



## FUERZA, DERECHO Y JUSTICIA EN EL DEBATE SOBRE “NO MATAR”: UNA LECTURA DEL TESTIMONIO DE HÉCTOR JOUVÉ Y LAS POSICIONES DE OSCAR DEL BARCO Y HÉCTOR SCHMUCLER

Tadeo Otaola

CIPeCo-FCC-UNC

tadeo.otaola@unc.edu.ar

### Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de identificar, desde lo que podríamos llamar una posible axiomática de la deconstrucción derrideana, algunos aspectos de las relaciones entre estos órdenes: fuerza, derecho y justicia. El archivo de la cultura sobre el cual se trabajará es el debate sobre violencia y política desencadenado a raíz de la publicación del testimonio de Héctor Jouvé en la revista cordobesa *La Intemperie* (2004). En dicha publicación, Jouvé recrea su experiencia como integrante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), foco de guerrilla instalado en el norte argentino (provincia de Salta) a mediados de la década del sesenta (1963-1964) bajo el mando de Jorge Masetti.

**Palabras clave:** violencia – política – derecho – justicia – deconstrucción

### Abstract

This article aims to identify, from what we could call a possible axiomatic of Derridean deconstruction, some aspects of the relationships between these orders: force, law and justice. The cultural archive on which we will work is the debate on violence and politics triggered by the publication of Héctor Jouvé's testimony in the Córdoba magazine *La Intemperie* (2004). In this publication, Jouvé recreates his experience as a member of the Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), a guerrilla focus installed in northern Argentina (province of Salta) in the mid-sixties (1963-1964) under the command of Jorge Masetti.

**Keywords:** violence – politics – law – justice – deconstruction

## Presentación

*“La violencia se va desencadenar de nuevo;  
un traumatismo podría insistir repitiéndose.”*

J. Derrida (1992)

Lo que sigue es un trabajo de escritura sobre la muerte –trabajo muerto, signo archivado y vuelto a desarchivar, búsqueda y preservación de un secreto–, una escritura o reescritura posible sobre una forma específica de la muerte, la política. Una pregunta acerca del vínculo de los muertos con el ámbito de *la polis*, la administración de las vidas (y de las muertes), las disputas por el direccionamiento y el sentido de esa administración y el límite abisal que roza lo político cuando vida y muerte se tornan un objeto (u objetivo) visiblemente determinado por su agencia. Así, en el corazón del problema, se entrecruzan antiguas y nuevas cuestiones respecto de la violencia, la crueldad y la fuerza; una fuerza auto-autorizada, allí en el límite que vincula las esferas de la legalidad y la legitimidad política y jurídicamente construidas. Eso que puede pensarse como una especie de frontera móvil en la historia y, sobre todo, en la constitución (y en las imaginéris sobre su destrucción) del Estado nación moderno, de su juridicidad.

Así, del extenso archivo de muertes políticas que guarda la historia argentina, abordaremos un capítulo que parece cerrado o más bien perdido en el tiempo. En el inicio de un siglo que empezaba a elaborar su pasaje, abrir este archivo, desarchivar algunos de los relatos que contiene –pues tiene muchos–, será la tarea de este trabajo de escritura.

La historia que trae es la de un extenso debate y lo primero que se constata es que el interrogante que en su momento el debate abrió, permanece en ese estado: abierto, como si el problema que trazó no cesara de insistir, cambiando de formas y de tiempos. Entonces, el archivo a abrir, en este caso, es el conocido debate acerca del accionar de las organizaciones guerrilleras de las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado en Argentina; debate luego bautizado como “No matar. Sobre la responsabilidad”.

Una primera presunción: el eje del debate es ciertamente aquello que denominamos, conscientes de su generalidad, “el accionar de las organizaciones guerrilleras o armadas”, pero podríamos decir que hay algo en ese objeto que excede su propio recorte y que, en ese exceso, en esa diseminación quizás, se juegan las cuestiones sobre las cuales se busca aquí ensayar: las posibles relaciones entre fuerza, derecho y justicia.

Una cronología para situarnos: entre octubre y noviembre del año 2004, la revista cordobesa *La Intemperie*, dirigida por Sergio Schmucler, publica en sus páginas una entrevista al militante y exguerrillero Héctor Jouvé. En dicha publicación Jouvé narra, o más bien brinda testimonio, de su participación, a mediados de la década del sesenta, en el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), un foco de guerrilla creado por Ernesto “Che” Guevara y Jorge Ricardo

Masetti en el norte argentino, en el monte de la provincia de Salta. El testimonio recrea las actividades del grupo que operó durante poco más de medio año hasta ser desarticulado por la Gendarmería Nacional. Sin haber realizado ningún operativo militar, el foco guerrillero ya contaba entre sus filas con dos muertos producto de fusilamientos ordenados por el propio Masetti. Jouvé narra los fusilamientos de los guerrilleros Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald y las muertes de otros integrantes del EGP mientras escapaban de la Gendarmería Nacional, perdidos ya en el monte y sin recursos.

El objetivo que este artículo persigue, entonces, es el de abordar algunas aristas del debate, efecto del testimonio de Jouvé publicado por *La Intemperie*. Lo primero que llama la atención es la cantidad de intervenciones que motivaron el testimonio, en lo que podríamos ver una especie de diálogo interprovincial entre sectores intelectuales de las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. En el grado cero está el testimonio de Jouvé, y como consecuencia de su lectura e interpretación –su juicio– la carta que envía a la revista, poco tiempo después, el filósofo Oscar del Barco. Allí, en la carta, entre otras cuestiones, del Barco asume la responsabilidad por las muertes de los fusilados; se hace responsable en tanto alguien que en aquel momento apoyó y creyó en la tarea histórica del EGP y, en el mismo acto, convoca a asumir el *no matarás* como mandato insustituible de toda comunidad humana, es decir, política. A su vez, del Barco extiende la responsabilidad por las acciones de las organizaciones armadas a todo aquel que las haya apoyado y sentencia que todo aquel que mata es un asesino sin derecho a justificación.

Fue precisamente la publicación de la carta, aparecida en diciembre del año 2004 en el correo de lectores de la revista, lo que desencadenó el extendido intercambio, una larga polémica que hizo foco en las maneras en que se representaba el pasado reciente de la Argentina, específicamente la violencia política y, al interior de ella, los posibles abordajes acerca de la lucha armada y el terrorismo de Estado. Allí, como ya mencionamos, participaron intelectuales radicados en Córdoba y Buenos Aires, entre los que contamos a Héctor Schmucler, Nicolás Casullo, Eduardo Grüner, León Rozitchner, entre otros. Las intervenciones fueron publicadas sucesivamente no sólo en *La Intemperie*, sino también en otras revistas del campo intelectual argentino como *Conjetural*, *El Ojo Mocho* y *Confines*. La totalidad de los aportes fue compilada y publicada en el año 2007 bajo el título *No matar. Sobre la responsabilidad*, en una edición conjunta de *La Intemperie*, ediciones *El cíclope* y la Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Del conjunto textual que compone el libro trabajaré con el testimonio de Jouvé y con las intervenciones de Oscar del Barco y de Héctor Schmucler<sup>1</sup>, quien contesta a la carta de del Barco en consonancia con su postura. Ambos intelectuales, de quienes es conocida una

---

<sup>1</sup> El trabajo con la obra de Héctor Schmucler se encuentra enmarcado en un proyecto de investigación doctoral desarrollado desde el año 2021: “El trabajo que no cesa: política, memoria y técnica en la obra de Héctor Schmucler (1983-2019)” en el Centro de Investigaciones en Periodismo y Comunicación (CIPECo –FCC).

larga amistad, asumen la responsabilidad por el apoyo brindado en su momento al EGP y cada uno, en sus respectivas cartas, que son también momentos de una extensa conversación sobre la cuestión, desarrollan los efectos de la asunción de esa responsabilidad tanto para sí, como para el porvenir de la comunidad política de la que forman parte.

