

## EL HOMICIDIO COMO EVENTO: ENTRE LA RISA DEL GENIO MALIGNO Y LA VERDAD JURÍDICA<sup>1</sup>

*The Homicide as an event: between the laughter of a genius and the legal truth*

*Lina María Buriticá Londoño*

*“(...) en el hombre de guerra siempre se da una ofensa contra el sacerdote o contra el dios (...). Los nómadas tienen un sentido de lo absoluto, pero singularmente ateo.”*

(Deleuze, Guattari, 1988d: 387)

*Lina María Buriticá Londoño*

Maestra en Sociología por la Universidad Iberoamericana, México 2007. Recibió Mención de Honor por su trabajo de tesis: “El homicidio como evento: entre la máquina de guerra y la razón de Estado”. Actualmente se desempeña como docente en su país natal, Colombia.

E mail:

[venuslmb1973@hotmail.com](mailto:venuslmb1973@hotmail.com)

### Resumen

Este texto desarrolla la idea del genio maligno como contrapoder a la verdad jurídica de la razón de Estado en torno a eventos de máxima violencia, como es el homicidio, a partir de aportes como los de Levinas, Derrida y Foucault. A través de nociones como las de *des-rostrificación* o *canallocracia*, estos autores nos ayudan a comprender. En este sentido, el análisis foucaultiano se presenta útil para dilucidar las paradojas que envuelven a la razón de Estado en la producción de la verdad jurídica, en el marco de la sociedad disciplinada propia de la modernidad.

**Palabras claves:** homicidio, verdad jurídica, máquina de guerra, razón de Estado, rostro.

<sup>1</sup> Este texto es una versión del tercer capítulo de la tesis que presentó la autora para optar por el título de Maestra en Sociología, la cual se tituló “El homicidio como evento: entre la máquina de guerra y la razón de Estado”.

**Abstract**

*This article describes the idea of “malign genius” as a power against the juridical truth of the reason of State in events of maximum violence as the homicide, thorough the analysis from authors as Levinas, Derrida and Foucault. They help us to understand this issue, particularly, Foucault and his analysis about the contradictions of the reason of State in the production of the juridical truth in the context of a disciplined society.*

**Key words:** *homicide, juridical truth, machine of war, reason of state, face.*

***A modo de apertura para un imposible de escribir: la cuestión de la violencia***

Deseo “abrir” este texto con una breve advertencia y es la dificultad que entraña para las Ciencias Sociales (supuestamente objetivas y neutrales) aproximarse a una cuestión tan escurridiza como es la de la violencia y su máxima trasgresión, la más aterradora, el homicidio. No obstante, la sola pretensión de entretejer algunas hipótesis al alrededor de este tema ya se presenta como arriesgada cuando su naturaleza es tan sórdida e impredecible, suspendida entre el tiempo de la historia o el mundo de las obras, y en el de la trasgresión que ocurre en el silencio (Bataille, 1997; Levinas, 2002). Desde aquí visualizamos ciertas claves que nos permitirían entrar en profundidad en la cuestión que nos convoca, esto es, la violencia homicida, y más concretamente, el problema jurídico de la producción de verdad en torno suyo.

Retomando un poco algunas de las inquietudes alrededor de este asunto, me preocupaba cómo empezar a *escribir* en torno a la violencia sin nombrarla como anomalía o disfunción desde el discurso *peligrosista*, no sólo de una cierta sociología del orden, sino también, desde la criminología. Es así como a partir de lecturas como las de Levinas (2002) y Foucault (1988 y 2005), principalmente, empecé a subvertir esa *mirada positivista* que se suele posar sobre este asunto, y empecé a *darle forma* a eso

que parece ser un *silencio impenetrable* para el discurso de la razón: la producción de la verdad jurídica en torno a un evento como el homicidio.

No obstante la pretensión de una verdad última sobre el homicidio por parte del aparato jurídico, (el cual siempre espera una correspondencia entre la generalidad de la ética y la multiplicidad de acontecimientos sociales), emerge lo impredecible en el devenir social, siendo en ese sentido posible la aparición del genio maligno como de aquello que *interrumpe* la pretensión de verdad del juicio jurídico.

