el control final sobre los efectos de su acción⁷. El actor que actúa instrumentalmente sobre el mundo humano buscando producir resultados previstos, sirviéndose de la violencia como medio, actúa como si pudiera modelar la materia como un artesano modela el objeto que fabrica, eligiendo los instrumentos adecuados. No obstante, al actuar en un mundo común su acción se inserta en una red de acciones, el sentido final de la acción escapa a su dominio y sus consecuencias se tornan radicalmente imprevisibles e igualmente irreversibles: si la acción fracasa, si el ‘producto’ de la acción no es el deseado por el actor, si la acción despierta nuevas acciones y reacciones imprevistas, si el sentido de la acción es interpretado por los espectadores de una manera no deseada por el actor, éste no podrá sin embargo volverse atrás, ‘deshacer’ lo hecho así como el artesano puede deshacer un producto cuyo resultado no lo conforma. El actor violento puede pretender para sí los atributos del artesano –en particular la capacidad de dominio del producto final de su trabajo, el control sobre los medios en función de los fines-, pero su acción cambia al mundo más allá de su posibilidad de controlar ese cambio, y el juicio acerca de su acción se le escapa irremediabilmente. Si admitimos que no podemos, en la acción política, poseer a priori el control sobre los fines, la cuestión de los medios adquiere

⁶ En nuestra historia reciente la Revolución nicaragüense liderada por el ejército sandinista es probablemente el ejemplo más notable de una fuerza revolucionaria que, una vez derrotada la dictadura, renuncia a perpetuarse en el poder optando por la restitución de la política.

⁷ Es casi innecesario aclarar que esta descripción de la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción política debe casi todo, sino todo, a la concepción de la acción propia de Hannah Arendt.

renovada importancia. Ningún fin, en el terreno de la acción, podrá ya justificar *a priori* medios injustificables en ellos mismos.

Sintetizando el recorrido, la acción violenta se nos muestra, en esta óptica, siempre *anti o extrapolítica*. La violencia inmediata, señalábamos, es, en su advenimiento, la reacción muda y pasional frente a lo inaceptable. Esa reacción desconoce a la escena política como el ámbito en que se ha de exigir reparación ante la injusticia y hace justicia por mano propia. Hemos visto también como esta violencia reactiva, esta justicia por mano propia, *no puede nunca ser justificada a priori*. Simultáneamente es posible advertir –volveré sobre esto– que la experiencia de la violencia advenida, de su inscripción como ‘violencia justa’, abre fuertemente la tentación a la racionalización de la violencia.

Advertíamos también que la violencia racionalizada, cuando pretende constituirse en **sustituto** de la política, se nos aparece doblemente destructiva de la esfera de la acción pública: en primer lugar, la acción violenta que se propone como sustituto de la política irrumpe en la escena pública, en que las fuerzas se miden –en acciones y palabras– de manera regulada y siempre provisoria, para transformar *deliberadamente* a ésta en un campo de batalla, en que las fuerzas se miden según la superioridad material en vistas del triunfo definitivo y total. En segundo lugar, se propone moldear lo común operando instrumentalmente: asesinatos, atentados, secuestros responden a una lógica de la producción de efectos y reacciones previstas. Y si bien las consecuencias de la acción se mostrarán reacias a la previsibilidad que reclama el actor violento, su proliferación tendrá por efecto probable la destrucción de la escena de lo común, y la generalización de la lógica instrumental y guerrera.

Por cierto, la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción afectan no sólo a la acción violenta sino también a la acción política propiamente dicha. Pero existen diferencias que creo importante señalar: la acción política encuentra los paliativos, siempre provisorios, para su fragilidad, en la escena propiamente política: en la posibilidad de establecer acuerdos, pactos y promesas, en la exposición de las sanciones propiamente políticas ante aquellas acciones cuyas consecuencias se muestren, más allá de las intenciones, como lesivas para lo común –en la suspensión de la confianza, en el cambio de voto, en la sanción institucional o penal en caso de actos contrarios a la Ley-. Y, en segundo lugar, la violencia opera sobre el mundo común con una irreversibilidad que llamaré quirúrgica: si a una política desafortunada en sus consecuencias se le puede exigir una política activa que repare los daños ocasionados, ¿qué reparación puede haber para una muerte por equivocación? La acción violenta, participando de las fragilidades propias de la acción, opera sobre el mundo en común de una manera más propiamente quirúrgica y material de lo que lo hace la acción propiamente política, y se priva asimismo de los paliativos para esta fragilidad que la acción política encuentra en su propio ejercicio.

