

**Apuntes a 40 años de la democracia en Argentina: de cómo seguir  
nombrándola, pensándola y deseándola.**

***Notes on 40 years of democracy in Argentina: how to continue naming,  
thinking and desiring it***

Ana Levstein

Facultad de filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

ORCID: 0009-0006-0185-8246

[analevstein@gmail.com](mailto:analevstein@gmail.com)

Tadeo Otaola

Facultad de Ciencias de la Comunicación

Universidad Nacional de Córdoba

ORCID: /0009-0002-0841-0656

[tadeo.otaola@gmail.com](mailto:tadeo.otaola@gmail.com)

**Resumen**

El contexto geopolítico de las denominadas "democracias" más que nunca desnuda su fragilidad y lo que aquí llamamos, con Derrida, la ley inexorable del suicidio-autoinmune que las atraviesa como "cracia", fuerza, autoridad auto-autorizada del "demos" (prefijo muy indeterminado, como enseguida desarrollaremos). Esto coloca a la democracia en un vacío semántico en lo que respecta a su presente, por lo que está siempre "por venir".

En esta reflexión, consideramos a la "democracia" como un don en el sentido derrideano. Es decir, se refiere necesariamente a la economía, al círculo de la obligación, el intercambio y la deuda (como el derecho), pero en el doble vínculo de ser interrumpida por una decisión aneconómica, de la cual es heterogénea, extraña (la justicia), pero inseparable. La democracia como tal, es entonces una aporía. Una experiencia de lo imposible.

Abordamos, además, un punto considerado bisagra a los 20 de años de la democracia: el debate conocido como "No matarás" en el año 2004 en la revista cordobesa *La Intemperie*, dirigida por Sergio Schmucler, con la idea de rastrear sus huellas y efectos de acontecibilidad 20 años después, en cuanto a lo incontestable de la pregunta por lo justo.

**Palabras claves:** Democracia; Soberanía; Derecho; Justicia; Responsabilidad

### **Abstract**

The geopolitical context of the so-called "democracies", more than ever, reveals their fragility and what we call here, with Derrida, the inexorable law of autoimmune suicide that runs through them as "cracy", force, self-authorized authority of the "demos". This places democracy in a semantic vacuum with regard to its present, so it is always "to come".

In this reflection, we consider "democracy" as a gift in the Derridean sense. That is, it necessarily refers to the economy, to the circle of obligation, exchange and debt (like law), but in the double bind of being interrupted by an aneconomic decision, of which it is heterogeneous, strange (justice), but inseparable. Democracy as such is then an aporia. An experience of the impossible.

We also address a point considered a pivotal point, 20 years after democracy: the debate known as "You will not kill", in 2004, in the Córdoba magazine *La Intemperie*, directed by Sergio Schmucler, with the idea of tracing its effects of eventability 20 years later, regarding the unanswerability of the question of what is fair.

**Keywords:** Democracy; Sovereignty; Right; Justice; Responsibility

*A la memoria de Sonia Torres*

### **1- Introducción**

A 40 años de la democracia, hubiéramos querido que la escena de escritura de este ensayo fuera otra. Tanto en Argentina, como en el mundo. No es sencillo escribir sin distancia crítica, en un presente apabullante, desbordados en el interregno de una elección que quedará inscripta como una bisagra en la historia del Estado de Derecho argentino. Y en una mundialización de horrores, con epicentro en Medio Oriente, que amenaza los

imaginarios y los consensos de "democracia", "pacto democrático", de "pueblo" y de "humanidad" con los que, aún en la denegación de realidades, creíamos poder contar hasta ahora.

El contexto geopolítico de las denominadas "democracias", más que nunca desnuda su fragilidad y lo que aquí llamamos, con Derrida, la ley inexorable del *suicidio-autoinmune* que las atraviesa como "cracia", fuerza, autoridad auto-autorizada del "demos" (prefijo muy indeterminado, como enseguida desarrollaremos). Esto coloca a la democracia en un vacío semántico en lo que respecta a su presente, por lo que está siempre "por venir".

En esta reflexión, consideramos a la "democracia" como un *don*, en el sentido derrideano. Es decir, se refiere necesariamente a la economía, al círculo de la obligación, el intercambio y la deuda (como el derecho), pero en el doble vínculo de ser interrumpida por una decisión aneconómica, de la cual es heterogénea, extraña (la justicia), pero inseparable. La democracia como tal, es entonces una *aporía*. Una experiencia de lo imposible.

Así, considerando la democracia como don, lo *dado* del don nunca está presente ni es presentable o percible como tal, es no fenoménico, no guardable. Además, ocurre al interior de una economía donde la muerte no sobreviene del exterior hacia una vida pura, como tampoco la enfermedad hacia una salud pura, o la condena hacia una salvación pura. Todo sucede en una *economía de la muerte*, donde el doble genitivo involucra a la muerte como agente y paciente a la vez. Es decir, estamos inmersxs en una economía de la crueldad sin contrario, sin antónimo, sin fin. En una mnemotécnica del dolor, donde como ya lo anticipara Nietzsche, solo hay una creencia, crédito, acto de fe, en una seudoequivalencia que intenta igualar lo desigual, como en el lenguaje, la moneda, el derecho y la cultura. La seudoequivalencia, vuelta convención, moneda circulante es obedecida hipnóticamente, como las leyes: no porque sean justas, sino porque son precisamente leyes. Salvo que un don, como la justicia o el perdón, o la hospitalidad infinitas e incalculables -porque se rinden a la experiencia imposible, aporética, que proviene de la disimetría, de la alteridad incondicional e irreductible del otrx- interrumpen el círculo económico.