Es sobre esta hipótesis que deseo incursionar en una de las variantes *aporéticas* que arrojó mi trabajo de investigación, esto es, el *genio maligno* como contrapoder al juicio jurídico de la razón de Estado que se erige como Totalidad y cuya función es producir la verdad sobre el homicidio.

### ***El discurso de la totalidad como juicio histórico ó la relación social como discurso de la diferencia***

Antes de desarrollar con mayor rigor la contraparte de la verdad jurídica, esto es, *la risa del genio maligno* como máquina de guerra<sup>2</sup>, deseo incursionar, a manera de contexto explicativo, en la idea de Levinas en torno a ese juicio de la historia que demuele las pluralidades, siendo desde allí donde podemos interrogar a la verdad de la razón de Estado que intenta subsumir esa pluralidad de los acontecimientos sociales, entre ellos, la verdad del homicidio.

Empecemos por interrogar el juicio de la historia desde esa ética que se nos impone como la idea generalizada del Bien bajo la benevolencia platónica (Levinas, 2002: 238) y justo allí, paradójicamente emerge una violencia bajo la apariencia de verdad, sometiendo toda subjetividad al imperio de una Razón que cree tener siempre la razón, (¿simple tautología?)

Así el juicio de la historia se nos presenta como un verdadero *demoledor* de las pluralidades, multiplicidades que se expresan como *invisibles* en el movimiento en que la historia se desarrolla racionalmente. Lo invisible permanece así como ese *resto*

---

<sup>2</sup> Otra de las variantes desde la cual puede ser leída la desrostrificación de la ley en clave levinasiana, y que procede de Deleuze y Guattari (1988d)

trasgresor de la verdad histórica, la cual, para mantenerse en su omnipotencia crea el *artificio* de la totalidad. ¿El único agravio es el del homicidio, como relación violenta entre un Mismo que somete a sus poderes a un Otro que resiste en su rostro? La totalidad y su juicio histórico agravia la subjetividad en la medida en que somete la apología de sus argumentos a su *visibilidad*, silenciando su fuente inagotable: “El juicio viril de la historia, el juicio viril de la “razón pura”, es cruel. (...)” (Levinas, 2002: 257). Las normas universales en que se basa este juicio, hacen callar la apología de donde la subjetividad saca sus argumentos: tiranía de un orden universal e impersonal, distinto de lo brutal como *origen animal*. Contra él se afirma el hombre como subjetividad irreductible, reclamando libertad finita. Lo que irrumpe como violencia en el juicio de la totalidad histórica es una tendencia a contener más de lo que se es capaz, abarcar o englobar con el pensamiento a la totalidad del ser, *ignorando* toda excedencia del ser con relación a este pensamiento que pretende contenerlo, ya que la idea del infinito *desborda* todo pensamiento, “La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces y en realizar *acontecimientos* cuya última significación no llega a *develar*”. (Ibíd., 53)

Gracias a la dimensión de la interioridad y a la multiplicidad de la vida social, se *interrumpe* el tiempo histórico, donde la totalidad alberga los movimientos globales de los grupos humanos; no obstante, la totalidad humana es *desgarrada* por esa interioridad del hombre, que se niega a pertenecer al concepto y resiste a toda totalización. El acceso a la realidad social, esto es, a lo real, no debe determinarse solamente por la objetividad histórica que *comprehende* esa globalidad de los grupos humanos; el acceso implica una *promesa* de toparse con ese secreto velado que aloja intenciones interiores y verdades inciertas aún para toda verdad jurídica. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de esa interioridad, de ese secreto, que a la vista de la totalidad histórica, puede ser un *misterio*.