Si este recorrido ha de servirnos para algo, habrá de ser para intentar echar cierta luz sobre la opacidad con que se nos presenta habitualmente la violencia política. ¿De qué violencia estamos hablando cuando nos referimos a la acción propiamente violenta de los grupos guerrilleros –principalmente de Montoneros y el ERP-, pero también a la *ideología* de la acción violenta que planeó sobre el periodo 1969-1976?

La relectura de los documentos políticos de las principales organizaciones armadas en los años setenta casi parecería eximirnos de la necesidad de ahondar en este camino: la violencia armada aparece incontrovertiblemente, a través de las publicaciones y proclamas, como un método racionalizado utilizado en vistas de un fin último, la toma del poder. Las instituciones democráticas y las elecciones en que éstas son dotadas de su renovado vigor son un momento, diferentemente apreciado, de un camino más largo, que muy someramente podemos caracterizar como la toma del poder por parte del ‘pueblo’ dirigido por la organización armada (partido más ejército). La política no es ni ha de ser el

ámbito deseado o adecuado para la resolución de los conflictos, tanto menos cuanto que en el horizonte de pensamiento de dichas organizaciones se alza la utopía de una sociedad que ha superado el conflicto social, y por ende la necesidad de su expresión política. La apreciación de la institucionalidad democrática no posee en ella misma ninguna virtud esencial, propiamente política; su preferencia –cuando tal preferencia existe- se resume para las organizaciones en la suma de las condiciones de legalidad para el accionar y para la explicitación de sus fines, es decir, en el hecho de que en condiciones de legalidad el proselitismo de la organización, el reclutamiento de militantes y la explicitación de los fines propios y la agitación política en pos de dichos fines se ven favorecidos de manera indudable. Por cierto, esta concepción puramente instrumental de la política no es propia tan sólo de los grupos armados, sino que es compartida en mayor o menor medida por el grueso de los partidos de la izquierda revolucionaria. Aún así, creo que corresponde nuevamente instalar una distinción: la tesis de la vanguardia política de cuño leninista es reformulada por los grupos guerrilleros en términos de vanguardia armada; y si ya la tesis originaria de la vanguardia aspiraba a poder prescindir de una legitimación mayoritaria expresa, su reinscripción en términos de vanguardia armada permite resolver la cuestión de la hegemonía política suplantándola por la lógica del enfrentamiento de aparatos militares.

Aún así, esta constatación es tan solo una parte de aquello que queremos comprender. Porque junto a su reinscripción en un discurso instrumental de la violencia –reinscripción que las consignas recogidas por César Tcach ilustran de manera ejemplar- hubo hacia fines de los '60 y principios de los '70 episodios de violencia reactiva, de violencia movida por la impotencia, hubo la rebelión violenta de quienes enarbolaron la violencia como medio para la restitución de la política. Hubo el Cordobazo, el Rosariazo, las luchas contra la Dictadura.

En esas luchas antidictatoriales, al cristalizar la violencia reactiva en la opinión como 'justicia' o como 'reparación', la posibilidad de inscribir esa acción reactiva como un momento del camino hacia la realización de la Justicia, de resignificar la violencia reactiva en un discurso racionalizador de la violencia, apareció como una posibilidad real y tentadora. Las Organizaciones armadas recuperarán, en su discurso de violencia racionalizada, a la violencia reactiva como un eslabón de su propia lucha. Tal vez, para comprender porqué el discurso de las Organizaciones armadas logró durante un periodo resignificar con tanto éxito a la violencia espontánea como un momento de su discurso de la violencia racionalizada sea preciso encarar el segundo tópico: el que interroga el compromiso de gran parte de una generación con ese discurso y esa propuesta –con el discurso y la acción de la violencia racionalizada.

Abordaré esta segunda cuestión sosteniéndome de manera laxa sobre dos 'fenomenologías de la acción política', la de Jean-Paul Sartre y la de Hannah Arendt, para avanzar la idea de que la experiencia del poder que se produce en la acción colectiva espontánea convoca, ella también, a su repetición racionalizada: quienes han experimentado inesperadamente la emoción de la acción en común buscarán reproducir y sostener esa experiencia en la repetición de la acción colectiva, en la actualización deliberada de esa experiencia originaria de violencia reactiva colectiva. Y si bien tal reactualización es en sentido propio imposible, ya que todo intento de reactualización supone la búsqueda voluntaria de algo que sucedió originariamente de manera imprevista, mantener el círculo de la violencia como aquella experiencia en que se ha experimentado la emoción de la acción en común será una tentación que habrá de afectar no sólo a las organizaciones armadas en tanto tales, preocupadas por evitar la atomización de sus adherentes, su recaída en la particularidad, sino también, más íntimamente, a los actores

individuales⁸, a cada uno de sus integrantes. Y es posible también que este esfuerzo sostenido de reactualización imposible de la emoción experimentada en la acción común permita echar cierta luz sobre el carácter conmemorativo y nostálgico de parte de la literatura que evoca la experiencia, por tantos lados traumática, de los años setenta⁹.