Así tenemos, entonces, que como el *don* y la *economía, justicia y derecho, democracia presente y democracia por venir* son heterogéneas pero indisociables. Ningún acontecimiento sucede sin el círculo del derecho, aplicando solo un dispositivo programado de reglas. Pero tampoco ocurre nada si cierta justicia no interrumpe el dispositivo de

repetición/iterabilidad con una excepción, una singularidad, una alteridad que precisamente, y tiempo mediante, *altera* cierto estado de cosas. Esa decisión que irrumpe y desgarrar el tiempo lineal y homogéneo de la historia, en un instante sin lenguaje, silencioso y de locura, sin fundamento ontológico ni racional es la *excepción soberana*. Por eso afirmamos, con Derrida, que democracia-soberanía-crueldad son indisolubles. Y que la "democracia", con sus consensos de convivencia, penosamente logrados, es una aporía, una experiencia solo posible en tanto imposible. Y por eso mismo la democracia está atravesada por la "inexorable y cruel ley del suicidio autoinmune". Ley de lo "otro en mí" que es, a la vez, promesa y amenaza, oportunidad de progreso histórico del derecho y la democracia "efectiva", pero que, precisamente por esta ambivalencia de presente (gift) / veneno (Gift), o de "farmakon" que cura o mata, está siempre "por venir". Nunca tenemos una experiencia más que nominal de la "democracia" incondicional, incalculable, porque, en tanto aporía, no la vivimos en un presente. Lo más cercano en el tiempo a esa experiencia democrática para unx argentinx fue en diciembre de 1983 con la presidencia de Raúl Alfonsín. Y actualmente, ante la eventualidad de la fórmula Milei-Villarruel, se hace palpable la experiencia de la posibilidad de perderla.

## **2- Encrucijada actual**

En las elecciones del 2023, la fórmula Milei-Villarruel del partido La Libertad Avanza, que reivindica la dictadura del 76 y su proyecto de país, aparece en agosto con altas chances de ganar el gobierno "democráticamente". Este hecho dramático evidencia más que nunca que el binarismo, dictadura/democracia, más que una oposición lógica, con homogeneidad semántica de cada término del par, separados por una frontera tranquila y segura, es objeto de una estructura diferencial, de una *enfermedad autoinmune de la democracia* y sus "otros". Ello da cuenta de una ley de contaminación y diseminación en la que cada término del par está parasitado y habitado por su contrario. Esta contaminación es constitutiva, no accidental.

Su consecuencia primera es el (re)torno de los fantasmas (terrorismo de estado, dictadura, dos demonios, negacionismos) que, en verdad, jamás se fueron del todo. O sea, de una dictadura que no se termina de ir y una democracia que no termina de llegar. De allí el sintagma "democracia por venir".

## **3- Desagregando conceptos para leer la encrucijada**

***a- ¿Por qué la democracia estaría afectada de un suicidio-autoinmune?***

Derrida apela al concepto de autoinmunidad ya que por razones esenciales siempre ha sido difícil distinguir rigurosamente entre el bien y el mal de la democracia, como por ejemplo la libertad del libertinaje. Apenas se diferencian. Más que nunca "el adentro ya es afuera" o, dicho de otro modo: "no hay afuera del texto", en este caso, en el binarismo amigo/enemigo de la democracia.

Por otra parte, la autoinmunidad, al ser una deconstrucción que se produce, al igual que una enfermedad, más allá de conciencias, presencias e intenciones, sustrae los procesos de la autoridad del yo, del sí mismo, de la conciencia representativa. "Es la única forma de tomar en cuenta lo que el psicoanálisis denominó un día, hace tiempo, el inconsciente." (Derrida, 2005, p. 135).

Igualmente, suicidio-auto-inmune es uno de los nombres que Derrida da a una nueva configuración, estructuralmente paradójica, antiteleológica, para entender la obra y desobra que la muerte, el otro y el tiempo cavan, erosionan en el vivir, dando lugar al acontecimiento y la historia. "La vida solo vive muriendo y matando" (Derrida, 2021, p. 13).

La democracia es autoinmune y se amenaza a sí misma, desde el adentro de su "propia" promesa. Lo autoinmune es a la vez, y/o por turnos, la fortuna y su ruina, la apertura al mal sin la cual ningún bien es posible.