La relación social desde la perspectiva de la totalidad histórica estaría mediada por el lenguaje como institución razonable que llega a erigirse como razón impersonal y objetiva en la que las personas reconocen su realidad; la esencia del discurso es concretarse como universalmente válido y coherente, realizando ese estado universal en

el que *todos* se reconocen como iguales, participantes de un género y proyecto común, sin lugar para la disidencia. Dentro de este contexto, el discurso acabaría siendo un *diálogo de sordos*, por falta de interlocutores (Levinas, 2002: 230). Sin duda, la sociedad es el lugar de la verdad: esa “relación *moral* con el Maestro que me juzga, sostiene la libertad de mi adhesión a lo verdadero. Así comienza el lenguaje” (Ibíd., 123). El lenguaje parece convocar a una relación de sentido; no obstante, *el significado nunca es presencia completa, siempre signo a su vez, no se da con leal franqueza* (Ibíd., 118-119); *el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación* (Ibíd., 96-97), el discurso es así experiencia de *extrañamiento*, de *traumatismo* y de *asombro*. El discurso es relación con el Otro que sólo se relaciona con el Mismo en la medida en que es enteramente en relación a sí; allí radica el *misterio* del lenguaje, espacio en el que se produce lo individual y lo personal, no para borrar la *diferencia*, sino para producir lo *infinito*, lo absolutamente Otro, lo trascendente.

El discurso como *acto ético*, como *lugar* en el que emerge la primera palabra, aproximando a dos términos que aún conservan su *separación atea*, se impone sin violencia, porque la actividad de la razón que comienza con esa palabra, no abdica en su unicidad, sino que confirma su separación: solidaridad entre discurso y diferencia, que *liga* sin mezclar, cuyos términos entran en su propio discurso sin desaparecer en él, manteniendo su apología: “El paso a lo racional no es una suspensión de la individualidad, precisamente porque es lenguaje, es decir, respuesta al ser que le habla en el rostro y que no tolera más que una respuesta personal, es decir, un acto ético” (Levinas, 2002: 232): “El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo aliena en el Mismo. Permanece absoluto en la relación” (Ibíd., 209).

La relación con el Otro, esto es, el discurso, no es una exhortación por la cual me despojo de mi interioridad al enunciar un mundo objetivo y común, desde el que estamos llamados a conformar una comunidad de género por nuestra semejanza. La comunidad humana que se instaura por el lenguaje, llama a una responsabilidad frente a un rostro cuya epifanía testimonia la presencia de un tercero, de la humanidad entera que me mira en sus ojos; en el momento de la fraternidad: el Otro me mira absolutamente extraño y me convoca a la responsabilidad. De ahí la necesidad

epistemológica e histórica de *arrancar* a la relación social de toda comunidad de género conformada por individuos similares cuya función compartida les permitiría aplicarle un concepto común. La relación social testimonia una *presencia* del Otro ante el Mismo, por la sola expresión del rostro, que no se deja capturar por la representación, ni por la imagen, ni por el signo, que puede someterlo a la dominación, siendo ajeno por lo tanto a todo intermediario; la comunidad humana del lenguaje no explica que los hombres sean hermanos por su semejanza, ni por una causa común de la cual ellos serían efecto; la idea de lo humano y del discurso se opone radicalmente a la concepción de una humanidad unida por la similitud, por la semejanza, en la cual todo ser pierde completamente su *separación atea* y se disuelve en la totalidad de la comunidad.

La relación cara a cara, acontecimiento de sociabilidad, pero también oposición por excelencia, refleja la idea de lo infinito que se produce concretamente en una relación con el rostro, *lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo a pesar de esta relación* (Ibíd.).

### ***El fin de un mundo anárquico y el comienzo de la palabra***

*El horror excluye las palabras y los crímenes  
se cometen en silencio; el terror forma parte  
más de lo indecible que de lo formulable.*

(Bajraj, 2005: 7).

Aunque ese juicio de la historia sea ciertamente violento, en la anarquía de un mundo poblado por transgresiones ilimitadas y con la posibilidad de la muerte inminente, no podía haber surgido palabra alguna, aunque ésta llegase a constituir, entre otras, una verdad que pretenda nombrar al crimen u homicidio<sup>3</sup> como el mayor agravio o la máxima trasgresión.