Como es sabido, en la “Crítica de la Razón Dialéctica” Sartre propone un estudio fenomenológico de la acción colectiva, del pasaje del ‘grupo en fusión’ al grupo organizado, que se sustenta en el interés del ‘grupo en fusión’ por sostener y reproducir la experiencia de la acción en común sin recaer en la serialización, en la condición práctico-inerte¹⁰. Dada las características mismas del grupo en fusión –su eclosión súbita, su espontaneidad–, sostener esta experiencia supone ya modificarla de manera radical. Es ante el peligro de la reserialización –de la recaída en la particularidad– que el grupo espontáneo se dará los mecanismos para evitar su dispersión, para reconducir la posibilidad de su supervivencia.

¿Cuáles son esos mecanismos para el Sartre de la *Critique de la Raison Dialectique*? Tomando como ilustración de su análisis los acontecimientos de la Revolución Francesa, Sartre describirá el pasaje del grupo en fusión al grupo ‘juramentado’, unido por un juramento común de fidelidad, e identificará un sustrato instituido en común cuya finalidad es mantener unido al grupo haciendo más costosa la traición que la fidelidad: ese sustrato instituido en común es el Terror. En otras palabras: si en un primer momento el juramento –efectivo o tácitamente implicado– puede responder al peligro representado por la existencia de un enemigo real, la desaparición de ese peligro externo revela la presencia de un peligro permanente: “el de la desaparición progresiva del interés común y de la reaparición de antagonismos individuales o de la impotencia serial”¹¹. En ausencia de presión material, afirma Sartre, el grupo debe producirse a sí mismo como presión sobre sus miembros, debe “hacer reinar en el grupo la violencia absoluta sobre sus miembros”¹².

A partir del análisis sartreano, es posible avanzar la siguiente pregunta: ¿qué es aquello que el grupo en fusión ofrece al individuo para que éste esté dispuesto a pagar el

⁸ En “Montoneros, la soberbia armada” Pablo Giussani relata la reacción del poeta y oficial montonero Francisco Urondo ante una acción militar montonera, en que grupos armados rescatan a un preso de un hospital, en 1973: “Esa noche Paco Urondo estaba invitado a cenar a mi casa, y llegó exultante. ‘No sabés lo contento que estoy’, me dijo. ‘Esa operación fue nuestra y salió perfecta. Yo tenía miedo de que nos estuviéramos *achanchando* en la legalidad. Pero lo de hoy demuestra que no es así.’” (Giussani, Pablo, **Montoneros, la soberbia armada**, Sudamericana/ Planeta, Buenos Aires, 1984, p.47). Dentro de la literatura consagrada al análisis crítico de la experiencia de la izquierda armada en Argentina el libro de Giussani probablemente sea aquél que más abiertamente se propuso indagar estos aspectos de la adhesión política de grandes sectores de jóvenes de las clases medias. Si bien no concuerdo con su interpretación de los caminos que llevaron a tantos jóvenes a la adhesión al extremismo revolucionario, sí concuerdo con él en que es necesario preguntarse acerca de la fascinación con la violencia y el compromiso radical.

⁹ “La Voluntad”, de Caparrós y Anguita, y “Diario de un Clandestino”, de Miguel Bonasso, me producen ambos una incomodidad similar: ¿es posible haber atravesado esa experiencia y hablar de ella como si sus consecuencias no debieran haber teñido el recuerdo de nuestras antiguas sensaciones? A la vista de sus consecuencias, la exaltación de las sensaciones de ‘plenitud’ de aquellos años adquiere para mí un cariz obscuro.

¹⁰ Como puede observarse, lo que yo denomino racionalización se asemeja a lo que Sartre describe como la dialéctica de la repetición de la violencia; para Sartre esa racionalización sería favorable a la libertad porque aleja el peligro de que el ‘grupo en fusión’ recaiga en la serialidad. “Seulement, comme la violence est perpétuellement en cours, contre l’ennemi au dehors, contre l’insidieuse alterité au dedans, le comportement du révolutionnaire (...) est en apparence contradictoire: (...) il fait violence à l’ennemi (...) et il use de violence perpétuelle *pour se réorganiser*, allant jusqu’à massacrer certains de ses propres membres. En fait il n’y a pas de contradiction: cette liberté commune tire sa violence non seulement de la négation violente qui l’a suscitée mais encore du règne de la nécessité qu’elle a dépassé mais conservé en elle et qui menace sans cesse de renaître comme une pétrification sournoise, c’est à dire comme une rechute dans l’inertie du rassemblement (...). Il n’y a d’autre contradiction que dialectique dans ces caractères si souvent opposés –par les auteurs réactionnaires– Espoir et Terreur, Liberté souveraine en chacun et violence exercée contre l’Autre, hors du groupe et en lui” . Sartre, Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p.506, (cursivas del autor).