La prueba de una democracia "vigente y pura" sería que un discurso como el de Victoria Villarruel no encuentre lugar de enunciabilidad ni escuchabilidad en ella. Pero lo autoinmune, en su apertura a lo otro, le da ese lugar sin lugar como "infiltrada de la democracia" (Agustin Rossi, que la comparó con Alfredo Astiz "infiltrado" entre las Madres de Plaza de Mayo). Villarruel reivindica el golpe de Estado desde una institución democrática como la Legislatura Porteña, que, de ser por ella y las ideas que representa, no existiría como tal. Entonces, la promesa democrática, alberga en su seno, para ser cumplida y llevada a cabo, un principio de amenaza que la arruina desde su interior. Por eso, nos referimos a una contrademocracia en tanto amenaza *de* la democracia, poniendo de relieve, nuevamente aquí, ese doble genitivo en el que la democracia es a la vez sujeto y objeto. Es agente que se amenaza a sí misma desde el corazón de su propia promesa.

***b- ¿Por qué una democracia digna de ese nombre estaría siempre por venir?***

***Algunos esbozos de respuestas.***

Porque la democracia es indisociable de la soberanía. Y la soberanía pura no existe, "está siempre autoimmunizándose, traicionándose al traicionar a la democracia que, sin embargo, nunca va sin ella" (Derrida, 2005, p. 126). El abuso de poder, la violencia y la crueldad no son accidentes, sino constitutivos de la soberanía misma.

Ahora bien, que la democracia esté por venir, no significa una coartada para no actuar en el presente. La democracia nunca está plenamente presente, sino en una temporalidad impura, parasitada por el pasado y el futuro, incompleta e insatisfecha. Todxs sentimos "insatisfacción democrática" (Cristina Fernández de Kirchner). Pero, al igual que la justicia, por no presente que sea, implica la urgencia de un aquí-ahora, la inyunción o mandato contradictorio, paradójal, que, no obstante, empuja a elegir y a decidir en una transacción inédita, en su cada vez, a inventar la regla y el ejemplo, para intentar en ese cada vez singularísimo, de cada caso como otro, que justicia y derecho marchen lo más conjuntamente posible, aun en su imposibilidad. El don de la democracia incondicional es, aun en su imposibilidad, la condición de posibilidad de su progreso y su perfectibilidad en la historia, no decidible ni objetivable, por su exposición incondicionada a la llegada de lo otro, el otro, la acontecibilidad del acontecimiento.

***c. ¿Qué hacer con la democracia por venir? ¿Cómo evitar la frustración (si se puede) de su no contemporaneidad con nosotrxs?***

Que la democracia, al igual que el don, sea no imposible sino *lo* imposible, es decir, que nunca nos sea presente aquello que es dado en el don, fáctica e históricamente, no nos inhabilita a desear la democracia y para ello reinventar los modos de pensarla, nombrarla y deseirla. Como diría Deleuze, la literatura tiene que inventar ese pueblo que falta. Para eso contamos con el lenguaje, la ciencia, la filosofía, entre otras herramientas. Y con la definición de un "demos" y una "cracia" que se plasma en un lenguaje, idiomático y comunicable a la vez, poético y poiético, es decir que hace de la democracia un tiempo-espacio político y ultrapolítico. Democracia que busca su lugar en la frontera inestable e inencontrable entre el derecho y la justicia. Por ese desplazamiento constante, dice Derrida: "no es seguro que democracia sea un concepto de arriba abajo político" (Derrida, 2005).

Ya Platón, aun denostando la democracia, aludía a ella desde el oxímoron "abigarrada belleza", porque seducía a niñxs, mujeres, esclavxs, es decir, una diversidad humana, que como bien sabemos estaban excluidxs de la ciudadanía varonil del ágora que

tomaba las decisiones. La idea de una "abigarrada belleza" ya da cuenta de una deconstrucción en marcha, desde hace más de 25 siglos, de la palabra y concepto "democracia". Porque es en nombre de este oxímoron que le adeudamos o tributamos a las democracias históricas y efectivas el análisis interminable de sus heridas, de sus autoinfecciones por (auto)afectarse de alteridades. La "abigarrada belleza" es ya la herida misma en la homogeneidad metafísica, la diseminación y no-retorno a sí, la imposible reapropiación total de su concepto. Su inadecuación y vértigo constitutivo y estructural.

Pensar, nombrar, desear ese "cratos", esa autoridad democrática, implica "pensar de otro modo la *vida* y la *fuerza de vida*" (Derrida, 2005, p. 55). La impresentabilidad de la democracia responde y asimismo corresponde a la *fuerza de esa debilidad democrática*. Rousseau a la vez que constata la imposibilidad presente de la democracia, prefiere los riesgos de una libertad a la quietud de una servidumbre. "La *fuerza de la fuerza*, una *debilidad de la fuerza* y la *fuerza de una debilidad*" (Derrida, 2005, p. 55). La democracia se protege y se mantiene limitándose y amenazándose ella misma. Pensar la estructura aporética de la democracia implica tratar a la vez con heterogeneidades indisociables: fuerza *sin* fuerza, singularidad incalculable e igualdad calculable, conmensurabilidad e inconmensurabilidad, heteronomía y autonomía, soberanía indivisible y divisible o compartible. En fin, dice Derrida: "nombre vacío, mesianicidad desesperada o desesperante" (Derrida, 2005, p. 111).

