

# EL HOMICIDIO COMO EVENTO: ENTRE LA MÁQUINA DE GUERRA Y LA RAZÓN DE ESTADO\*

LINA BURITICÁ LONDOÑO\*\*

Recibido: 12 de octubre de 2008

Aprobado: 26 de noviembre de 2008

*Artículo de investigación*

---

\* Este texto se desprende de la tesis presentada por la autora para optar por el título de Magister en Sociología de la Universidad Iberoamericana de México, bajo el mismo título con que aparece aquí, tesis que ganó Mención Honorífica.

\*\* Magister en Sociología, Universidad Iberoamericana, México; Mención Honorífica por excelencia académica. Entre sus publicaciones más importantes: “Estado del Arte de las investigaciones sobre Violencia Juvenil en Antioquia”, Agosto del 2001, Ed. Universidad de Antioquia. Docente Universidad de Caldas. E-mail: venuslin2001@yahoo.com



## Resumen

El homicidio como evento que *fluye* entre una máquina de guerra que contraviene la razón de Estado, y su territorialización por parte de ésta, a nombre de la democracia, inserta el homicidio en *máquinas de guerra* que terminan por *dar la muerte* en nombre de ésta, y en ese intento, la máquina de guerra se apodera de la razón de Estado, suicidando así la democracia que estaba *por-venir*, permaneciendo como promesa. Esta es la aporía que *atraviesa* el presente texto.

**Palabras clave:** homicidio, evento, máquina de guerra, rostro, razón de Estado, totalidad e infinito.

## HOMICIDE AS AN EVENT: BETWEEN THE WAR MACHINE AND THE REASON OF STATE

### Abstract

Homicide as an event that *flows* between a war machine that infringes the reason of State, and its territorialization by the latter, which, in the name of democracy, inserts homicide in war machines that end up *giving death* on behalf of democracy; in that attempt, the war machine takes over the reason of State, forcing the soon-to-come-democracy to commit suicide, which remains as a promise. This is the contradiction taken by the present text.

**Key words:** homicide, event, war machine, face, reason of State, totality and infinite.

### Introducción

¿Será posible desde las ciencias sociales dar cuenta de la relación de violencia que se pueda llegar a dar entre dos términos, que aún estando separados, se buscan para aniquilarse el uno al otro?, ¿acaso estas han extraviado su objeto o es el mismo discurrir de lo social que se ha perdido en sí mismo, emergiendo lo impredecible y lo indecible como ese acontecimiento que excede a las mismas bases que fundan lo social o, por el contrario, estaría fundando lo institucional-social bajo otras formas?, ¿qué es lo que aquí está atravesando no sólo al pensamiento en su tradicional parcelación en distintas disciplinas académicas, sino al mismo discurrir de la historia?, ¿es acaso ese acontecimiento que no se deja controlar ni por la razón tecno-científica ni por la praxis política?, ¿qué es el homicidio sino ese evento desmedido que *sacude*

nuestro espíritu racionalizador y que se sale de los confines de esa razón instrumental?

La cuestión de la violencia homicida ha estado representada por la teoría social y política clásica como un asunto que le compete a la razón de Estado en términos del monopolio legítimo de ésta; no obstante, cuando es ejercida por cuerpos armados al margen de la ley, en el caso de guerrillas, bandas, milicias y toda organización armada que le disputa la soberanía al Estado como entidad burocrática, sería una prueba del mal funcionamiento o fragilidad en la conformación del Estado-Nación, calificándose como violencia desinstitucionalizada, ilegal, anormal, disfuncional y todos esos apelativos que tienden a criminalizarla y patologizarla, siendo ésta una hipótesis que ha acompañado al pensamiento y que ha nutrido a toda una tradición de las ciencias sociales, entre ellas, la sociología y la ciencia política.