¹¹ *Ibid.*, 528.

¹² *Ibid.*, 529.

precio de someterse al Terror? O dicho de otra manera, ¿cuál sería la economía libidinal de este intercambio –me someto al Terror libremente consentido a cambio de la supervivencia del grupo-? ¿Cuál es el interés en la supervivencia del grupo?

Apoyándome laxamente en Sartre y en Arendt diré: **la acción colectiva ofrece al individuo el descubrimiento gozoso de la acción libre**. En la fenomenología sartreana, como también en la fenomenología de la acción arendtiana, descubrimos en la descripción de la acción –colectiva, en Sartre, política, en Arendt- la manifestación de la más alta de las capacidades humanas, de la más propiamente humana de sus capacidades: la capacidad de actuar en conjunto. En la acción en común el hombre se descubre en su dimensión más propia, se reencuentra con su capacidad de libertad, con su facultad de crear, de comenzar algo nuevo. En la acción en común el hombre hace la experiencia de su capacidad de libertad. En otras palabras, el interés del actor en repetir las condiciones que hacen posible la perpetuación de la posibilidad de actuar no es sino su interés en la repetición de la forma más elevada de su existencia, en su capacidad de actuar públicamente, de actuar en común. Es, podríamos añadir, el interés por sostener la experiencia más propiamente humana, la experiencia de la acción en común.

Ahora bien, advertimos también que la experiencia de la acción común se sostiene únicamente en la acción misma, y corre el peligro permanente de desaparecer, de desvanecerse o de burocratizarse. El descubrimiento del placer de la acción en común es, a la vez, el descubrimiento de su carácter evanescente. ¿De qué manera puede el actor procurar la perpetuación de su posibilidad de actuar, de la escena de su acción política? Es aquí donde las respuestas de Sartre y de Arendt parecen bifurcarse de manera radical: para Arendt la acción no puede nunca aventar este peligro sino a costa de su desnaturalización más completa. La acción sólo puede mantenerse resurgiendo entre los hombres que actúan en conjunto, sostenida en la *fragilidad de la promesa* y no en la coerción terrorista del juramento –la separación de los actores y la imposibilidad de clausura del espacio común, son para esta autora condición esencial de la libertad política¹³; para Sartre, por su parte, el pasaje al grupo juramentado y de él a la organización representa la manera en que la acción colectiva del grupo en fusión se actualiza transformándose dialécticamente¹⁴. La espontaneidad trasmuta en organización, el descubrimiento del Otro como un semejante en la acción en común, el descubrimiento de un libre interés en común, trasmuta en el compromiso sellado por el Terror de la limitación recíproca de la libertad en el horizonte insuperable del ser-de-grupo.

Afirmé recién que podemos comprender el interés de los actores en la repetición de las condiciones del actuar a partir de la afirmación de que en la acción el hombre hace la experiencia de su capacidad más propia, de su capacidad política de erigir un mundo en común. En la acción colectiva espontánea se descubre la capacidad de generar poder, y el placer del ejercicio de esa capacidad. Ahora bien, ¿cuál es el camino que lleva de ese descubrimiento del poder, del descubrimiento de la libertad como acción, a la captura misma de la libertad en la organización? La descripción de Sartre nos indica la manera en que el interés en la conservación del grupo en fusión conduce al sometimiento incondicional al terror del Grupo, del Uno del Grupo. Tal vez deberíamos preguntarnos si

¹³ La libertad es para Arendt inescindible de la singularidad y la pluralidad, es decir de la coaparición de los actores en un espacio común que, a la vez que es *común*, que interesa a todos, es precisamente aquello que los separa, que está *entre ellos*, inter-est. La ausencia de esta separación, la fusión entre los hombres, es para Arendt o bien característica de los lazos no-políticos –de la fraternidad, por oposición a la *philia politiké*-, o del efecto totalitario de destrucción del espacio político entre los hombres.