En algún momento de la historia de este juicio, fue necesaria la violencia de los suplicios, impresa por una Razón de Estado al cuerpo del criminal, mediante la cual se intentaba garantizar la producción de la verdad sobre los hechos, haciéndola emerger

---

<sup>3</sup> No voy a entrar a hacer una diferencia entre los términos de crimen u homicidio, pues para los fines de este texto es irrelevante.

mediante el dolor agudo que producían los suplicios sobre el cuerpo, generando como resultado lo que de otra manera parecía imposible: la confesión del crimen. Esta actitud por parte de la razón de Estado buscaba oponerse a la sordidez, pero también al silencio terrorífico en el que se llevaba a cabo, produciendo estupor y vergüenza frente a la moral social, arrojando a la vez un equívoco permanente donde la palabra y la ley permanecían simuladas o silenciadas; ocultas, pudiendo desaparecer definitivamente bajo la acción mortífera del arma, o aparecer tímidamente bajo el rostro mendigo del infinito cuando éste invoca el “No matarás”, momento en que la acción homicida puede detenerse.

Ese silencio que *acontece* como evento desmedido en el homicidio, no es simplemente ausencia de palabra: detrás de él asoma una risa burlona que *desteje* todo signo como señal clarificadora, y deviene en *engaño* para una razón purificadora de todo el desastre social que implica el homicidio. Ese es el silencio que espanta, ese espacio desprovisto de toda interpretación, ese espacio vacío de todo signo que pueda remediar el equívoco, porque la palabra es ese auxilio que sirve como señal para el esclarecimiento de la turbulencia donde se lleva a cabo el homicidio; no obstante, éste se resiste y se empecina en *permanecer mudo* y no dejarse *arrancar* de su silencio gozoso, sin límites en el tiempo y en el espacio, *sin palabra*.

Sin embargo, la sociedad no puede seguir siendo traicionada eternamente por el genio maligno y el guerrero nómada que encierra cada delincuente; hay que romper, aún de forma violenta, con la anarquía de los juegos siniestros como el de la muerte, porque todo comienzo, aún el del discurso, suele ser violento. El saber y la justicia no pueden comenzar si no se rompe con ese encantamiento y hechizo que produce una sensibilidad pura extraviada de todo ejercicio de la razón.

En medio de este desorden que precede al lenguaje, la razón de Estado se erige como ese “Significante Amo centro ordenador” y construye todo un *imperialismo* alrededor de su palabra y su ley, *emitiéndose* como un signo que nombra todo lo existente, hasta la misma violencia, atribuyéndose autárquicamente el monopolio de la violencia legítima; la presencia de ese Otro como ley, como imperativo ético, *No matarás*, rompe el juego de la muerte y así la humanidad *ingresa* a un estado de

*tranquilidad*, donde la razón de Estado va desplazando el encantamiento de los hechos anárquicos por un mundo objetivado por la palabra.

La palabra *tematiza* y propone un orden donde reinaba el caos; exhibe un intento renovado por esclarecer ese sentido que permanecía equívoco, porque la palabra siempre está dispuesta a sobrepasar esa simulación inevitable de toda aparición ya que todo *aparecer* revela, pero al mismo tiempo oculta; el rostro es aparición y *revelación*, pero también es promesa de *ocultamiento* y de mentira. La palabra para el Otro es una promesa de remediar el equívoco que puede aparecer en toda comunidad de sentido, instaura esta comunidad al presentar el fenómeno como dato y al ir eliminando poco a poco la ambigüedad propia del silencio o de la risa burlona del genio maligno que no se *decide* por la clarificación; la definición que ofrece la proposición relaciona el fenómeno al ente, *arranca* la interioridad propia del ser separado a la superficie, a la exterioridad y la instala dentro de un concepto donde la definición *consiste en superar el fenómeno amorfo de su confusión, para orientarlo a partir de lo Absoluto* (Levinas, 2002: 121). De esta forma, “la entrada de los seres en una proposición constituye el acontecimiento original de su *adquisición de significación* (...). La palabra es así, el origen de toda significación –de los utensilios y de todas las obras humanas- (...). (Ibíd., 120-121).