¿Cómo empezar a bordear la cuestión del homicidio, sin caer, como afirman Deleuze y Guattari, en esa línea de fuga desterritorializada que termina por destruirlo todo, pero de otro lado, resistiendo a la homogenización de la razón de Estado, terminando por territorializar un discurso que no logra dar cuenta de este objeto siempre resbaladizo?, ¿cómo seguirle la pista al movimiento del homicidio sin caer en la uniformización de los conceptos y de la representación de la ciencia y de la ley, pero de otro lado, sin sacrificar la comunicación y la configuración de conceptos que hacen posibles el saber científico?

Este texto fluirá así entre la fuga desterritorializada desmedida propia de la máquina de guerra y la territorialización de la razón de Estado, aporía ésta a la que se expone todo investigador que se aproxime con fascinación pero a su vez con horror a ese objeto que compele pero a la vez atrae: el homicidio; naturaleza propia de esta escritura que no pretende erigirse como Discurso Totalizador que abarque la cuestión, sino como un movimiento que *teje* nociones, consideraciones, o en términos más científicos, hipótesis, en una lógica del *descubrimiento*, sin una representación a priori de lo que sería una sociedad sin que el evento del homicidio sacudiera ese lazo que la funda. De ahí proviene la mayor dificultad pero también el gran reto: situarse ante un movimiento que quizás ha dejado de ser objeto, escapando de todo discurso, acción política y en esa medida, *huye* de toda *administración* que desde la ciencia se pretenda, la cual crea un cerco conceptual para capturarlo, intentando evitar que se salga de los confines de la razón de Estado y desate violentamente ese lazo en que funda lo social.

Esta compuerta a la cuestión permite la apertura del presente texto a cuatro aspectos, en un primer momento se bordeará la noción del homicidio: es el

instante del gozo que inunda al primer hombre quien se encuentra absorto en las primeras transgresiones desmesuradas y donde el silencio ahoga las primeras palabras que hacen posible el porvenir, poco a poco el texto se va abriendo a la mirada del Otro, que me suplica pero también me juzga: es el rostro como resistencia ética en el homicidio, momento éste del segundo apartado; pero también el rostro es unidad de poder y mirada inquisidora por parte de una razón de Estado quien somete a todos sus súbditos a una vigilancia intermitente: la máquina abstracta de rostridad que intenta *rostrificar* con la fuerza misma de la violencia, las relaciones cara a cara... pero, ¿Cuál es el movimiento de la historia que hace posible el surgimiento de la razón de Estado como ese Gran Rostro, operador de violencia legítima?, ¿en qué momento el discurso y la praxis política devienen en Totalidad como dominio?, no obstante, a pesar de esta pretensión de la razón de Estado, el genio maligno permanece como transgresor de esta Totalidad del discurso y de la acción política de la maquinaria burocrática de la Justicia Penal al servicio, nuevamente, de la razón de Estado.

Y la aporía intenta cerrarse con este momento, dejando por último, un cierre provisional arriesgando una hipótesis desmesurada en tiempos bélicos modernos.

### **Aproximaciones conceptuales al movimiento de la violencia homicida**

*“El mundo silencioso sería an-árquico.  
El saber no podría comenzar en él.  
Pero ya an-árquico –en el límite del no-sentido,  
su presencia en la conciencia espera  
la palabra que no viene”.*  
(Levinas, 2002, p. 116)

El homicidio como evento de máxima transgresión y violencia, se mueve entre el interdicto que como barrera protectora, puede detener el movimiento aniquilador, y la transgresión que intenta sobrepasar toda prohibición, saltando sobre dicho límite, obstruyendo y bloqueando la relación cara a cara en que se funda nuestra sociedad; afirmación que tiene un sentido relativo para Levinas, quien concibe la relación de violencia atravesada por una *tensión desgarradora* entre un Mismo que en el pretendido ejercicio de Poder soberano, somete a un Otro a la aprehensión, aniquilándolo, dándole la muerte (Derrida, 2000), y a su vez, la contraparte *resiste* esta aprehensión; pero, ¿Acaso en la relación de violencia los términos no se buscan, aún para aniquilarse el uno al otro?, ¿la guerra deja de ser una relación, aún violenta? La relación de violencia implica una determinada estructura de

los términos en relación, donde las partes enfrentadas están atravesadas por una contradicción de aprehensión y de resistencia a ésta; el homicidio *sellaría* tal tensión, cuando uno de los términos se dispone a saltar sobre la barrera protectora del interdicto, logrando imponerse en el acto de aniquilación, supuestamente logrando una victoria sobre el enemigo.