¹⁴ Cuando digo que Arendt y Sartre *parecen* bifurcarse de manera radical no se trata sólo de un giro retórico. En efecto, hay quienes han querido leer la CRD como una *deconstrucción* de la acción colectiva, y no como una descripción entusiasta de la misma. En esa lectura, el pasaje del grupo en fusión a la organización representaría una desnaturalización semejante a la que la ‘captura’ de la singularidad en el Uno de la Organización significaría para una lectura arendtiana.

esta dialéctica –dialéctica revolucionaria que lleva de la acción libre al Terror- es tan solo una astucia más de la historia o de la razón, o si hay algo en la experiencia de la acción en común que abre, con la misma radicalidad, a la posibilidad de la libertad o a su captura en un Nosotros sellado por el Terror. Un Nosotros que no es sino otro nombre del Uno, y que nos confronta a lo que Claude Lefort ha denominado *la captura del pensamiento y de la sensibilidad*, de una captura del pensamiento ‘en la cual el saber se desliga del ejercicio del conocimiento y del juicio, de una captura de la sensibilidad en la cual la compasión se evapora cuando las víctimas de la opresión, o incluso de la tortura, no pertenecen al buen campo’¹⁵.

Este fenómeno al que aludimos como *captura*¹⁶ tal vez posibilite echar cierta luz sobre el proceso por el cual los ideales igualitarios y libertarios de la mayoría de quienes adhirieron a los movimientos políticos contestatarios hacia fines de los ’60 y principios de los ’70, quedaron subordinados a un discurso y una práctica militarista, jerárquica, antidemocrática y antipolítica por parte de las organizaciones a las que se unieron. No pretendo aquí –dada la dificultad del tema, que me siento incapaz de saldar satisfactoriamente- analizar más acabadamente los mecanismos de esta atracción; me contento con constatar el fenómeno, y con aludir a sus consecuencias.

Ha habido, decíamos, la experiencia de la acción colectiva –en el Cordobazo, en el Rosariazo, y también en las movilizaciones masivas que acompañaron el retorno a la democracia en 1973. Si hasta ese momento la violencia puede ser significada o bien como violencia reactiva o como violencia que restituye la posibilidad de la política, a partir de 1973 es preciso que intentemos elucidar la adhesión a las organizaciones armadas como una adhesión *antipolítica* en el sentido en que la caracterizábamos más arriba.

¿Porqué la experiencia de la acción colectiva habrá de cristalizar, para importantes sectores de la juventud, en su adhesión a las expresiones más violentas y radicalizadas, a la violencia racionalizada de ERP y Montoneros? ¿Porqué el descubrimiento de la acción libre culmina, en la experiencia de esta generación, en la captura de la libertad en las Organizaciones que proponen y practican la violencia política? Tal vez debamos buscar una respuesta en la conjugación de aquellas dos vías: en primer lugar, en la identificación que se produce entre las experiencias de violencia reactiva y su articulación como momentos de la violencia revolucionaria –es decir, por la identificación exitosa que el discurso guerrillero efectúa entre la violencia reactiva y su racionalización. En segundo lugar, la adhesión a los grupos más radicales expresaría la búsqueda por perpetuar lo imperpetuable, la negativa a aceptar el carácter siempre evanescente, incapturable de la acción en común –la búsqueda por escapar a la esencia misma de la acción política, o dicho de otra manera, el *deseo de superación de la política*. Si nos atenemos a la fenomenología sartreana del grupo en fusión, sólo la radicalidad del compromiso –el compromiso sellado alrededor de la muerte- puede asegurar a cada uno contra su recaída

¹⁵ En “La Complication – Retour sur le Communisme” Claude Lefort ensaya el análisis de la atracción que el totalitarismo soviético ejerció sobre generaciones de comunistas. Oponiéndose a quienes como François Furet y Martin Malia han analizado el fenómeno bajo el rótulo de una ilusión o de la utopía, finalmente reveladas, Lefort sostiene la necesidad de dar cuenta del régimen de sentido propio del totalitarismo, y particularmente de la atracción que este régimen de sentido pudo ejercer sobre tantos militantes comunistas de buena fé. “Cuando lo observamos [al comunista de buena fé], es otra cosa que sus ilusiones lo que lo caracteriza. Éstas no alcanzan a dar cuenta de una captura del individuo que hace que éste sea tomado en el *nosotros* comunista, de una captura del pensamiento que hace que el saber se desligue del ejercicio del conocimiento y del juicio, de una captura de la sensibilidad que hace que toda compasión se evapora apenas las víctimas de la opresión, o incluso de la tortura, no pertenecen al buen campo”. Lefort, Claude, “*La Complication. Retour sur le Communisme*”, Paris, Fayard, 1999.