Pero, ¿existe una *correspondencia absoluta* entre ese mundo objetivado por la palabra y la interioridad del hombre? Esa correspondencia ¿*se entrega espontáneamente* a la tematización sin resistirse? El mundo como expresión, como *propuesta*, puede tener un sentido, aunque siempre existe la posibilidad de un desacuerdo entre la idea del bien y los acontecimientos, *o más exactamente, es necesario que éstos tengan un sentido invisible sobre el cual pueda decidir una subjetividad, un ser singular* (Ibíd., 260), porque la verdad en el juicio no puede surgir sin la apología de la subjetividad, sin ésta, el juicio queda reducido al silencio o a la falsedad.

Cuando la subjetividad se compromete en la totalidad del discurso sella su entrada a un orden universal donde es igual a todas las demás, y pierde la responsabilidad sobre sí misma. El juicio en el que soy demandado a responder y que cuestiona mi libertad arbitraria, es un llamado desde una moralidad universal y objetiva que no puede ejercerse más allá del límite que le impone la apología de la subjetividad, porque más



allá del camino recto de la justicia se extiende todo un terreno inexplorado de la bondad infinita, donde la presencia de lo singular puede *brotar* si se le da derecho a la palabra, es decir, a *pronunciarse*: “Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva” (Ibíd., 259).

Es necesario al juicio un ser separado, una voluntad que pueda defenderse, un *proceso* en la totalidad de un discurso coherente: *la posibilidad en el ser de atravesar la línea recta de la ley y de encontrar un lugar más allá de lo universal, es ser un yo* (Ibíd., 259):

La justicia no sería posible sin la singularidad, sin la unicidad de la subjetividad. En esta justicia, la subjetividad no figura como razón formal, sino como individualidad: la razón formal sólo se encarna en un ser en la medida en que éste pierde su elección y vale como todos los demás” (Ibíd., 260).

### ***El genio maligno como máquina de guerra: el espectáculo de un juicio silencioso o de la palabra mentirosa***

“(…) en el hombre de guerra siempre se da una ofensa contra el sacerdote o contra el dios (...). Los nómadas tienen un sentido de lo absoluto, pero singularmente ateo.” (Deleuze, Guattari, 1988d: 387)

Y aquí concretamente intentaremos esbozar esa respuesta que hemos venido buscando tras los argumentos y justificaciones del juicio jurídico, el que ha estado “investigando” la verdad sobre el homicidio, aún antes de la emergencia de la justicia penal bajo su forma moderna (primero fueron los patíbulos quienes “arrancaban” la verdad, ahora es el discurso “higienizado” de la justicia penal con apoyo obvio de nuestra conciencia moral). Respuesta que ha quedado condenada al silencio (o a la burla) precisamente por la aparición de ese *genio maligno* que surge contradictoriamente cuando eventos como la guerra y el homicidio *mutilan* las palabras.

En la justicia penal, estoy ante el Rostro de la ley, que me *acusa* y me conmina a responder por el crimen. ¿Qué respuesta emitir ante la violencia del homicidio y de la guerra?, ¿si el sujeto de estos eventos busca negar toda responsabilidad y esconderse detrás de los argumentos, tendiendo, por lo tanto, a *desaparecer*? Ante la pregunta que

esboza el rostro como epifanía ética, el sujeto *responsable* de homicidio condena la respuesta al silencio, porque aquel no se contenta con la “buena voluntad” ni la benevolencia platónica, sino que parece *suspender* el juicio de la generalidad ética en un imposible: “El rostro cuya epifanía ética consiste en solicitar una respuesta (que la violencia de la guerra y su negación asesina sólo pueden intentar reducir al silencio) no se contenta con la “buena voluntad” y la benevolencia platónica”. (Levinas, 2002: 238).