**d. ¿En qué consiste el "demos" o agente/paciente de la fuerza de vida o precisamente "democracia"?**

Siempre estamos y estaremos en falta, en deuda, como deudos en una filosofía y en un mundo enlutados, frente a un "demos" indeterminado, indecidible, cuya definición se nos escapa inexorablemente. El "demos" y su fuerza, autoridad o gracia, ya plantea vértigos y lagunas conceptuales. Esa pregunta (sin respuesta definitiva, como todas) se conecta con otra que toca al lugar de enunciación para hablar de democracia: ¿se puede y/o se debe hablar democráticamente de democracia? Creemos que no, es un lugar incómodo, no solo política, sino éticamente. Entre otras cuestiones porque "demos" no fue siempre un concepto antropocentrado, sino uno con un alcance ilimitado, que involucra los animales, los dioses, las plantas, las piedras. Nos animemos a llevar la imaginación entonces a democracia igual a bien común, al buen vivir de las mayorías, a un ecosistema político de optimización ilimitada. ¿Cómo nombrar, pensar, desear, entonces, una democracia que

elige un negocio extractivista al mantenimiento de la vida y fuerzas de vida de humanxs, bosques nativos, glaciares y diversidades "otras" en general y en singular? ¿Cómo aceptar que, en nombre de la libertad de mercado y la propiedad privada, se pueda contaminar un río, como dijo el candidato Milei? Ese río, en la democracia que deseamos, es parte del "demos".

**e. ¿Cómo es la "libertad" invocada por las democracias?**

Es otro concepto aporético atado a la democracia. Una libertad de juego, "(...)una apertura de indeterminación y de indecidibilidad *en el concepto* mismo de la democracia" (Derrida, 2005, p. 43), como régimen abierto a su transformación histórica, plasticidad intrínseca, autocrítica interminable y su análisis interminable.

Pero no nos equivoquemos: no se trata de la libertad del partido La Libertad Avanza, que concibe la libertad ilimitada de un "yo puedo" y, más aún, "yo puedo hacer lo que quiera", como base de una subjetividad fundamentada más en un tener que un ser, al plantear como único derecho intocable, el de la propiedad privada. La democracia que nombramos, pensamos y deseamos no parte del "yo" omnipotente de los libertarios en la libertad de mercado, de propietarixs y de consumidorxs, sino de una precedencia y procedencia de un llamamiento del otro en nuestra responsabilidad. Llamamiento aporético e incumplible como tal, porque "cualquier otro es un absolutamente otro" (Derrida, 2000, p. 64). Dice Derrida: "lo político es lo posiblemente posible y la democracia es lo posiblemente imposible". De allí que una democracia digna de ese nombre se arriesga en la aventura de lo imposible, más allá de las coartadas pragmáticas del posibilismo y la búsqueda de una correlación de fuerzas (nunca) simétricas. Una democracia digna de tal nombre está llamada a exceder los nacionalismos del suelo, la sangre y la ciudadanía convencional, para ser, como todo lo debido a la demanda de amor del otrx, disimétrica, expropiadora de lo individual, o más aún: extraña y heterogénea al sentimiento de lo propio, cosmopolita y hospitalaria en las ciudades y en los desiertos, en los continentes y en los mares, en lo político y en lo ultrapolítico. Su mundanización así lo exige, con un derecho internacional acorde a los desafíos de este tiempo.

Por eso, no obstante, su imposible, "es precisa la libertad, el deseo de libertad". Allí está la fuerza pese a las formas. Es preciso seguir esforzándose en ella, empleando en ella todas nuestras fuerzas. Esta fuerza o *cracia* que es la libertad tiene también otro nombre: soberanía. El soberano *decide*. Tiene el derecho a suspender el derecho, es decir

a suspender e interrumpir la regla con la excepción. La excepción soberana, como el don y su duplicidad, puede ser salvación o condena, sanación o enfermedad. Es autoinmune en su fuerza auto-autorizante.

**f. ¿Por qué la soberanía es inseparable de la democracia, pero también de la crueldad?**

Porque ninguna decisión (que es siempre soberana y excepcional) tiene fundamento objetivo, racional, indiscutible. La decisión tiene un fundamento "místico" (Pascal, Montaigne) o lo que es lo mismo un fundamento abisal, sin fondo o no-fundamento, dado que la "justicia es indeconstruible". Así, "el instante de decisión es una locura" (Kierkegaard) que traza un hiato entre la economía finita y calculable (circular), anticipable, deconstruible del derecho, por un lado; y la aneconomía infinita, incalculable, inanticipable, indeconstruible ("salto al vacío", retoma Derrida de Kierkegaard) de la justicia, por el otro. La decisión atraviesa la angustia de lo indecible, que, no obstante ello, como toda justicia que se precie de tal, debe dirimir, zanjar un conflicto. Pero este conflicto se dirime con una transacción o compromiso difícil, donde las reglas (derecho vigente) quedan suspendidas y hay que, es un *deber*, referirse a ellas, pero a la vez también excederlas, o sea, llegado el caso, transgredirlas, contradecirlas. El derecho, sin referirse a esta justicia incondicional, hiperbólica, loca, ahistórica, no presente, por venir, aporética, quedaría inmovilizado, reducido a un dispositivo reproductor de lo mismo, en un criterio de frontera aduanera, calculable y sin apertura a la alteridad, el tiempo y la acontecibilidad de lo otro y el otr. Es decir, sin la referencia, por imposible que sea, a esta justicia incondicional, no hay condición de posibilidad para una sentencia justa y responsable.