### Un punto de partida: el *parergon* y la pregunta

Escribe del Barco (2004) en la carta enviada a la revista, que al leer el testimonio de Jouvé ha tomado conciencia de la gravedad trágica de la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo, que ha sentido como si el tiempo no hubiera transcurrido, que ha tenido la sensación de que los muertos –“los asesinados”, escribe–, eran sus hijos y que lloraba preguntando por qué. Pero el tiempo, obviamente, ha transcurrido y Jouvé, del Barco y todos aquellos a los que ha interpelado el testimonio escriben desde el comienzo del siglo XXI, desde la joven democracia argentina, una democracia de veinte años. Recordemos que apenas unos meses antes, el 24 de marzo de 2004, el presidente Néstor Kirchner, en su condición de comandante en jefe de las Fuerzas Armadas, hacía descolgar de la llamada “Galería de directores del Colegio Militar”, los cuadros que retrataban los rostros de los dictadores Videla y Bignone. Kirchner construía así los cimientos de su liderazgo político, marcaba una época y, en ese acto, consolidaba o llamaba a consolidar de una vez y para siempre –citando sus propias palabras– el “sistema de vida democrático” (*Espacio Memoria*, 20/3/2015).

Consolidar un sistema de vida es también consolidar un sistema de muerte; la vida y la muerte, en este caso, en el sistema democrático, en el Estado de derecho, en ese marco y solo en ese, no en otro<sup>2</sup>. En el inicio del siglo XXI argentino, la joven democracia todavía asediada por los fantasmas del terrorismo de Estado y ensayando salidas a la crisis del 2001, allí la emergencia singular de este debate, otro texto de la historia que puede leerse como uno/otro de los sucesivos momentos fundantes del sistema democrático argentino, parte del lento armisticio que la política, sus actores, fueron trabando y trabajando desde 1983, incluso antes; esta vez, porque siempre es *cada vez*, el capítulo que evalúa el accionar de la vía revolucionaria armada de las décadas del sesenta y setenta, las armas y la política, la posibilidad de un mundo justo y la violencia, esta vez evaluada por sectores intelectuales que de una forma u otra se vieron atravesados por aquella historia, que es la historia de sus marcas, de sus heridas.

<sup>2</sup> En este punto no habría que dejar de advertir aquello que señala Michel Foucault en trabajos como “Defender la Sociedad” (2000): la soberanía del poder político se ve fuertemente transformada en el orden neoliberal en tanto política de la vida y de la muerte –he ahí uno de los núcleos del poder biopolítico–, una forma de poder que en lugar de *hacer morir y dejar vivir* –en tanto atributo de su voluntad soberana– invierte la ecuación para, en cambio, mayoritariamente, *hacer vivir y dejar morir*. Una perspectiva absolutamente actual en dirección a explorar las formas contemporáneas de la violencia. Podríamos identificar también otra marca que Foucault pone en primer plano en la obra referida, es decir la doble función que cumple, en la lengua francesa, el verbo *défendre*, su doble semántica que indica tanto “defender” como “prohibir”.

Archivo de la democracia que se construyó en estas latitudes; *Arkhé* que, en su origen remoto, señala Derrida (1997b), nombra *el comienzo* y también y, a la vez, *el mandato*, el principio físico e histórico y el principio según la ley. Escribe: “...*allí* donde los hombres y los dioses *mandan*, allí donde se ejerce la autoridad, el orden social, *en ese lugar* desde el cual el *orden* es dado –principio nomológico”<sup>3</sup> (Derrida, 1997a, p. 9). Nomología de la historia política argentina, evaluación moral y religiosa en la constitución del principio: *no matarás*, que por obvio que ahora nos parezca, abre en la interpretación del testimonio de Jouvé una serie de problemas que, por sus características, aún posibilita otras lecturas, otras fuerzas que interpreten los hechos, las palabras que se escribieron y se inscribieron, la pregunta por *lo justo*.

Así, el procedimiento de lectura viene dado por enfocar el origen de este *Arkhé* desde la idea de “parergon” derrideano; una manera de enfocar, de hacer foco y mirar no solo el objeto enfocado sino también los objetos que quedan fuera; poner ese origen en borradura, tacharlo en tanto fin y finalidad del sentido y del sentido de la historia para intentar situarnos en el lapsus de su teleología y “...repensar el centro desde la contingencia y la falta y no desde la presencia y el fundamento” (Levstein y Dahbar, 2017, p. 311).

El *no matar*, como otro capítulo de las condenas de la muerte ejercida mediante justificación político-ideológica, y una condena, esta vez, ahí su particularidad, por parte de quienes asumen la responsabilidad en la legitimación del orden (el orden de la guerrilla como método) que produjo esas muertes. A del Barco –al igual que a Schmucler– la responsabilidad, su asunción, paradójicamente, lo convierte en juez y culpable, ambas perspectivas en una misma posición de enunciación parasitándose: juez y culpable por la responsabilidad asumida. De allí también la posibilidad de la lectura parergonal y el abanico de problemas que reedita. En este sentido escriben las investigadoras Levstein y Dahbar:

El sacerdote y el fiel, “la bestia y el soberano”, habitando la misma persona y su “dar cuenta de sí mismo” como el resorte des-forcluidor de las preguntas silenciadas en el propio (impropio) discurrir que va haciendo posible la vida. Desactivar lo forcluido mediante el ejercicio parergonal del descentramiento de miradas permite, al menos, vislumbrar el sin-fondo, lo abisal, lo indecible que sigue alojado en toda decisión o fundamento. (Levstein y Dahbar, 2017, p. 312)

Forclusión, entonces, como la pregunta silenciada, lo que no se inscribe en la cadena significativa, pero insiste y su fantasma, tal como lo piensa Eduardo Grüner (1997) en otra textualidad sobre violencia y política, retorna como el cuerpo ausente de los muertos, opresivamente, para exigirles a los vivos que rindan cuentas por sus actos del pasado.

El testimonio de Jouvé, la carta de del Barco, la respuesta de Schmucler y el debate pueden volver a leerse en la serie de las sucesivas fundaciones del sistema democrático argentino y una máquina de lectura posible es la parergonal. El ejercicio parergonal, un marco

<sup>3</sup> Las cursivas son del autor.

de lectura para volver a leer (Levstein y Dahbar, 2017), y descentrar el fundamento: “El fundamento desfondado o la premisa forcluida que, desde las sombras organiza procesos, actores y sinergias” (Levstein y Dahbar, 2017, p. 312).

Entonces, hasta aquí, el punto de partida resulta un tanto obvio y estaría así expresado: el debate sobre *No matar* entendido como fundamento, es decir, inscripto en la serie de archivos fundantes de la democracia argentina, supone que si condeno las muertes que la vía revolucionaria justificó, los *asesinatos* que narra Jouvé —de los que, quienes condenan (en este caso, del Barco y Schmucler) han sido parte, apoyando la causa de sus verdugos y se hacen responsables sobre aquello—, igualo esas muertes (mediante el mandato de *no matarás*) a otras muertes donde violencia y política son inescindibles. Y de allí se deduce un límite ético-jurídico-político como fundamento de la vida y de la muerte en el Estado de derecho, principalmente que la razón política no puede aparecer justificando la supresión física del otro, de cualquier otro, y específicamente del adversario, y que en ese límite hay un pliegue en tanto afuera y adentro del sistema democrático. El *no matarás*, en tanto mandato, funda un orden a través de la orden, un derecho, el derecho a la vida y, en tanto que lo funda, deja de pertenecer a ese orden, no pertenece al orden de lo fundado, pero participa en él, es un pliegue que queda adentro y afuera. Respecto a esto escriben Levstein y Dahbar:

...el hecho de que la cláusula o ley no sea ni totalmente exterior ni interior da lugar a una oscilación o ambivalencia que permite la no-clausura del sentido, la incompletitud. Siempre hay un “resto” que “resta” (*rester* en francés es a la vez “permanecer” y “restar”). Es decir, algo que según una lógica paradójal permanece sustrayéndose). (Levstein y Dahbar, 2017, p. 310)

El núcleo duro del debate sobre *no matar* permanece y no precisamente porque haya —aunque los hay— defensores de la muerte, sino más bien por la estructura paradójal, por la aporía que pone en juego si intentamos explorar un *más allá* de lo que podríamos identificar como su contexto de producción y los eventos y agentes que evalúa, el derecho que funda y la justicia que persigue.