Aunque lo precedente pueda causar cierta perplejidad y desconcierto, *doy* un testimonio que pretende constituir la comunidad legal de sentido propia de la razón de Estado ante los tribunales de la justicia. Aquello que pretende surgir como verdad se *desliza* entre mi singularidad como sujeto, esto es, ese ser que *soy yo* y que *puedo dar la muerte* a mi enemigo, y la generalidad de la ética, que parece ocupar ese espacio de lo imposible, porque como sujeto *parlante y responsable* no siempre me implico, no siempre *me* responsabilizo. En esta imposibilidad se instaura la producción de la verdad jurídica, y la justicia penal, como maquinaria al servicio de ésta, se empecina de manera vehemente en arrancar del silencio palabras verídicas, como si la palabra estuviera por siempre afincada en una aparición verdadera, y no tuviera la alternativa de jugar el *juego* entre lo ilusorio y lo serio, como si tuviera que descartarse por completo la duda cartesiana del *cógito*. La mentira que profesa el genio maligno en el juicio jurídico no es lo opuesto a la palabra verdadera, es un juego que disimula y se sostiene de manera frágil en el abismo, entre un *habla* que puede aparecer como verídica y otra que evade el principio de la razón; de ahí el testimonio se puede desdibujar y devenir *risa, mentira, traición o canallada: lo contrario del lenguaje es un reír que busca destruir el lenguaje*”. (Levinas, 2002: 114).

El genio maligno como máquina de guerra que traiciona y burla la razón de Estado, produce una palabra, o quizás un silencio, que está más del lado de la mistificación que de una palabra real, donde un comienzo no parece comenzar jamás; y del lado también de esos seres burlones que se comunican entre sí por medio de un laberinto de sobreentendidos donde se habla un antilenguaje y donde responder sería hacer en el ridículo (Ibíd., 114). Este silencio o palabra mentirosa que esboza el genio maligno en el momento del juicio penal, es arrancado con toda violencia por la razón de Estado, para hacer producir un *testimonio* que instaure la verdad del crimen, verdad que,

sin embargo, no aparece garantizada, ya que la palabra puede devenir en mentira o en burla. Ese silencio o palabra mentirosa que aún en el cuerpo supliciado, *resiste* y se puede enunciar, hasta llegar a un punto en que la misma justicia se *ensordece* de estos silencios absolutos o de las mentiras profesadas por los criminales siendo que el suplicio no garantiza la verdad sobre el crimen.

La justicia penal como organización burocrática al servicio de la razón de Estado empieza a tematizar el crimen, a estriar ese espacio rizomático, sórdido en que se expresa una criminalidad *desordenada*, esa criminalidad propia de los sectores populares, de esos seres que habitan los laberintos clandestinos de la ciudad y que van extendiendo sus rizomas y se conectan los unos a los otros hasta conformar el gran caos incontrolable de una violencia *difusa*.

Ante el conjunto de prácticas ilegales -cuya expresión y frecuencia suele ser irregular- por parte de estos *pobladores urbanos* que *deambulan* como masa esquizofrénica y se expanden como *nómadas criminales* por el tejido social, el Estado, centro de poder codificador y de resonancia alrededor del cual se aglutinan los demás flujos, despliega toda una máquina codificadora que hace entrar toda esta masa *informe* de acontecimientos desmedidos de violencia en un Código, donde toda multiplicidad y pluralidad criminal *deviene* en infracción claramente delimitada y formalizada con la *sanción* correspondiente. De esta manera, el Estado *regulariza* el poder de castigar, poder completamente impreciso en los siglos XV y XVI, donde lo que reglaba era la soberanía del monarca. ¿Acaso la reforma penal de los siglos XVIII y XIX obedeció a una voluntad de “humanización” de las penas?, ¿el suplicio como operador político propio del poder soberano del monarca desaparece a favor de una producción de la verdad más “humana”?, ¿no sería más bien que el tormento como medio “bárbaro” para hacer producir un testimonio que *verificara* el crimen, dejó de ser útil y eficaz a la justicia y por ello ésta se vio compelida a un equilibrio más *racional* en la producción de tal verdad? El suplicio se conserva en nuestra memoria como esa violencia cruel y desmedida por parte de un soberano en cuya figura confluye un poder ilimitado frente a la *efervescencia* de un pueblo dispuesto a entregarse a los excesos mediante el espectáculo de la violencia: el cuerpo supliciado, sin duda, era objeto del goce para toda la masa *canalla*. Al parecer, lo que se opuso al suplicio como operador político

productor de la verdad no fue un progreso *racionalizador* por parte de una sociedad que avanzaba por la senda de un saber positivo mientras abandonaba el camino de la “barbarie”; una sensación de horror espantó a la misma justicia quien debió de oponerse a esta barbarie, Sus opciones no fueron las penas más humanas, sino la violencia misma de los interdictos, que *aún* como prohibiciones de carácter legal no dejan de *deslizarse* entre una violencia desenfadada (los suplicios pertenecen a este orden) y el movimiento codificador que le es propio al Estado:

Pero las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales. Para empezar, una oposición tranquila a la violencia no habría bastado para separar claramente ambos mundos. Si la oposición misma no hubiese participado de algún modo en la violencia, si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento. Sólo el horror, sólo el pavor descabellados podían subsistir frente a desencadenamientos desmesurados. Tal es la naturaleza del tabú: hace posible un mundo sosegado y razonable, pero, en su principio, es a la vez un estremecimiento que no se impone a la inteligencia, sino a la *sensibilidad*; tal como lo hace la misma violencia (la violencia humana no es esencialmente efecto de un cálculo, sino de estados sensibles: la cólera, el miedo, el deseo...). (Bataille, 1997: 67-68).

¿Una oposición tranquila a la “barbarie” de los suplicios hubiera hecho posible la fundación de los interdictos como esos contenedores de violencia?, ¿cómo explicar esa crisis que en el siglo XVIII puso en evidencia un desmoronamiento de la antigua manera de ejercer el poder de castigar que estaba desequilibrando a la misma justicia? El siglo XIX inaugura una “humanidad” como nuevo poder de castigar, que *aparta e intenta borrar* ese horror que producía el suplicio; pero lejos de ser un mecanismo que obedecía al movimiento racionalizador de una conciencia de Estado que descubriera en el criminal a un “hombre”, es todo un proyecto de sometimiento del “alma criminal” a una maquinaria de producción de la verdad; el signo que se exterioriza como evidencia de la verdad se va a *introyectar* en un discurso: la conciencia moral como esa mirada interna que no sólo cuestiona mi libertad arbitraria sino que me vigila intermitentemente desde una dimensión de Altura, como ese Ser Absoluto que ve lo *invisible del agravio* aún sin realizarse. Ese Rostro del radicalmente Otro que *nunca* olvida, aún los asesinatos que no he cometido y me recuerda que alguna vez maté a mi Padre aún sin haber nacido, ese *recuerdo de dar la muerte que nunca se llevó a cabo*: de ahí la culpabilidad originaria. Pero también el genio maligno conserva la libertad de mentir y

de *escondarse* tras la palabra que profiere, sin el temor a engañar al prójimo en la mirada del Otro, ante quien *se supone* responsable y *obligado*; es entonces cuando la voluntad libre de asumir su propia responsabilidad ignora al mundo cuerdo donde el rostro lo ha introducido y la conciencia *olvida* las múltiples *muertes dadas* a muchos enemigos: de ahí una *irresponsabilidad infinita*; *cuanto mejor cumplo con mi deber, menos derechos tengo; más justo soy y más culpable*, los deberes se extienden a medida que son cumplidos (Levinas, 2002: 258).

El genio maligno como ese canalla<sup>4</sup> (Derrida, 2005: 86-88) que *desrostrifica* la verdad jurídica y deviene en fuga criminal al servicio de una máquina de guerra, porque siempre hay un genio maligno como máquina de guerra que *desmiente* y *burla* la verdad jurídica, y siempre hay un intento, por parte de la justicia, de insertar el flujo criminal en la línea molar de un código jurídico. Sin duda, la justicia como modelo arborescente de una razón de Estado *rostrifica* la criminalidad, tematiza la relación cara a cara como una comunidad de sentido mediada por la ley como norma universal. La máquina abstracta de rostridad operada por la razón de Estado hace del *rostro* una unidad política que *tematiza* el lugar central desde el cual se enuncia la ley como norma general que “normaliza” y “disciplina” la conducta criminal.