La justicia infinita, como el otr infinito, es inconmensurable. Por el contrario, el derecho calcula, mide, se anticipa. Pero el derecho con arreglo a justicia debe *calcular lo incalculable*. Por definición, no hay ningún criterio previo, ni regla garantizada, ni unidad de cálculo incontestable para regular ese cálculo de lo incalculable y una medida común o universal de lo inconmensurable. Solo apta para ser negociada sin fin, sin saber y sin garantía.

De allí que Derrida insista, para una democracia digna de tal nombre, en la necesidad de disociar soberanía de incondicionalidad para los organismos internacionales (ONU, Consejo de Seguridad, FMI, Banco Mundial, etc). Rousseau decía que "si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no

conviene a los hombres" (p. 97). Este *Más de Uno*, retoma Derrida, anuncia la democracia porque afecta a Dios con la divisibilidad, allí donde la fuerza, la *cracia*, no soporta la división. Allí donde la fuerza del Dios único, uno y soberano, como poder de la soberanía política, habrá sido nombrada como una y única e indivisible desde Platón. Esta soberanía incondicionada, y por eso mismo monolítica, indivisible en su silencio terrorífico, sin lenguaje, sin alteridad, en su falta de explicaciones y argumentos o "condiciones", debería asumir su aneconomía y así, al igual que la justicia y la razón, su "condición" aporética.

La democracia exige la *cracia* del *demos* mundial, una fuerza más fuerte que todas las fuerzas que hay en el mundo, una soberanía. Pero si la constitución de dicha fuerza está destinada a representar y proteger a esa democracia mundial, de hecho, la traiciona y la amenaza de entrada, de forma autoinmunitaria, de manera silenciosa e inconfesable, denegadora como la soberanía. Esa es la esencia siempre inaparente de la soberanía. La soberanía está asociada a la crueldad, en la medida en que "la razón del más fuerte es siempre la mejor", o sea, incondicional e indivisible. La economía por una crueldad menor, es entonces, la lucha permanente de las democracias efectivas, históricas. La aporía de la soberanía reside en que, por un lado, debe ser indivisible, libre y *fuerte*, para ser ipsocéntrica, autónoma, incondicional, realmente soberana, pero, por el otro, para ser democrática, debe también autoinfectarse de su autoafección por el otro, es decir, heterónoma y condicionada, y, en cierta forma, hacer de la *debilidad* una fuerza "otra".

Esta soberanía que se afirma y se deniega, es protagónica del debate "No matarás" de la revista *La Intemperie* en 2004. Debate bisagra, punto de inflexión a 20 años de recuperada la democracia. Da cuenta de lo difícil de nombrarla, pensarla y desealarla, por la incalculabilidad del problema del derecho, la justicia y la responsabilidad frente a la infinitud irreductible de la alteridad del otro.

#### **4- Un poco de historia: No matarás. Revista *La Intemperie*, 20 años atrás.**

El debate compromete la idea de una tautología ("Acá mando yo porque soy el soberano"), doblada, o contradicha o plegada constitutivamente por lo heterogéneo de sí misma. ¿Qué ocurre cuando esa tautología es encantada, herida, *dividida* por una heterología? ¿Y más aún cuando esa herida proviene del interior del presuntamente homogéneo espectro político-ideológico?

Leer deconstructivamente un archivo implica de entrada escribir un texto en el cual estamos atrapadxs, del cual jamás habremos sido ni seremos exteriores. Focalizamos un

fragmento de este debate precisamente por su legibilidad para acercarnos a la complejidad abisal de la aporía democrática y del axioma del suicidio autoinmune.

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, debate luego bautizado como “No matar. Sobre la responsabilidad”, Jouvé da testimonio de su participación, a mediados de la década del 60, 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 (1963/1964) hasta ser desarticulado por la Gendarmería Nacional. Sin haber realizado ningún operativo militar, el foco guerrillero ya contaba con dos muertos entre sus filas producto de fusilamientos ordenados por el propio Masetti. Jouvé narra los fusilamientos de los guerrilleros Adolfo Roblat 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.

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.

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*, en tanto 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 quien mata es un asesino sin derecho a justificación.

Escribe Del Barco (2004) que al leer el testimonio de Jouvé ha tomado conciencia de la gravedad trágica de la experiencia del EGP, 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, porque es lo que el tiempo hace, y Jouvé y 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 Nestor 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 sellaba su liderazgo político, marcaba una época y en ese acto llamaba a consolidar de una vez y para siempre, citamos las palabras que usó, el "sistema de vida democrático".

### **5- Dar (la) Muerte: derecho y justicia**

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. En este sentido, aludimos al marco: 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. Ese es el escenario de emergencia singular de este debate sobre no matar, en tanto 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 el 83, incluso antes. *Esta vez*, porque siempre es *cada vez*, el capítulo que evalúa el accionar de la vía revolucionaria armada de las décadas del 60 y 70, 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 y de la democracia en su transcurrir, defendiéndose, pero también amenazándose a sí misma desde su crónica y orgánica enfermedad autoinmune.