Continuemos. Escribe del Barco en su ya famosa carta y configura el universal, un mandato y un principio universalizable:

Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad antes los hombres, responsabilidad sin sentido y sin concepto ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. (Del Barco, 2007, p. 31)

Y unos párrafos adelante, sin concesiones, apunta directo a los nombres de la historia argentina y abre el debate:

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? (...). Siempre los asesinos, tanto de un lado como del otro, se declaran justos, buenos y salvadores. (Del Barco, 2007, p. 32)

Entonces, si en esos términos se configura el mandato (y si podemos inferir sus efectos en el sistema democrático, en el Estado de derecho como sistema de vida y muerte), también cabe preguntar ¿cuál es su *al lado*? El *al lado* del mandato, ¿el resto, lo secundario o el derivado? Y de nuevo aquí la posibilidad de la máquina parergonal como máquina de lectura, porque al *ergon* (obra, trabajo, fundamento) siempre le falta algo, su parergon —es decir su plusvalía y su desobra, su ventura y ruina— “...porque no es una sustancia presente, plena y autosuficiente sino un suplemento o *différance* que remite a otro suplemento y así al infinito” (Levstein y Dahbar, 2017, p. 312). El *no matarás* como suplemento de ficción legítima que funda la verdad de su justicia, artificio necesario.

El problema, por supuesto, que permanece y encendió el debate y todavía lo hace y asoma de inmediato cuando ese archivo es abierto, radica en lo que hace equivaler la universalidad del mandato —*no matarás*—, en la ecuación de las muertes que hace equivaler, sus marcos al interior de la historia política argentina y, sobre todo, algo que aquí se explorará: aquellos tres elementos que parece escenificar el objeto de la polémica, haciéndolos temblar: el derecho, la justicia y la fuerza en el punto en que aparecen determinando y definiendo (taxonomía) la vida y la muerte.

Recordemos, para retomarlo más adelante, y de nuevo con Derrida, el de *Fuerza de ley*. El “*fundamento místico de la autoridad*” (1997a), que el derecho, la aplicación de la ley, “...es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica, o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusto o injustificable” (1997a, p. 15). Incluso hay en el autor francés una formulación de la noción de justicia, su posibilidad de realización, no solo excediendo u oponiéndose al derecho, sino también una justicia que puede tanto exigirlo como excluirlo; cierta extrañeza marcando el compás de la relación justicia-derecho. Por supuesto que, en Derrida (1997a), existe la advertencia del riesgo, un riesgo que vendría dado por cierta oscuridad, cierto sustancialismo de la palabra “fuerza” y, sobre todo, por la posibilidad de autorizar, de relativizar a una fuerza violenta, injusta, arbitraria, sin regla. Así, la precaución a tomar, viene dada por el carácter diferencial de la fuerza, de la diferencia como diferencia de fuerza, como fuerza diferida en una relación situada entre la fuerza y la forma, la fuerza y la significación, la fuerza y el *lógos* de la lengua. En Derrida (1997a) —vía los *Pensées* de Pascal— la justicia sin la fuerza es impotente, no se realiza en el sentido del derecho, y la fuerza sin la justicia es tiránica; escribe: “...hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo” (Derrida, 1997a, p. 27). Esto es algo a lo que volveremos. Retornemos al testimonio.

## Jouvé: el testimonio, lo sagrado

¿Cómo pensar el testimonio? ¿Cómo pensar lo que pone en juego un testigo, su palabra sobre los hechos? ¿Qué encierra la escucha de un testimonio, su interpretación, su juicio? ¿Qué lazo une al juez, al intérprete del testimonio y al testigo? En el año 1995, durante su visita a Buenos Aires, Jaques Derrida leyó, en el Teatro Nacional Cervantes, la conferencia “Hablar por el otro” (1995). Allí se interrogaba:

¿Y por qué la pregunta por el *testimonium* no es sino la del *testamentum*, de todos los testamentos, es decir del sobrevivir en el morir, del sobre-vivir antes y más allá de la oposición entre el vivir y el morir? (Derrida, 1995, p. 18)

Lo primero que es posible leer en el testimonio de Jouvé es el relato de una sujeción, o el relato de una subjetividad que ha reelaborado una sujeción pasada en un movimiento de reconstrucción de la experiencia, en el pasaje donde *se habla* o *se escribe* la escena traumática de la muerte de un compañero fusilado por los mismos integrantes del grupo político-revolucionario que él integraba. En Jouvé –su testimonio– puede detectarse una trama identitaria rota o una identidad (la del foquismo revolucionario, la de la lucha armada) que a la luz de los acontecimientos pasados muestra una serie de fisuras, ranuras donde entrever el equívoco o la errancia y relatar la pérdida, construirla. Su testimonio es el relato de la muerte de los otros, los fusilados y los que murieron por las condiciones extremas del campamento en el monte y la posterior huida de las fuerzas de Gendarmería.

Se lee en el testimonio:

Y bueno, también se hace un juicio contra él, el muchacho bancario (Bernardo Groswald). Ese juicio termina en un fusilamiento. Estuvimos todos cuando se lo fusiló. Realmente me pareció una cosa increíble. Yo creo que fue un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución. (Jouvé, 2007, p. 17)

También aparece, en el testimonio, la muerte de otro compañero debido a las condiciones de la guerrilla en el monte salteño y la huida frente al asedio de la gendarmería:

Entonces vuelvo y lo encuentro a Antonio moribundo [había sufrido una caída trepando la ladera de un monte mientras escapaban], y él me dijo “bueno, de todas maneras, o de acá salimos ganando o salimos con los pies para adelante, así que... no te hagas problema, de todas maneras vamos a ganar”. Le faltaban vértebras, por lo menos la quinta vértebra no estaba... Antonio agonizó durante cuatro horas y yo, como ya no tenía morfina, le metí una caja de supositorios de Dolex. Estaba todo fracturado... tenía fracturas desde la base del cráneo hasta... bueno, en todo el cuerpo. Estuvo cuatro horas con crisis convulsivas y estuvimos hablando hasta que murió. (Jouvé, 2007, p. 23)

Dejando siempre en primer plano la irreductibilidad de la singularidad idiomática, traduce Derrida (1995) del poema “*Aschenglorie*” de Paul Celan –que motiva toda la



conferencia mencionada al inicio de este apartado–: “Nadie testimonia por el testigo” (Derrida, 1995, p. 18). Todo testimonio, nos dice, además de ser un testamento, es también un enigma, porque todo testigo, porque cualquier testigo, es irremplazable; se pueden cotejar huellas y comprobar hechos, hay fechas y acontecimientos de una existencia, pero el testigo es una sobre-vida, que por ello mismo puede contar lo que nadie, lo que solo él puede. Sabemos, además –y esto es particularmente llamativo en el testimonio de Jouvé y en el posterior debate– que el testimonio nunca agota aquello de lo que habla; la fuerza de la lengua, la singularidad idiomática, recorta, traduce los hechos. Suplemento sobre suplemento y fuerza para introducir el recorte, autoridad de haber visto lo que nadie más vio y sobre-vivir para contarlo.

Jouvé es una especie de doble sobre-viviente, ha sobrevivido a las fuerzas de seguridad del Estado, a la violencia clandestina del Estado (que busca la anulación de todo testimonio mediante la muerte), pues Jouvé es capturado en el monte (entre huyendo y vagando) por la Gendarmería Nacional, luego torturado y posteriormente puesto preso. Y es también un sobreviviente a las peripecias del proyecto político-militar-guerrillero del que formaba parte, un testigo privilegiado de un capítulo excluyente, uno entre otros, de la derrota de la vía revolucionaria armada en Argentina; derrotada en estrategia de guerra y derrotada por sus propios límites e imposibilidades.