El rostro como *política* que tematiza, centraliza y binariza las relaciones cara a cara, *arrojando* un Significante Amo como el policía, el Estado, el ejército, el Poder, el Maestro, el Padre, quien manda y ordena con mirada inquisidora al prófugo, al delincuente, al estudiante, al hijo, al ciudadano, y a toda esa masa de *canallas* que constituyen una contra-ciudadanía (Derrida, 2005: 88) cuyo nomadismo *expulsa* la razón de Estado. ¿Quién nos ha insertado en el rostro del “buen ciudadano”, del “buen alumno”? ¿quién se ha abrogado el derecho de decidir por...?; detrás de un acusado, de un disidente, de un guerrillero, de un desertor, hay un Rostro como Significante Despótico que se adjudica el Derecho de *decidir, normalizar, de encauzar y estriar, de rostrificar, de cristianizar y de juzgar*; siempre hay una máquina abstracta aún invisible que cuadricula el espacio; pero luego deviene el genio maligno como máquina de guerra y vuelve a *desrostrificar, a desestriar, a desconfigurar el mapa de la razón de Estado*.

---

<sup>4</sup> La canalocracia remite a un principio de desorden, donde se agrupan esos individuos cuya moralidad es sospechosa y digna de perseguirse por el burgués bienpensante, quien es representante del orden moral y jurídico legítimo; dentro de esta categoría pueden entrar el bandido, el proxeneta, el estafador, el rufián, etc.

Es así como todo intento por establecer una verdad sobre el criminal, el delincuente, el infractor, y toda categoría tipificadora para centralizar los argumentos y facilitar la labor racionalizadora del Estado, queda imposibilitada porque el genio maligno parece reducir tal verdad al silencio o peor, a la burla...

### ***Consideraciones finales***

La única verdad que parece constatable en este momento, es paradójicamente, el terrorismo que perpetúa la propia razón de Estado en nombre de la defensa de los Derechos Humanos, ante lo cual resulta todavía más difícil pero incluso, más irónico encontrar a un *responsable*, cuando la muerte violenta en forma de homicidio viene de la propia de la razón de Estado, aporía ésta de tiempos políticos modernos, cuando en su *voracidad* por encontrar enemigos por todas partes (Schmitt, 1987) bajo la supuesta amenaza de terrorismo, una máquina de guerra termina por apropiarse de ella, ¿a quién hacer responsable allí de homicidio?; el problema de la verdad jurídica queda entonces lejos de subsanar, y menos aún, la cuestión de la ética que lo atraviesa.

### ***Bibliografía***

Bataille, G. (1997), *El erotismo*. España, Tusquets Editores.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1988a), “Año cero-rostridad”. En: *Mil mesetas*. España, Pretextos.

- (1988b), “Introducción: rizoma”. En: *Mil mesetas*. España, Pretextos.
- (1988c), “Micropolítica y segmentariedad”. En: *Mil mesetas*. España, Pretextos.
- (1988d), “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”. En: *Mil mesetas*. España, Pretextos.

Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*. Madrid, Ed. Trotta.

- (2000), *Dar la muerte*. Barcelona; México, Ed. Paidós.
- (2005), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Ed. Trotta.

- (1989), “Violencia y metafísica”. En: *La escritura y la diferencia*. España, Anthropos.

Foucault, M. (2005), *Vigilar y castigar*. México; Argentina. Siglo XXI Editores.

- (1988), *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.
- (1996), “Prefacio a la transgresión”. En: *Del lenguaje y la literatura*. Barcelona, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1990), *La vida de los hombres infames*. Madrid, La piqueta.

Freud, S. (1980), *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.

- (2003-2004), “Más allá del principio del placer”. En: *Obras completas*. Vol. 22. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- 2003-2004, “¿Por qué la guerra?”. En: *Obras completas*, Vol.22. Buenos Aires; Madrid, Amorrortu Editores.
- 2003, “La desilusión provocada por la guerra”. En: *Obras completas*, Vol.14. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Levinas, E. (2002), *Totalidad e infinito*. Salamanca, Ed. Sígueme.

Nietzsche, F. (2003), *La genealogía de la moral*. España, Ed. Tecnos.

Schmitt, C. (1987), *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.