¹⁶ Significativamente, el filósofo Jean Toussaint Desanti utiliza también el término ‘captura’ para intentar dar cuenta de su experiencia de varias décadas en el Partido Comunista Francés. El autor busca desbrozar los mecanismos de la creencia, y en particular de la manera en que el pensamiento se vuelve ciego para las fronteras de lo pensable que la adhesión a la palabra del Otro exige. Jean-Toussaint Desanti, “*Un Destin Philosophique*”, Paris, Grasset, 1982.

en la serialización, en la “particularidad de los intereses”. Fuerte es el peligro de la serialización, pero más fuerte aún es la tentación de su evitación; la atracción de la experiencia de la acción colectiva es aquí indisociable, creo yo, de la atracción por el Uno, de la experiencia de disolución de la singularidad, de anulación de la dimensión finita de la propia existencia en la existencia trascendente del Nosotros, experiencia de atracción en el Uno que expresa, una vez más, el deseo de defenestración de la política entendida como la imposible clausura del espacio común de la acción.

No toda acción colectiva se realiza, por cierto, bajo la forma de la violencia. Y también: no toda forma de acción colectiva, violenta o no, abre necesariamente a la tentación de su racionalización, de su repetición antipolítica. Como ya señalamos, la acción violenta puede ser significada como un momento en la restitución de la posibilidad de la política, o puede también ser juzgada a la vez como moralmente comprensible pero políticamente condenable. Tal vez el drama de nuestra generación, de su contribución a la dinámica del Terror, se haya jugado en la conjugación, en última instancia fatal, de la acción colectiva, del descubrimiento gozoso de la facultad de actuar políticamente, y de la búsqueda del compromiso radical, de la disolución en la Organización, como reaseguro contra la pérdida temida de esa experiencia exaltante. Y en que la Organización, o las organizaciones, que ‘capturaron’ esa experiencia, fueron aquellas que inscribieron la acción política, violenta o no-violenta, en un discurso y una práctica de violencia racionalizada, y por ende poderosamente destructiva de la posibilidad misma de la política¹⁷.

En otras palabras, en una dinámica que, así como pudo conducir del descubrimiento de la acción política a la posibilidad de su reiteración, condujo a la voluntad de superación de la acción política en la integración de la Organización Revolucionaria.

Si privamos nuestra lectura de la Crítica de la Razón Dialéctica de los ropajes de la filosofía de la historia, si conservamos de ella tan sólo esa detallada fenomenología de la acción colectiva, descubriremos sin esfuerzo que aquello que es propio de la experiencia de los grupos revolucionarios de izquierda –de la Organización- lo puede ser de la misma manera de los grupos de derecha, fascistas, nazis o de cualquier signo integrista¹⁸. Paralelamente, también Lefort nos permite percibir de qué manera la *captura* del pensamiento y del juicio de aquellos que llama ‘comunistas de fuenta fé’¹⁹ lleva a la inversión de la lógica de los medios y los fines: la Organización deja de ser el medio para la realización de un fin para convertirse en el fin mismo, aquello que debe garantizarse a través de los medios, y en consecuencia los valores se tornan funcionales a la perpetuación de la organización. Cualesquiera sean los fines originarios, estos fines quedan subsumidos bajo los valores que sostienen la existencia de la Organización: disciplina, lealtad, coraje.

¹⁷ La pregunta contrafáctica que uno podría hacerse es cuál hubiera sido el destino de la experiencia política 1973-1976 si la oposición radical no hubiera estado hegemonizada por las organizaciones violentas. Creo que lo menos que puede decirse es que la *responsabilidad* de la oposición radical en la debacle del gobierno constitucional y en la legitimación de la violencia de todo signo se vería reducida significativamente, cuando no anulada.

¹⁸ Una diferencia importante entre el planteo sartreano y el arendtiano parece residir en que, en la dimensión de la acción no racionalizada, así como el grupo en fusión sartreano también es compatible con una experiencia de movilización de tipo fascista no parece en cambio serlo la acción política arendtiana. Como se desprende de una nota precedente, la exigencia de un espacio público, que es un espacio a la vez de distanciamiento y de singularidad en la acción y en la palabra, alejan de la comprensión arendtiana de la política toda posibilidad de considerar como propiamente política toda experiencia de tipo fusional, que suelda a los individuos unos contra otros en una pasión común.

¹⁹ Según la descripción que encontramos no sólo en los textos citados de Lefort y de Desanti, sino en una abundante bibliografía del siglo XX, desde “Humanismo y Terror” de Maurice Merleau-Ponty o “El Cero y el Infinito” de Arthur Koestler, pasando por los textos de notorios disidentes de los regímenes comunistas como Rudolf Bahro, Robert Hahnemann, e.a.

Esta constatación nos introduce en el último tema, el de los valores encarnados en las organizaciones armadas, y en los de sus integrantes. Como señalaba al principio, una de las tres modalidades a mi entender insatisfactorias en que cristalizó la comprensión de los acontecimientos de los años '70 fue la elaboración de la llamada "teoría de los dos demonios", que ponía frente a frente, equiparándolos, al terror de Estado y al terror insurreccional.