La sobre-vida, la posibilidad de la destrucción del testigo y del testimonio es, a su vez, condición de posibilidad “paradójica y aporética” del mismo testimonio: posibilidad e imposibilidad. Leemos: “Para ser confirmado como testimonio, no puede, no debe ser absolutamente confirmado, absolutamente seguro y cierto en el orden del conocimiento como tal” (Derrida, 1995, p. 20). Así, hay un halo sagrado que envuelve la condición testimonial, por eso mismo, en el marco de los mecanismos legales, un testigo jura, presta juramento. “No hay testimonio sin alguna implicación de juramento, *Schwur*, de fe jurada” (p. 19). Continúa Derrida:

Lo que distingue un acto de testimonio de la simple transmisión de conocimiento, de la simple transmisión de información, de la simple constancia o de la mera manifestación de la verdad teórica, es que alguien se comprometa a decir o a manifestar para otro, para uno o varios destinatarios, algo, una verdad, un sentido que se hizo o se hace presente de alguna manera al testigo, pero al testigo único e irremplazable (...) que no hay otra opción que creer o no creer, puesto que la verificación o la transformación en prueba pertenecen a un espacio extraño, heterogéneo al espacio y al momento propio del testimonio; tal es así que la experiencia del testimonio en cuanto tal supone el juramento, se sostiene en el espacio del juramento, del *sacramentum*, del mismo juramento que une al testigo y a sus destinatarios... (Derrida, 1995, p. 19)

Hay tres dimensiones anudadas, tres dimensiones que componen la escena del testigo, el teatro de su testimonio. Primero, sabemos, que no hay testigo para Jouvé, y el lazo de la lengua y el espacio sacro del juramento anudan su testimonio a los destinatarios, a los futuros intérpretes que escucharán. Segundo, Jouvé testimonia *contra* Masetti, contra la vía armada

como método revolucionario y testimonia, a la vez, *por, en lugar de*, los muertos, los fusilados, los arrasados por la experiencia guerrillera. Pero aquí también sabemos que, aun siendo un testimonio sobre la muerte, la imposibilidad aparece, pues, así como nadie puede morir en lugar de otro, nadie puede testimoniar en lugar de otro. En la sobre-vida hay la estructura paradójica que hace a la condición del testigo.

Una última dimensión compone la terceridad, esto es, testimoniar *para alguien, ante alguien*, el destinatario del testimonio, quien escucha, los intérpretes; los jueces devienen entonces testigos del testimonio, pueden testimoniar ante otros y ante su conciencia sobre lo narrado en el testimonio, sobre aquello de lo que oyen del testigo y así juzgar.

Esto último es, quizá, lo que hacen del Barco y Schmucler; pero hay una singularidad, juzgan y a la vez participan o participaron de aquello sobre lo cual hay testimonio, a saber, su apoyo inicial al proyecto político-militar del EGP. Es decir que devienen jueces y a la vez, paradójicamente, mediante la asunción de la responsabilidad, culpables y es quizás justamente eso, esa condición, junto a los límites de cualquier interpretación, lo que permite o hace posible un abordaje del problema enfocado en la diseminación de las relaciones del derecho, la justicia y la fuerza operando sobre lo que podríamos llamar *cada coyuntura histórica*, con especial énfasis en el *cada una*, en el *cada vez*. Veamos eso.

### **Del Barco/Schmucler: fuerza, derecho y justicia**

En el año 1989, en los Estados Unidos, Jaques Derrida lee la conferencia “Del derecho a la justicia” (1997a). Allí advierte a su auditorio que aquello que corrientemente se conoce como *la* deconstrucción no ha hecho otra cosa que insistir, de manera oblicua, en el problema de la justicia, y plantea esta hipótesis de trabajo: “...me dispongo a demostrar que no se puede hablar *directamente* de la justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir ‘esto es justo’ y mucho menos ‘yo soy justo’, sin que se traicione inmediatamente la justicia, cuando no el derecho” (Derrida, 1997a, p. 25). Es a partir de aquí que interesa abordar las posiciones de Oscar del Barco y Héctor Schmucler, la posibilidad de pensar de nuevo aquello que parece un principio cerrado, sin fisuras: el *no matarás*.

Escribe Schmucler, se pregunta: “¿Qué cuerdas, ahora, ha puesto a vibrar la carta de Oscar que resultan mortificantes?” (2007, p. 88). Podemos aquí ensayar, a los fines de este escrito, una respuesta a esa pregunta, y decir que lo que ha puesto a vibrar la posición de del Barco, o más bien lo que ha puesto a *temblar*, son las relaciones móviles, las fronteras que limitan tres órdenes vecinos: el derecho, la fuerza y la justicia. Esto es, el fundamento del derecho (determinando la vida y la muerte), la presencia innegable de la fuerza en tanto necesidad realizativa del derecho y, finalmente, la justicia como experiencia imposible, aporética, como un afuera de la norma, de la regla del derecho que permite mecánicamente, maquinicamente, decidir. ¿Decidir qué? Precisamente sobre *lo justo* apelando a una norma.

Dijimos en la presentación de este artículo que la asunción de la responsabilidad por los muertos del Ejército Guerrillero del Pueblo convertía a ambos intelectuales en –o los hacía devenir– jueces y culpables, una posición imposible, que permitía, por eso mismo, la experiencia de dar cuenta de sí mismos, de hacer aflorar las preguntas que todavía quedaban por hacer y, también, a la vez, permitir entrever lo indecible que aloja todo fundamento (el *no matarás*) y aquello que según una lógica paradójica, una cuasilógica, permanece sustrayéndose, lo derivado, lo secundario, de ese principio fundante. Avancemos.

En la escena del testimonio, en lo que hace a ambas interpretaciones, a ambos juicios, lo primero es la condena a la fuerza violenta de la razón revolucionaria que, en el particular caso del EGP, funda, en sus términos, el derecho a la muerte como derecho necesario en el pasaje o la posibilidad latente del pasaje, revolucionario, a la sociedad justa; el problema de fines y medios. Un problema estructurante del derecho se vuelve central, y esa centralidad es la forma en que la criteriología jurídica enfoca la violencia, como un problema inscrito siempre en el espacio de la distinción medios-fines. Derrida (1997a), vía Benjamin, sostiene que este enfoque equivale a no juzgar la violencia misma sino sólo su aplicación, a no interrogar las formas de autoridad y autorización vinculadas al derecho mismo. ¿Cuál es la fuerza que condeno y cuál es la fuerza que me permite condenar? Hay siempre en la condena (interpretación) una fuerza legítima –legitimada– que edifica su autoridad en la apelación a la fuerza (siempre en la frontera que liga su ausencia y su presencia) y aplica su derecho a juzgar y condenar.

En este sentido, hay una expresión idiomática del inglés que Derrida pone en primer plano, enfoca su singularidad, lo que la expresión apela: *to enforce the law* o su variación *enforceability of the law or of contract*, cuyas traducciones no alcanzan a expresar esta alusión directa a la fuerza, a la fuerza que se justifica, que se autoriza desde el interior del derecho. En los fusilamientos del Ejército Guerrillero del Pueblo, en el testimonio de los fusilamientos, lo que se expresa es –en los términos pascalianos que retoma Derrida– una forma de fuerza tiránica, es decir, lo fuerte sin lo justo, el polo más alejado de las posibles relaciones de la fuerza y la justicia, eso parece claro. Hay una fuerza que se autoriza, se legitima a penar con la muerte. La fuerza se auto-autoriza y conserva su derecho a decidir sobre la vida, pero también expone aquello de lo que está hecha, su fundamento. Esa decisión soberana, racional y loca a la vez, sobreactiva y padecida, autónoma y heterónoma.

En la responsabilidad asumida por del Barco y Schmucler, que desemboca en la condena de los fusilamientos, en su juicio, es de nuevo puesto en juego lo que en Derrida (1997a), mediante Pascal y Montaigne, es considerado como fundamento de la autoridad, es decir lo místico, el fundamento místico de la autoridad: nada es justo por sí mismo, las estructuras del derecho, la ley, como representando lo justo, vacilan con el tiempo y el peso de su autoridad viene dado por el crédito en ellas depositado, la creencia en esa autoridad, *se cree* y es ese su fundamento, su condición. La derrota o el triunfo de los proyectos políticos

que fundan el derecho, que fundan su derecho, se torna aquí un tópico a indagar y que retomaremos en un momento.