Tenemos la presunción de que 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 tematizamos aquí: las posibles relaciones entre fuerza, derecho y justicia, en tanto soporte de la paradójica autoinmunidad de toda democracia que difiere de sí misma y se difiere, indecidiendo su sentido *ad infinitum*.

La extensa polémica, que dio lugar a un nutrido intercambio, 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.

Ambos intelectuales, Del Barco y Schmucler, de quienes es conocida una amistad entrañable, 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.

El principio: *no matarás*, por obvio que ahora nos parezca, abre en la interpretación del testimonio de Juvé una serie de problemas que plantea la pregunta por *lo justo*. Allí, donde, como venimos tematizando, carecemos de criterio seguro para tal cosa. Y de allí la incerteza, lo indecible de lo autoinmune, simplemente, aunque también, ni más ni menos, manteniendo la vida, las fuerzas de vida democráticas.

#### **6- Morir de la muerte *propia*, más importante que la vida, la muerte.**

El principio *no matarás*, desnuda un intrincado capítulo de las condenas a muerte ejercidas mediante justificación político-ideológica, y una condena, esta vez, de 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 asunción de responsabilidad, paradójicamente, lo convierte en juez y culpable, ambas posiciones en un mismo rol enunciativo, 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, pensamos:

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 & Dahbar, 2016, 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 Gruner (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.

Entonces, hasta aquí, el punto de partida 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 Juvé -de los que, quienes condenan (en este caso Del Barco y Schmucler) han sido parte, no como autores materiales, pero sí apoyando la causa de sus verdugos y se hacen responsables sobre aquello-, igualo esas muertes (mediante el mandato de *no matarás*) a otras muertes, en las que violencia y política son inescindibles. Volvemos a la soberanía inseparable de la crueldad, denegándose y autoinmunizándose. 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. 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 paradójica, 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.

Escribe Del Barco en su ya famosa carta refiriéndose a 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. 32)

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* o *parergon*? 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- "(...), su autoinmunidad, porque no es una sustancia presente, plena y autosuficiente, sino un suplemento o *différance* que remite a otro suplemento y así al infinito". (Levstein & Dahbar, 2016, 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 hoy lo hace cuando ese archivo es abierto, radica en la economía aporética del don y lo que la universalidad del mandato *-no matarás-* haría equivaler en la ecuación de las muertes que (pseudo) igualaría, sus marcos al interior de la historia política argentina y, sobre todo, algo que aquí interrogamos: 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. Es decir, la enfermedad crónica de lo autoinmune, cuando de lo que se trata es de nombrar, pensar, desear la democracia, con todas nuestras fuerzas, mantenerla en vida.

Recordemos con Derrida, el de *Fuerza de ley* (1997), 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." (Derrida, 1997, p. 15). La noción de Justicia de Derrida, habilita una 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. Derrida (1997) advierte 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 (1997) -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, 1997, p. 27).

En el testimonio de Jouvé advertimos el relato de una sujeción, o de una subjetividad que ha re-elaborado 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 del cual él participaba. El trauma, el golpe, ese agujero por el cual el otrx se cuele en el cuerpo y nos deja su fantasma. El otrx infinito, habitándonos, asediándonos, reclamando justicia. El otrx para cuyo desalojo ningún exorcismo es suficiente, porque su espectro sigue alojado "desajustando toda certeza de presencia". En el testimonio de Jouvé puede detectarse una trama/trauma, un sentido identitario roto 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 desde donde entrever el equívoco o la errancia y relatar una autocrítica. 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.

Jouvé dice "creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución" (Jouvé, 2007, p. 17).

Jouvé es una especie de doble sobreviviente, 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 luego 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 por sus propios límites e imposibilidades.

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, vía Benjamin, nos dirá 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 EGP, 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 penalizar 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. Se trata de una lógica performativa, donde la decisión es soberana, esto es: 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 (1997), mediante Pascal y Montaigne, es considerado como 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 *crea* 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.

La singularidad en la autocrítica que hacen Del Barco y Schmucler residiría en que ellos juzgan y a la vez participaron de aquello sobre lo cual hay testimonio; devienen jueces y, a la vez, 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*. La enfermedad autoinmune indistingue e indecide los binarismos adentro/afuera, mismidad/alteridad y amigo/enemigo. El trauma del acontecimiento evidencia (como en el 11 de septiembre de 2001 en EE. UU. o el 7 de octubre de 2023 en Medio Oriente) que nunca habremos sabido con certeza a dónde se dirigen nuestros anticuerpos, que pueden

apuntarnos a nosotrxs mismxs, aún en los aparatos militares-defensivos (políticos, éticos, jurídicos, religiosos) más sofisticados y sólidamente argumentados. La duplicidad del don, otro nombre del suicidio-autoinmune, habita las presuntas "democracias" del "mundo libre" desde un origen sin origen. Lo más sensato será, quizá, asumir esa fragilidad para que la lengua y la fuerza de la diplomacia y de "ese largo coloquio de los estrategas amantes de la vida", y no las de las armas, difieran infinitamente la *epoké* del "No apocalypse, not now" (Derrida, 2016, p. 462).