La teoría de los dos demonios es a mi entender insatisfactoria, en primer lugar, porque en el plano estrictamente conceptual suele dar por supuesta a priori, de manera inexamined, la existencia de un fenómeno malvado, demoníaco –la violencia política. He intentado sostener más arriba que es preciso distinguir, en la violencia política, la violencia reactiva de la violencia racionalizada, y también la violencia que se alza ante la imposibilidad de la política –y que eventualmente puede alzarse, en su impotencia, como deseo de restitución de la política- de la violencia que desea la superación de la política. La demonización de la violencia sin calificación puede esconder en ocasiones la sustitución del discurso político por un discurso puramente moral. Esto no es óbice, por cierto, para que en determinadas situaciones sea posible pensar que, en una situación de violencia, hay dos fuerzas en pugna en el afán compartido de hacer imposible una verdadera existencia política.

En la reflexión sobre los acontecimientos que culminaron en el Terror impuesto por el Golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 encontramos otras objeciones significativas para la equiparación de todas las violencias. En primer lugar, si nos situamos en el contexto pos-golpe, la responsabilidad política de quienes ejercieron de manera criminal la suma del poder público no puede ser equiparada a la de las fuerzas insurreccionales, por otra parte ya muy debilitadas en aquel momento. La eliminación de todo tipo de normas de contención, jurídicas, cívicas y éticas en la persecución del enemigo por parte del poder político, cuya función es precisamente custodiar la existencia de normas comunes que contengan los conflictos en un marco de regulación, es incomparable con la negación activa de estas normas por parte de una fuerza insurreccional, cuyo accionar puede ser juzgado en el marco de la ley que viola. Al hacer, desde el lugar del Poder y la Ley, de la ilegalidad su Norma, el Terrorismo de Estado daña de una manera incomparable a cualquier acción insurreccional –insisto, siempre juzgable- la posibilidad misma de la vida política.

En segundo lugar, e independientemente de lo anterior, la desproporción entre las víctimas de las bandas paraestatales primero, del Terrorismo de Estado después, por una parte, y de las víctimas de los movimientos guerrilleros por la otra, está fehacientemente documentada. También existe una desproporción evidente respecto de los métodos empleados: la política de desaparición de personas, el empleo sistemático de la tortura más inhumana, los campos de concentración y su destino de muerte, la apropiación de niños nacidos en cautiverio, no tienen su parangón en la violencia insurreccional. Esta desproporción debe, creo yo, ser interpretada: ¿refleja tan sólo una diferencia en el poder de fuego entre ambos contendientes, en su disposición también desproporcionada de medios de coerción, o traduce con todo una concepción diferente del empleo y la justificación de la violencia? ¿Existía una diferencia *moral* incontrovertible entre ambos contendientes, que más allá de su común contribución a la imposibilidad de la política pondría un límite, no ya a la antipoliticidad sino a la inhumanidad de su accionar, y que nos permitiría trazar una línea divisoria neta entre ellos?

La respuesta a esta pregunta no es sencilla. Nuevamente, creo que para poder atisbar alguna respuesta es necesario proceder a una serie de distinciones. En primer lugar, es preciso hacer una reflexión sobre la dimensión política de los valores. En segundo lugar, es necesario distinguir entre los valores de los individuos y los valores de la organización, y volver a hacer surgir el interrogante de aquello que sucede con los valores de los individuos cuando son capturados por la lógica de la Organización.

Me atrevo a afirmar que, dejando de lado la fascinación por el descubrimiento de la acción al que me he referido más arriba, la mayor parte de la gran masa de jóvenes que se vio atraída por el accionar político en la efervescencia de los años '70 creyó sinceramente en la posibilidad de construir un mundo más justo. Más justo quería decir, entonces, más igualitario, o incluso, radicalmente igualitario. En la comprensión de quiénes enarbolaban esos ideales, era inaceptable que una parte importante de la comunidad estuviera privada de los bienes, económicos, simbólicos y políticos de los que disfrutaba una parte mucho más reducida.

Es posible que quiénes se opusieron con violencia a los ideales de esta generación también encontrarán los propios ideales moralmente justificables y superiores, que vieran en el ideario igualitarista una afrenta a una idea del orden jerárquico, de lugares preestablecidos, y que aborrecieran la idea de una sociedad que no se reconociera en la adhesión común a los valores tradicionales de la nacionalidad, la familia y el orden²⁰.