En nuestro caso, lo que ha vacilado en el tiempo para del Barco y para Schmucler, de aquellos sesentas a esos inicios del siglo XXI –con toda la historia sucedida– es, justamente, el crédito, la creencia en la autoridad revolucionaria, en la ley de la historia que la voluntad revolucionaria aceleraría en el camino a la sociedad justa. Por supuesto que la crítica a la primacía de lo militar por sobre lo político en las organizaciones revolucionarias no aparece en la reflexión y la intervención tanto de Del Barco como de Schmucler en los meses del debate que aquí tratamos de analizar. Esas posiciones ya venían siendo abordadas por ambos escritores, pero el texto/epistolario *no matarás*, en tanto formulación, en tanto interpretación del testimonio de Jouvé y, con ello, interpretación de una época, parece oficiar a la manera de un capítulo de cierre sobre la cuestión de la violencia y la política, siempre provisorio, claro está.

Entonces, continuando con el problema, decimos que, aunque haya habido razón revolucionaria, no hay fundamento racional ni ontológico en su autoridad, como no lo hay en ninguna autoridad; dicho rápidamente, el fundamento es místico, está en el crédito otorgado, en la creencia. En ese crédito se juega el apoyo inicial al proyecto del EGP y la posterior asunción de la responsabilidad (des crédito) por su accionar. Con respecto a esto, la carta de Schmucler<sup>4</sup> es muy clara, la creencia quizás como un *no saber*<sup>5</sup>. Escribe:

No sabíamos (y el no saberlo debe llamarnos al arrepentimiento) que trabajábamos para que todas las cosas (los hombres entre ellas) simplemente pasaran al servicio de otro poder. Hoy lo sabemos y podríamos pensar que hemos avanzado en la verdad. También que se acrecienta nuestra responsabilidad. (Schmucler, 2007, p. 82)

Y más adelante, en la carta, la memoria de Schmucler recrea la siguiente figura:

...está nuestra admiración por Cuba, nuestra convicción de que la Revolución era posible y que los partidos Comunistas prosoviéticos la frenaban con su reformismo. Está la casa de Oscar, donde se alojaba Ciro Bustos y una despedida en el aeropuerto (Ciro viajaba a Salta porque era inminente el comienzo de las acciones) donde tuve la sensación de que el avión que se perdía entre las nubes era portador de la Historia. (Schmucler, 2007, p. 83)

La autoridad que revestía la razón revolucionaria –la vía armada– fundaba el derecho a decidir sobre la vida y la muerte, tanto del adversario como del soldado enrolado en sus filas. Y ese derecho –de nuevo con Derrida– no debiera ser pensado en términos de la moral cínica que encuentra como determinante último “la razón del más fuerte” (Derrida, 1997a, p. 29), sino más bien en términos de un suplemento de ficción que implica siempre una

<sup>4</sup> El conjunto de estas indagaciones se encuentra compilado en el libro “La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos de Héctor Schmucler (1979-2015)”; editado por Vanina Papalini (2019) con prólogo de Hugo Vezzetti.

<sup>5</sup> Respecto a la creencia como un acto que no corresponde a los ámbitos racionales u ontológicos, Derrida (1997a) deja en claro que todavía resta pensar aquello que quiere decir “creer”.

fuerza realizativa. Una fuerza que en el desierto de la interpretación deviene potencia interpretativa, un llamado a la creencia que mantiene una compleja tensión entre el derecho y las formas de la fuerza, el poder o la violencia, una relación íntima e interna. Un derecho que suspende el derecho, una *epokhé* del derecho para fundar otro derecho; una instancia de no-derecho, pero, dirá Derrida, a la vez, toda la historia del derecho. Una violencia que funda el derecho para conservarlo; destrucción y conservación del derecho, dos polos que no permanecen incontaminados; una fuerza que advierte, que expresa, más bien, la ineludible disociación entre lo cognitivo y lo realizativo. De nuevo lo “místico” como condición ineludible del logos y del lenguaje en el derecho. Escribe Derrida:

El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. (...) Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. He ahí el sentido en que yo me atrevería a interpretar, (...) lo que Montaigne y Pascal llaman el *fundamento místico de la autoridad*. (Derrida, 1997a, p. 33)

Otra forma de la autoridad es puesta en juego por ambos intelectuales en la responsabilidad asumida. Hay evidentemente una apelación a *lo justo* –una fuerte apelación a lo justo–, a la necesidad de interpelar, nuevamente, a las ideas sobre la justicia de una época en esta introducción del principio *no matarás* como eje rector de una lectura ética de la violencia política de las décadas del sesenta y del setenta; una justicia para los muertos (una justicia imposible, pues el muerto ya no tiene acceso a ella, una justicia, sí, para el presente, para abordar la discordia del presente, el *pólemos*, lo injusto; una justicia que es siempre materia del porvenir) y un marco para cualquier proyecto político. Dijimos ya, entonces, que este *no matarás*, *nuestro no matarás*, admite ser leído, colocado en el archivo, en la serie del lento armisticio de la política de los años posdictatoriales. Hay la necesidad de fundar una lectura, instituir su momento fundante y, por lo tanto, una fuerza que se autoriza, que se auto-autoriza, una fuerza realizativa e interpretativa que en el principio *no matarás* intenta refundar y conservar un derecho inquebrantable para la política democrática. Eso que podríamos llamar, intentando dejar de lado sus resonancias, el derecho a la vida, a la vida –y a la muerte– en el sistema democrático; proteger y sacralizar aquello que, cito a Del Barco, “podríamos llamar ‘absolutamente otro’” (2007, p. 31); la vida y la muerte, como sugerimos al inicio, en la institución democrática, en el Estado de derecho.

Aunque del Barco nombre el *no matarás* en tanto fundamento de cualquier sociedad humana, es difícil no remitirlo al problema de la violencia en un marco jurídico, que es el marco del Estado, la máquina de la violencia legítima, cuya fuerza siempre acecha, pero también es la forma que adopta un aparato de justicia en cualquier devenir histórico, por caso, los fusilados del Ejército Guerrillero del Pueblo son juzgados a través del aparato de justicia revolucionario. Continuemos ese camino, que también nos redirige al problema del estatuto de la crítica.

En la otra conferencia que compone *Fuerza de ley...* (1997a) y que lleva el título “Nombre de pila de Benjamin”, Derrida trabaja sobre el clásico ensayo del escritor alemán Walter Benjamin: “Para una crítica de la violencia” ([1921] 2009). Derrida trae a primer plano, en el complejo cuadro que compone Benjamin, que la posibilidad de una crítica de la violencia, en tanto evaluación, en tanto examen que se da los medios para juzgar (no solo como evaluación negativa o condena), sólo es posible en las esferas del derecho y la justicia. En esa intersección, la del orden simbólico del derecho, de la política, de la moral, de las formas que reviste la autoridad en el momento en que se auto-autoriza. En ese acontecimiento, en ese pasaje al acto que recuerda el silencio empotrado en la lengua, en las formas del conocimiento. No hay, entonces, violencia natural, la naturaleza de la violencia no está en lo natural, pues ninguna violencia natural da lugar a un juicio, a su evaluación ante algún aparato de justicia. En el Estado de derecho, el monopolio de la fuerza prohíbe la violencia individual, la condena no en tanto que pone en riesgo la vida social, la convivencia comunitaria o alguna ley específica, sino más bien porque lo que amenaza es el orden jurídico mismo.

Escribe Derrida, leyendo a Benjamin: “Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines legales (*Rechtsw Zwecke*), sino el derecho mismo” (Derrida, 1997a, p. 86). Tautología: el interés del derecho es el derecho mismo, su conservación. La condena de la violencia individual no es solamente una condena, es la advertencia de que esa violencia individual pone en duda la violencia legítima del Estado, la paz del Estado que es vigilada por la presencia absoluta de la violencia legítima, su ausencia como inminencia de su presencia. Recordemos el título, en su idioma de origen, del ensayo de Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. Recordemos también, de nuevo, aquello que señala Derrida, esto es, la ambivalencia constitutiva de la palabra *Gewalt*, que nombra la violencia, pero también, a la vez, la fuerza legítima, el poder legal, la violencia autorizada.