¿Cómo repensar entonces el principio *no matarás*, que parece cerrado y sin fisuras, de Oscar Del Barco y Héctor Schmucler, desde la lógica autoinmunitaria de un estado de derecho democrático en permanente disputa?

Schmucler se pregunta: "¿Qué cuerdas, ahora, ha puesto a vibrar la carta de Oscar que resultan mortificantes?" (Schmucler, 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. Este derecho que, en principio, permitiría mecánicamente, maquinicamente, decidir, ¿decidir qué?, precisamente sobre *lo justo*, apelando a una norma.

Entonces, continuando con el problema de las formas de la autoridad, 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 (descrédito) por su accionar.

Además, está la creencia como un no-saber, una decisión como salto al vacío, sin certezas ni garantías. Al respecto escribe Schmucler: "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). Las palabras de Schmucler ratifican que cualquier saber es una racionalidad *ex post factum*, retrospectiva y contrafáctica.

Conocimiento y acción están siempre disociados. De allí que, tanto él, como Del Barco, podríamos decir que asumen la desmesura, el exceso como decisión responsable, tanto en 1964, con el EGP, como en 2004 con el debate del *no matarás*.

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 debería ser pensado en términos de la moral cínica que ve como último determinante “la razón del más fuerte” (Derrida, 1997), sino de un *suplemento de ficción* que implica siempre una fuerza realizativa, una fuerza que en el desierto de la interpretación deviene una fuerza apelativa, un apóstrofe que implica un llamado a la creencia y que mantiene una tensión compleja entre ese derecho y lo que llamamos fuerza, poder o violencia, una relación íntima e interna. Un derecho que suspende el derecho, una *epoché* 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. 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, 1997, 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. Con esta introducción del principio *no matarás* como eje rector de una lectura ética de la violencia política de las décadas del 60 y el 70; se afirma una justicia para los muertos (una justicia imposible, pues el muerto ya no tiene acceso a ella, una justicia, sí, como memoria 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. 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 una 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 re-fundar 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, citando a Del Barco, “podríamos llamar ‘absolutamente otro’”; 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 EGP que son juzgados a través del aparato de justicia revolucionario.

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. Derrida nos recuerda 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. Antígenos y anticuerpos en la enfermedad autoinmune.

El testimonio de Jouvé, narrado en 2004, sitúa en un nuevo marco interpretativo las muertes que narra. Él como testigo, el EGP y la vía revolucionaria armada. Y este marco es el del Estado de Derecho posdictatorial, incluso la salida a la crisis del 2001, donde tambaleó no solo el Estado, sino todo el sistema político. Es el inicio del siglo XXI, donde Hector 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. La homogeneidad (y no la exterioridad) entre el derecho y la violencia. La fuerza o violencia que “amenaza al derecho en el interior del derecho”. (Derrida, 1997, p. 86). Por un lado, la violencia revolucionaria que edifica el derecho a discutir el orden del derecho -se autoautoriza- 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, decretando, así, el amplio espectro del fuera-de-ley, su espectralidad.

Derrida nos advierte 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 “como teniendo un derecho al derecho”.

En el nacimiento del siglo XXI, la evaluación de los hechos narrados por Jouvé es redirigida 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 las 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 y legitimar ciertas narrativas/testimonios de la historia.

El problema de lo autoinmune desnuda también en este debate, que en 2004 se liga a 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 de la democracia posdictadura. Este gran amparo de la vida (humana) que conlleva el "No matarás" nos permite dimensionar el fortalecimiento de las instituciones democráticas en lo que hace a la lucha contra la impunidad de los crímenes lesa humanidad en aquella coyuntura. Repasando algunos elementos: el acontecimiento de la condena (ética, jurídica, política) a la planificación de la muerte en el terrorismo de Estado empezaba a ser un hecho, en el juicio a las Juntas (diciembre de 1985), en el consenso del "Nunca más" como impugnación 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 y exterminio, secuestros, vuelos de la muerte, robo de bebés. Pero el camino de lo que podríamos llamar la pacificación democrática o la democratización argentina, era y es, en tanto aporía, un camino infinitamente interminable.

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 humano sin distinción.

Y en ese "sin distinción" se abre la polémica, su extenso e interminable derrotero de fuerzas interpretativas en pugna. Podríamos afirmar, quizá, que, si deconstruir es aventurarse a la exposición de una alteridad radical, donde ya no reconocemos los límites convencionales de moral, política o ley, el debate *no matarás* produjo y continúa produciendo acontecibilidad, es decir lógicas inconscientes y performativas que futurizan la democracia por venir, a la vez que incrementan la responsabilidad de su aquí-ahora. El debate da cuenta en cada reapertura del archivo, de las antinomias y contradicciones que hacen temblar el edificio indivisible de la subjetividad "libre" y de la soberanía "incondicionada" como el lugar de una decisión angustiante, asediada por su otro, que puede ser el más próximo en ideales y amistad.