Mi adhesión personal a los valores de una justicia y una libertad *iguales*, o de una libre igualdad, no es para mí una simple cuestión de preferencia subjetiva. Es la afirmación de una cierta idea de la comunidad política, como aquella manera de vivir en común en la que es políticamente instituido el igual derecho a tener derechos, en que es políticamente enunciada y pacificada la diferencia irreductible entre singularidades destinadas a la comunidad a través de su igualación pública en una escena compartida, en que es políticamente sostenido el contenido ético de la modernidad como institución de la libre igualdad de los hombres. La afirmación política de aquello que ha de ser una comunidad propiamente política puede hacer lugar a la coexistencia de valores en pugna – es el caso de una postura de tipo republicana y democrática- pero no es ella misma neutral respecto de esos valores. En ese registro, me siento hoy solidaria de los valores de igualdad, libertad y justicia, como contrapuestos a los valores del orden y las jerarquías naturales.

Ahora bien; es posible rastrear, en la historia de las revoluciones modernas, la deriva ineluctable de las utopías radicalmente igualitarias hacia una utopía de ingeniería social igualmente radical, y hacia el poder de policía como sustitución del poder político²¹: en el contexto de una utopía de esas características el resurgir de la diferencia toma la forma de la excrecencia, de algo que es preciso extirpar, y se hace necesario instaurar un mecanismo altamente eficiente de control de aquella posibilidad. Debemos preguntarnos: ¿cuál es el imbricamiento de dicha deriva antilibertaria y antipolítica de las utopías igualitarias, con el fenómeno al que me referí anteriormente, el fenómeno del pasaje de la acción colectiva como descubrimiento de la libertad y su captura en la Organización consolidada en la adhesión compartida a la obediencia? La captura en la Organización, ¿confirma o niega aquellos valores originarios?

Tal vez solamente en la anulación de toda diferencia, de toda singularidad, más precisamente, en la anulación de la distancia sin la cual no existe ni libertad ni singularidad, podamos imaginar una igualdad sin resto, una igualdad que no nos enfrente siempre nuevamente al resurgir de la particularidad. En ese caso, en el pasaje de los valores individuales que llevaron a la adhesión a las Organizaciones encontramos, simultáneamente, una confirmación y una negación de esos valores. Una confirmación, en tanto la utopía de una sociedad radicalmente igualitaria propone la deriva hacia la ingeniería social, la manipulación de los individuos y el poder de policía. Una negación, en tanto esos valores que sostenían la posibilidad de la postulación de un mundo más libre, más igualitario y más justo transmutaron, en su subsunción a la lógica de la

²⁰ Es cierto que la violencia sin contención moral del Terror de Estado parece responder más al desborde de un aparato represivo que ha sido desafiado por la acción insurreccional que a una afirmación positiva de un conjunto de valores. Lo cual no impide pensar que, en algunos casos, los integrantes de las fuerzas represivas pudieran estar imbuidos de la convicción en la justeza de sus valores.

²¹ Probablemente la acción de los khmer rojos en la revolución camboyana sea una de las experiencias más terroríficamente gráficas de esa voluntad de ingeniería.

organización violenta y antipolítica, en la subordinación a los valores que sostenían la permanencia de la Organización como tal –disciplina, orden, jerarquía, heroísmo, coraje.

La hipóstasis definitiva de los valores militares y organizativos de la organización armada por sobre los valores ético-políticos de la mayoría de sus integrantes lleva a la necesidad de reformular la pregunta acerca de la superioridad de dichos valores por sobre la de quiénes a término debían destruirlas. La disciplina, el coraje, el orden, son valores que pueden estar presentes o ausentes en cualquier organización de tipo jerárquico y militar. La militarización del lenguaje, la exaltación (o la crítica de la ausencia) de los valores guerreros –los propios y los del enemigo-, y también las exigencias y sanciones disciplinarias (que pudieron conducir hasta el asesinato) ante todo atisbo de abandono resginificado como traición, acompañaron la decadencia de las organizaciones armadas en Argentina.

Entonces, el horror de la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional ahogó en sangre toda posibilidad de reflexión crítica sobre lo sucedido. Hoy, veinticinco años después, es nuestra responsabilidad legar a las generaciones que nos sucedieron una reflexión sin concesiones sobre nuestra responsabilidad pasada²². Ése es, a mi entender, el mejor homenaje que podemos tributar a aquellos valores originarios de justicia, de libertad y de igualdad.

²² La referencia a la responsabilidad como un legado, o al legado de nuestra responsabilidad, evoca de manera inequívoca un texto en el que Emilio de Ípola reflexiona sobre los efectos, en lo que concierne a la vez a la crítica y a la transmisión de la experiencia política de los años predictoriales, de la ausencia casi total en las ciencias sociales de una generación –a la que pertenezco, y pertenecen también varios de los coautores de este libro-, diezmada por la Dictadura (Emilio de Ípola, “Un legado trunco”, Punto de Vista N°58, agosto 1997).