Hay aquí un nudo: el testimonio de Jouvé (2004) sitúa en un nuevo marco interpretativo las muertes que narra, incluso su misma figura, y la del Ejército Guerrillero del Pueblo, y la figura de la vía revolucionaria armada, y este marco es el del Estado de derecho posdictatorial (incluso se podría indagar sobre la salida a la crisis del 2001, donde tambaleó no solo el Estado, sino todo el sistema político, pero es un tema que requeriría un desarrollo más detallado). Es el inicio del siglo XXI, la revolución ya no es una promesa, sólo queda la estética de la revolución que se conserva, la revolución que triunfó (la cubana, la que fundó un Estado, una autoridad, un sistema de relaciones de derecho). Entonces la figura de Jouvé, como sobreviviente, es la figura también del que desafió la ley, la violencia que narra es la que pone al descubierto el vínculo intrínseco de esta con el orden jurídico, ya que aquella lo constituye. Por un lado, la violencia revolucionaria que edifica el derecho a discutir el orden del derecho –se auto-autoriza, como ya insistimos–; y, por el otro, la violencia del Estado, que establece su derecho a decretar que es violento todo aquello que no reconoce su fuerza,

su monopolio, su posible violencia, definiendo, así, el amplio espectro del fuera-de-ley, su espectralidad.

Entonces, las formas de la violencia en el límite que define las ramificaciones de la historia: la historia del derecho<sup>6</sup>. Derrida afirma que son estas situaciones las únicas que nos abren el camino para pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia: “La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho” (1997a, p. 86). Sostiene también que la violencia que más teme el Estado es aquella que se autoriza a aplicar el derecho en su mayor fuerza, es decir, la violencia fundadora del derecho, una violencia que puede legitimar y transformar las relaciones de derecho; la que puede presentarse, escribe Derrida, “como teniendo un derecho al derecho” (1997a, p. 90). Así, el problema de la crítica es reformulado:

Solo esta violencia reclama y hace posible una “crítica de la violencia” que determina ésta como otra cosa que el ejercicio natural de la fuerza. Para que sea posible una crítica, es decir una evaluación interpretativa y significativa de la violencia, se debe reconocer en primer término el sentido de una violencia que no es un accidente que sobreviene desde el exterior al derecho (Derrida, 1997a, p. 90)

En el nacimiento del siglo XXI, la evaluación de los hechos narrados por Jouvé, son redirigidos a la evaluación de una violencia individual, la que condena el Estado, porque el proyecto revolucionario –y específicamente el que proyectó una posibilidad en la lucha armada (rural o urbana)– es derrotado (en este episodio iniciático y mítico del EGP y luego en el llamado “Proceso de Reorganización Nacional”), y el efecto de la derrota es, entre muchos otros, que su recurso a la violencia no puede encontrar justificación porque no logró fundar la nuevas relaciones de derecho que pretendía y legitimar, así, retrospectivamente, retroactivamente, aquella violencia. Queda trunca la posible tradición que luego leerá/construirá los hechos, brindando voz y/o silencio a los aparatos hermenéuticos con fuerza para direccionar y/o imponer, ciertas narrativas/testimonios de la historia. La autoridad revolucionaria que en la suspensión del derecho juzga necesaria la violencia en el pasaje al otro-estado-de-derecho, y que por esto mismo no tendría que dar cuenta sobre aquello ante nadie, ya no se puede presentar como teniendo derecho a ese derecho, queda desfasada de la *posición del derecho* (Derrida, 1997a) y, como efecto de esto, tiene que dar cuenta, *dar cuenta ante*. Escena de juicio que juzga el criterio que permite juzgar.

Sin embargo, es precisamente en el porvenir donde se construye la inteligibilidad del accionar de los proyectos revolucionarios que han triunfado, en el sentido de que *han reunido la fuerza* para construir otro sistema de relaciones de derecho. El efecto de la derrota (o

<sup>6</sup> Aquí también cabe insistir nuevamente acerca del problema ya referido frente al posible sustancialismo e irracionalismo que elude o esconde la cuestión de la diferencia de la fuerza como hecho constitutivo de la idea, del concepto, y de la capacidad de operar –la capacidad operativa de la fuerza– en los procesos de intercambio, es decir, de la mayor fuerza y la mayor debilidad. Es en esa diferencia, justamente, que se vincula la fuerza y lo justo de una posible justicia. En ese límite también opera la relación de la fuerza y, lo que ya nombramos como *sin regla*, es decir, la fuerza clandestina.

podríamos decir el "efecto derrota"), es la incapacidad de instituir el suplemento ficcional que sustituya, representando, a esa violencia. Derrida dirá que es en el movimiento que reemplaza a aquella violencia –representatividad diferencial– que se produce el olvido de esta, en tanto violencia originaria. Escribe:

Esta legibilidad será, pues, tan poco neutra como no-violenta. Una revolución “lograda”, la fundación de un Estado “lograda” (un poco en el sentido en que se habla de un “*felicitous*” “*performativa speech act*”) producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad, a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir el discurso de su autolegitimación (Derrida, 1997a, p. 94)

Entonces, no hay autolegitimación posible, no hay horizonte de inteligibilidad y la violencia ejercida en el campamento del Ejército Guerrillero del Pueblo es arrojada a dar cuenta de y sobre los hechos, a dar testimonio de lo ocurrido. Y aunque Juvé no testimonia ante un aparato formal de justicia, inevitablemente *da cuenta ante* (dicho rápidamente, ante su generación: la que discutió la lucha armada, la que vislumbró la revolución, más allá que el debate se expandió por su relevancia a los *HIJOS*, que existían desde 1995 como agrupación y a las *Madres* y *Abuelas*, por nombrar metonímicamente las referencias generacionales de una sociedad que trabajaba por las políticas de Memoria, Verdad y Justicia). Y en ese dar cuenta, el fantasma de la revolución derrotada vuelve patentes, pone en primer plano, las relaciones, antiguas y presentes, del derecho y la fuerza, la justicia y la fuerza y la razón del más fuerte. Restituye y sustrae a la vez, se apropia y expropia de aquello que infinitamente se difiere, distinguiéndose y postergándose, esto es, la justicia en tanto *pólemos*. Como infinitud e incalculabilidad.

Derrida señala, recurriendo al Heráclito de Heidegger, la ambivalencia constitutiva de la palabra *díke* (origen griego de la palabra justicia); ambivalencia que nombra tanto la justicia –el derecho, el proceso, la pena o el castigo– como el *Eris*, es decir el conflicto, la discordia, la polémica, la *adikía*, la injusticia.

El problema esconde otra veta que nos direcciona nuevamente a aquel presente del debate –año 2004– y es la cuestión de algo que podríamos llamar el problema de una economía de la violencia necesaria, de la distribución de la violencia en el proceso de pacificación de la política y del Estado en la sociedad argentina posdictadura, la democracia de la posdictadura. Repasando algunos elementos: el acontecimiento de la condena a la planificación de la muerte en el terrorismo de Estado ya era un hecho, condena jurídica y condena social en el juicio a las Juntas (diciembre de 1985), en el consenso del “Nunca más” como condena al derecho que el Partido Militar Argentino se auto-autorizó, es decir, suspender el Estado de derecho y desplegar la violencia clandestina, un estado de no-derecho donde se impone una fuerza sin regla, la violencia y el terror, la fuerza de los campos de



concentración<sup>7</sup>. Pero el camino de lo que podríamos llamar la pacificación democrática era y es un camino largo, infinitamente perfectible como lo es la democracia misma, una paz que nunca termina de llegar o que pende siempre de un hilo.

La democracia siempre está por venir, no es un hecho acabado o presente, nos dice Derrida (1997a). Siempre hay la regeneración o el engendramiento permanente de la democracia. La mirada al año 1985, al Juicio a las Juntas, en una narración estabilizadora, presenta una ceremonia solemne que sella una pacificación sin fisuras. No obstante, lo que moviliza el debate sobre *no matar*, como otro acontecimiento de la democracia posdictatorial, vuelve a poner la cuestión de la violencia en el centro que, ya dijimos, es siempre la cuestión de la política (relación de fuerzas) y del derecho (las formas de la autoridad).

En el inicio del siglo XXI, en los años del debate (2004), parece necesario, por un lado, continuar con la consolidación del monopolio de la fuerza en el Estado (dicho rápidamente, el problema de la policía, problema central en las conferencias de *Fuerza de ley...*) y, por otro, limitar la violencia, en la práctica de la *polis*, a la cuestión de la sangre –lo que sería, quizás centralmente, el problema del *no matarás*–. Si la violencia está en la constitución misma del Estado, el límite ético-político que busca restituir el Estado posdictatorial es el límite de la sangre, su derramamiento, la sangre que lleva a la muerte.