El riesgo, la audacia, la desmesura con la que testimonia tanto Hector Juvé como los pensadores que componen el debate, de entre los cuales aquí retomamos algunos pensamientos de Oscar del Barco y Hector Schmucler, dan cuenta de una responsabilidad más que nunca en soledad absoluta, sin manuales ni recetas, en cuanto que está afectada por la ley de una enfermedad suicida autoinmune, sin garantía de cura, solo alivios transitorios. Tanto puede despertar y exacerbar la lógica de los dos demonios, para quien interpretase que se estaría ecuacionando fuerzas y muertes de un lado y del otro, (como si estos lados o parergon tuvieran medida común), como puede también disparar un deseo de perfectibilidad y (auto)crítica democrática interminable, en un ecosistema político que se (de)construye desde el polo hiperbólico de *no matarás*.

En el mandamiento o, quizá mejor, llamamiento *no matarás* confían todas las esperanzas, ciertamente, pero el llamamiento en sí mismo carece de esperanza. No es desesperado, sino ajeno a la teleología, a la esperanza y a la salud de salvación; no ajeno al saludo al otro, ni ajeno al adiós de la justicia, sino todavía rebelde a la economía de la redención.

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. Ahí, en esas marcas o heridas, comienza la cruel autoinmunidad, a la que, no obstante, está asociada toda democracia. "No hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción". (Derrida, 2005, p. 114).

Oscar Del Barco pareciera reflexionar sobre esta soberanía condicionada cuando escribe:

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)

### **7- Veinte años después: Argentina de finales de 2023 y lo que el *No matarás* sigue alumbrando**

El negativo de la foto del "No matarás", por apolítico que fuere, es esa retórica violenta o gramática de la "solución final", que promete con amenazas terminar con los partidos y sectores opositores. Por ejemplo "vamos a terminar con el kirchnerismo" (Bullrich), "vamos a quemar el Banco Central", "el peso argentino es excremento", "la aberración de la justicia social" (Milei), "Estela Carlotto es un personaje siniestro" (Villarruel) o el latiguillo-alarido: "¡Viva la libertad, carajo!", muy similar en contenido al "¡Viva la muerte!" de la Alemania nazi y de la Italia fascista.

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, del abigarrado y bello "demos", nunca ajeno a la técnica.

Con el atentado a Cristina Fernández de Kirchner el 1° de setiembre del 2022 y la impunidad que aún hoy sobrevuela la investigación judicial, recuperamos, de un lado, el "no matarás" a los 20 años de la democracia y, del otro, el implícito "podés matar, no pasa nada" a casi 40 años, en el apogeo de ultraderechas nazi-fascistas que socavan, cuando no cancelan, el pacto democrático tan duramente conquistado.

La Argentina de estos tiempos no escapa a un mundo que estaría a punto de *perder la razón*, incluso de *perderse como mundo*, bien porque la razón misma podría amenazarse ella misma, perder el sentido y la humanidad del mundo. *Autoinmunizarse*. De allí que, como le dijo Hebe de Bonafini al periodista Fernando Borroni, *la lucha nunca es un rato*. Lleva tiempo ir hacia lo incalculable de otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida.

### **Referencias**

Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires. Ed. Las Cuarenta.

- Del Barco, O. (2007). Carta enviada a La Intemperie (diciembre 2004). En: *No Matar. Sobre la Responsabilidad*. Córdoba, Argentina. Ed. Del Cíclope. Ed. Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
- Derrida, J. (1995). Hablar por el otro. *Diario de poesía*, 39(10), 18-20.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento" místico de la autoridad*. España. Tecnos.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trotta.
- Derrida, J. (2000). *Dar (la) muerte*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2001). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (4ta ed.). Trotta.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (1° ed.). Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2002-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2016). No apocalypse, not now a toda velocidad, siete misivas, siete misiles. En *PSYCHÉ: Invenciones del otro*. La Cebra.
- Derrida, J. (2020). *Scribba. Pouvoir/écrire. Qual Quelle*.
- Gruner, E. (1997). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires. Colihue.
- Juvé, H. (2007). La guerrilla del Che en Salta, 40 años después (octubre-noviembre 2004). En: *No Matar. Sobre la Responsabilidad*. Córdoba: Ed. Del Cíclope, Ed. Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
- Levstein, A. y Dahbar, V. (2017). Parergon y Marcos: dos máquinas de lectura. En F. Martínez et al (eds.) (2017) *Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015-2016)*. Córdoba: FCC. Disponible en <http://hdl.handle.net/11086/5595>
- Schmucler, H. (2007). Carta enviada a La Intemperie (mayo 2005). En: *No Matar. Sobre la Responsabilidad*. Córdoba: Ed. Del Cíclope, Ed. Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

Fecha de recepción: 27 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de noviembre de 2023

Licencia  Atribución  
– No Comercial – Compartir Igual  
(by-nc-sa): No se permite un uso  
comercial de la obra original ni de  
las posibles obras derivadas, la  
distribución de las cuales se debe  
hacer con una licencia igual a la  
que regula la obra original. Esta  
licencia no es una licencia libre.