En este enclave de sentido es que el *no matarás* excede el problema de la violencia política en los sesenta y sesenta, y específicamente el accionar armado de las organizaciones. El resorte del debate es ese, pero el campo de efectos que produce lo supera. Del Barco, en su posición, en su juicio, se ajusta al mandato judaico, al mandato judeo-cristiano, y funda una frontera, o por lo menos pareciera que cierra el trazado de aquella frontera que muchos años antes había empezado a trazarse; un límite, una valla para la fuerza violenta en democracia, la fuerza que derrama la sangre del ser vivo. Para decirlo más específicamente, al interior de la disputa política, el límite que no debe franquearse más es el límite de la sangre derramada del adversario.

En este punto nos interpela la distinción que Derrida (1997a) retoma de Benjamin (2009), es decir, la distinción entre dos formas o polos de la violencia en la historia, dos formas de leer la violencia como núcleos de una posible filosofía de la historia y de la historia del derecho. Por un lado, encontramos la violencia mítica o griega, una forma de violencia que instituye y conserva el derecho. Una violencia que no es enteramente destructiva pues respeta algunas formas de vida y otras no, y sobre esas formas de vida hace caer su fuerza. Realiza, en la violencia, la diferencia de fuerzas. Hay vidas que la violencia mítica decide sacrificar, se trata de una violencia que distribuye recompensas y castigos. Y, por el otro lado,

<sup>7</sup> Es importante aquí tener presente que el mayor despliegue represivo de la Dictadura (1976-1983), en cuanto a la implementación de las técnicas de exterminio (secuestro, tortura y desaparición forzada, robo de bebés), se da luego de la derrota militar de las organizaciones revolucionarias armadas. Con esto queremos decir que la fuerza de esa violencia clandestina recae mayoritariamente sobre la población civil (sindicalistas, cuadros intermedios, estudiantes, etc.). Es aquí clave, de nuevo, la cuestión de la diferencia de fuerza, la fuerza como un diferencial de las posibles relaciones de fuerza.

encontramos la violencia divina o judía –lectura en la que se inscribe Benjamin (2009)–, que es la violencia de Dios (infinitamente presente en la Torá), y que es la violencia que destruye el derecho, la que no está inscripta en la estructura medio-fin, la expresión de la cólera de Dios que “...en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila *sin efusión de sangre*. En la sangre está toda la diferencia” (Derrida, 1997a, p. 128). Entonces, aquí de nuevo la cuestión de la sangre, la muerte que la rodea; la violencia divina que “...se ejerce sobre toda vida pero en provecho o favor del ser vivo” (Derrida, 1997a, p. 128). Una, la mitológica, exige el sacrificio, la otra, la divina, lo asume, lo acepta, puede acometer contra los bienes y el derecho, pero nunca acomete contra el ser vivo, sacraliza la vida del ser vivo. He aquí la raigambre del *no matarás* en tanto mandato. He aquí también su imposibilidad. Su condición de posibilidad es a la vez su imposibilidad. A este respecto plantea Derrida:

El no matarás sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del ser vivo, más allá del derecho, más allá del juicio. Pues a ese imperativo no sigue ningún juicio. No proporciona ningún criterio para juzgar. (Derrida, 1997a, p. 128)

De este modo, el *no matarás* se juega en el futuro, esa es su gramática, porque asume la violencia, pero no deja el campo libre al crimen humano, a cualquier crimen humano. El *no matarás* que del Barco redirige para abordar la historia política argentina y la edificación del derecho y la política en la posdictadura puede pensarse en ese cuadrante; asume la violencia constitutiva de la historia (y del derecho, diremos) pero antepone el mandato universal para salvaguardar al ser vivo (al humano, una especificación que retomaremos en breve) sin distinción. Y en ese “sin distinción” se abre la polémica, su extenso e interminable derrotero de fuerzas interpretativas en pugna. La condena pública (toda condena lo es) de los fusilamientos se ajusta a derecho, aplica una regla al caso de los fusilamientos del EGP; el derecho obtiene su ganancia, aplica un cálculo, subsume correctamente un caso, y opera en el sentido de lo que discutimos como la necesidad de la edificación de una nueva economía de la violencia para el Estado posdictatorial, la larga marcha de la pacificación política.

En este sentido, diremos con Derrida –aunque parezca obvio–, es justo que haya derecho, la justicia como derecho, la oportunidad política de la transformación del derecho. Pero también diremos, el derecho no es la justicia porque la justicia es lo incalculable, la *experiencia aporética* (Derrida, 1997a), la experiencia de un no-camino, “...momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla” (Derrida, 1997a, p. 128). La justicia se dirige siempre a la singularidad que escapa a la regla, a la singularidad del otro, “...a pesar o precisamente a causa de su pretensión de universalidad” (Derrida, 1997a, p. 39).

Quizás por efecto de la condición inherente a sus posiciones, es decir, la condición de jueces y culpables, derecho y justicia son dos polos que se contaminan en las intervenciones de del Barco y Schmucler. En lo que hace a la cuestión del derecho por todo

lo referido en los párrafos anteriores, y en lo que hace a la cuestión de la justicia, por el cuestionamiento que se auto-autorizan a realizar sobre el aparato conceptual, ético y teórico en torno, justamente, al problema de la justicia, el derecho y la fuerza en el interior de los hechos que evalúa este singular debate, en los hechos narrados por Jouvé, en la singularidad de las transformaciones de la historia política argentina. En la justicia que funda el *no matarás* hay una justicia como derecho; inferimos: *lo justo* como derecho a la vida. Y aquí aparecen una constelación de problemas en términos de lo que, en la presentación, llamamos lo indecible, el sin fondo del principio *no matarás* en el vínculo que la deconstrucción formula entre el derecho y la justicia y que, indefectiblemente, afecta a la noción misma de deconstrucción.

Hay en la edificación del *no matarás*, un golpe de fuerza, una fuerza interpretativa que construye su necesidad y, además, algo no menor, pone en juego la autoridad (el crédito) de ambos intelectuales; ambos, además, con las marcas, en su propia historia, en su intimidad, de la violencia represiva del Estado terrorista. Hay allí una audacia, quizás muy similar a la que Derrida le atribuye a Benjamin, y que describe de este modo:

...lo que me permitirán ustedes llamar audacia o valentía de un pensamiento que sabe que no hay ajustamiento ni justicia ni responsabilidad a no ser exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y de la buena conciencia. (Derrida, 1997a, p. 126)

El cisma que provocó la posición de ambos pensadores admite ser leído en esos términos.

Finalmente, hay otra cuestión que interesaría señalar, quizás en un terreno más amplio que el que venimos trabajando, y que es la cuestión de otra imposibilidad que guarda el principio *no matarás*, diferente a la que el mismo del Barco se encarga de señalar en su carta de esta manera:

Sé, por otra parte, que el principio de no matar, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte, Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. (Del Barco, 2007, p. 33)

Hablamos, en un inicio, del *no matarás* como artificio necesario, inscripto en las formas de la violencia divina (judaica) que sacraliza la vida del ser humano, hablamos del *no matarás* como suplemento de ficción legítima, que funda la verdad de su justicia, una justicia como derecho, *lo justo* como derecho a la vida y aquí, en lo que nombra la palabra vida, lo que incluye y excluye esa taxonomía podemos vislumbrar el nudo problemático. La imposibilidad del *no matarás* viene dada no solo por una mirada a la Historia antropológicamente centrada, una historia de guerras, masacres, violaciones y colonialismo, sino también porque aquello que *el no matarás* nombra como *vida* supone un conjunto de sujetos de derecho reconocidos como tales. Y así, en esa inclusión, hay la exclusión de lo que posibilita la cultura

antropocentrada, es decir aquello que recibe el tratamiento de animal: el viviente que no es el sujeto-humano, el viviente que no es sujeto de la ley y del derecho, el viviente cuya vida es pasible de sacrificio, una serie indefinida en la que ingresan tanto lo animal, como lo vegetal, lo mineral, y también especies intermedias. Escribe Derrida:

Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal (...), hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto. (Derrida, 1997a, p. 44)

Aquello que retorna como imposibilidad y posibilidad del *no matarás* es la vida que no ingresa a la taxonomía del derecho y cuyo sacrificio, como es el caso del sacrificio carnívoro o la experimentación biológica (actividades reguladas e hiperindustrializadas), se constituye en pilar de la cultura moderna, estructurando la intersubjetividad y las nociones vinculares de sujeto intencional y de derecho.

Esta perspectiva que coloca la muerte como política de la vida (de la cual se puede explorar mucho más de lo que acá se desarrolla) nos permite poner en suspensión (de nuevo la *epboké* derrideana) el *no matarás* en tanto axioma, en tanto imperativo universal, en tanto regla general, para entrever aquello que en su afirmación queda silenciado y que, en este caso, aparece sustentándolo: el viviente que no está sujeto al derecho a la vida, sobre el que se pueden ejercer las más variadas violencias y claro está, la muerte. En este punto también se juegan las relaciones entre derecho y justicia.

Es posible leer en estos términos el *no matarás* porque el derecho a la vida, en él implícito, en tanto derecho, es deconstruible, porque el derecho lo es y lo es en tanto no es la justicia. El derecho es deconstruible porque está edificado sobre textualidades que son, a la misma vez, interpretables y modificables; de allí su transformación y, escribe Derrida, "...la oportunidad política de todo progreso histórico" (1997a, p. 35). Y lo es también porque no está fundado, no hay un fundamento último que lo explique sino más bien la interconexión infinita de suplementos ficcionales. El derecho es calculable, es la regla que subsume cada caso singular en un momento históricamente determinado. Es en estos términos que podemos, que nos damos la posibilidad de leer el *no matarás* como la regla practicable (legal y legítima) e impracticable, pues toda vida solo sucede muriendo y matando.

Ahora bien, el momento de suspensión del crédito de un axioma (que posibilita la deconstrucción y es su momento estructural) pareciera no dejar lugar a la pregunta por la justicia, no haber posibilidad para la justicia, pero es aquí donde esa pregunta encuentra su posibilidad; en la suspensión de la regla, suspensión angustiante, que abre el intervalo cuyo impulso es la posibilidad de la exigencia de un incremento de justicia, de un suplemento de justicia nuevo. Pues la justicia, en la deconstrucción, es lo que al fin escapa, es infinita e incalculable, heterogénea, huye de la regla, y no está al servicio de una fuerza o poder externo

a ella, es el exceso y la inadecuación. La justicia, nos dice Derrida (1997a), es indeconstruible y es por ello que posibilita la deconstrucción. La justicia exige la experiencia de la *aporía* como aquello de lo que no se puede tener experiencia: “...experiencias tan improbables como necesarias de la justicia” (Derrida, 1997a, p. 39). La suspensión que hace indecidible la decisión entre lo justo y lo injusto, es decir, una decisión que nunca puede asegurarse en una regla preestablecida.

En esta dirección, el *no matarás* –legal y legítimo– aparece refundando el derecho a la vida y representa, aquí, un dispositivo estabilizante que impacta directo en la discusión política que pretende dar, es decir que no hay justificación alguna para autorizarse al derecho a la violencia que quita la vida/ da (la)muerte, menos aún justificación política. Sin embargo, a su vez, el efecto de justicia que genera –en la condena que escribe– es el de la conformidad a una regla, la de un cálculo que confirma esa conformidad. La condena, en tanto sentencia, por los fusilados del Ejército Guerrillero del Pueblo es *justa*, en términos de que representa un ejercicio de la justicia como derecho, en términos de que sigue una prescripción, es legal y es legítima, dialoga con su contexto de producción, el Estado de derecho y la democracia. Pero al instaurar la universalidad universalizable del mandato *no matarás*, corre el peligro de que su justicia consista o se convierta en solamente una conformidad que conserva la regla, cuya consecuencia inmediata es sustraer esto que señala Derrida: “Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente” (1997a, p. 53).

## Conclusión

Tanto la decisión como la indecibilidad por lo justo, para que lo justo sea fuerte y lo fuerte sea justo, están presentes en el mandato universal que del Barco reescribió para el debate político argentino en aquel inicio del siglo XXI. Quizás en esa condición está toda su potencia para abordar el problema de la asociación y también, fundamentalmente, la disociación del derecho y la justicia, el lugar de la fuerza como amalgama de esas relaciones. Y la relación de fuerzas de vencedores y vencidos, para contar la tragedia de la historia de la dictadura. Para archivar y anachivar, mostrar y ocultar, eliminar y reemplazar. Acá hemos, quizá, ensayado algunas preguntas: ¿qué formas de vida son incluidas por el derecho y cuáles excluidas en las taxonomías que se desprenderían del debate *No matarás*? ¿Qué relaciones/configuraciones entre el derecho, la justicia, la razón y la fuerza entran en juego en este “fundamento místico”, tanto en el momento de los hechos como en su reescritura/revisión posterior?, ¿qué vínculos con la historia política, religiosa y cultural de la Argentina posdictadura, con las necesidades y límites de una democracia siempre frágil, podremos encontrar allí?

Finalmente podemos ver en el *No matarás*, en este *no matarás*, *nuestro no matarás*, el *no matarás* del debate político-intelectual argentino, la potencia para seguir pensando la

democracia por venir, la democracia del porvenir, la pregunta política por las cuestiones de la autoridad (quizás deberíamos escribir *las cosas* de la autoridad) y las taxonomías de lo vivo junto a un renovado pensamiento de las fuerzas de vida, nunca ajeno a la técnica. La pregunta por una fuerza que realice la justicia de una democracia donde lo fuerte y lo justo caminen a la par con mayor frecuencia. Un proyecto que quizás solo es posible abordando la singularidad del otro, y no sólo pensándola sino más bien intentando alojar esa singularidad, hospedar la extrañeza y ser hospitalario con ese otro que la fuerza de un poder que perpetúa las injusticias y las violencias (y que puede presentarse como democrático) excluye y sistemáticamente intenta destruir, matando o dejando morir. Ese otro tiene nombre y firma, guarda una memoria del porvenir, es el testigo cuyo testimonio permite discernir y, tal vez, asignar responsabilidades, aunque sabemos que en esa asignación no haya garantías, pues en el orden del acontecimiento y de la responsabilidad como desmesura, no las hay.

### Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Del Barco, O. (2007). “Carta enviada a La Intemperie (diciembre 2004)”. En: *No matar. Sobre la responsabilidad. Polémica de la revista La Intemperie*. Córdoba: Ediciones La Intemperie - Ediciones del Cílope - Editorial Universidad Nacional de Córdoba (pp. 31-35)
- Derrida, J. (1995). “Hablar por otro”. *Diario de poesía* n.º 39. Dossier Celán (pp. 18-20).
- \_\_\_\_\_ (1997a). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. España: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1997b). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. España: Trotta.
- Grüner, E. (1997). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Jouvé, H. (2007). “La guerrilla del Che en Salta, 40 años después (octubre-noviembre 2004)”. En: *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones La Intemperie - Ediciones del Cílope - Editorial Universidad Nacional de Córdoba (pp. 11-29).
- Levstein, A. y Dahbar, V. (2017). “Parergon y Marcos: dos máquinas de lectura”. En Martínez, F. et al. (Eds.) (2017). *Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015-2016)*. Córdoba: FCC. En línea en: <http://hdl.handle.net/11086/5595>
- Schmucler, H. (2007). “Carta enviada a La Intemperie (mayo 2005)”. En: *No matar. Sobre la responsabilidad. Polémica de la revista La Intemperie*. Córdoba: Ediciones La Intemperie - Ediciones del Cílope - Editorial Universidad Nacional de Córdoba (pp. 77-86).

### Otras fuentes consultadas

Espacio Memoria (20 de marzo de 2015). Discurso completo de Néstor Kirchner en la ex ESMA / 24 de marzo de 2004 [YouTube]. En línea en: [https://www.youtube.com/watch?v=lQORpg3Yb6A&ab\\_channel=espaciomemoria](https://www.youtube.com/watch?v=lQORpg3Yb6A&ab_channel=espaciomemoria)