Sin esta contradicción no se daría relación de violencia; el despliegue de la fuerza que mantiene esta tensión se reduciría al trabajo; de hecho, sería relación de conciliación, de paz, una relación purificada de todo el desastre social que implica el homicidio y la violencia en todas sus formas...

¿Hasta dónde es necesario remontarnos para seguirle la pista a ese movimiento de violencia que en un primer momento se expresa como *exceso* en un mundo silencioso donde la palabra parece desmoronarse?, ¿en qué momento ese *gasto excesivo* del primer hombre comienza a *pulverizarse* para empezar a albergar el movimiento de la historia como ese imperialismo de la razón de Estado? Sin pretender argumentar muy extensamente en ese mundo salvaje libre de interdictos, tenemos que ese primer hombre que tanto nos empeñamos en aniquilar en nosotros mismos por ser tan bestial y sucio, fue expulsado del Paraíso por haber *gozado* soberanamente *en* los elementos de la naturaleza sin conciencia, aún de culpa, como esa responsabilidad originaria que para siempre nos hará culpables ante la mirada del Infinito como radicalmente Otro, esto es, la mirada del Dios eterno. La violencia en un movimiento en que se *excedía* ella misma (¿es posible tal tautología?) se topó con el reino de las prohibiciones, esos interdictos que tan sólo serán el umbral a partir del cual es posible el exceso: el interdicto del homicidio, específicamente, sería esa compuerta que hace posible dar la muerte al semejante (Bataille, 1997, p. 69), en la guerra (Deleuze y Guattari, 1988d, p. 398-399), el hombre instaura toda una economía de violencia, imprimiéndole toda una velocidad que tiende a acelerarla, a hacerla duradera, inicia toda una organización de la primera transgresión ilimitada que desencadenaba en la caza; la guerra deviene así en transgresión organizada y el Otro no ya como presa sino como enemigo a quien se puede dar la muerte; la guerra aún siendo esa lucha por la aniquilación del enemigo, se aleja de ese salvajismo de una violencia que no respeta las leyes ni el derecho de gentes (Derrida, 1998, p.143) estando regulada por principios propios, esto es, por una razón de Estado quien debe hacer una *decisión previa* sobre *quién es el enemigo* (ese enemigo que pone en cuestión sólo a aquel que puede *ponerse* en cuestión) (Derrida, 1998, p.188): ¿Quién podría poner en cuestión la razón de Estado?, ¿una máquina de guerra extrínseca a ésta, y por lo tanto, el enemigo al que hay que aniquilar?... decisión que instala la guerra como una posibilidad, la cual para Schmitt, es un presupuesto que permitiría hablar de lo propiamente político. Estas primeras prohibiciones (que empezaban a regular el encuentro erótico y la guerra) tendían a separar

al animal del hombre, más precisamente, a aniquilar de manera violenta a la bestia que albergaba el hombre en su interior, impidiendo la descarga de los instintos agresivos hacia el exterior y volcándolos hacia el interior:

Esos baluartes terribles con los que la organización estatal se protegió contra los viejos instintos (los castigos forman parte ante todo de tales baluartes) lograron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y nómada, invirtiesen su dirección, se dirigiesen *contra el hombre mismo*. (Nietzsche, 2003, p.126).

Goce primigenio que va abandonando dolorosamente su hermetismo para acudir a la llamada del Otro: proceso de apertura hacia el exterior, que no obstante, no puede ser total, pues correría el riesgo de dejarse absorber por la totalidad como el movimiento de la historia; no obstante, interioridad que se va abriendo al Otro quien se revela en su rostro:

Es necesario que la interioridad que asegura la separación (...) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarse, revelarse a él (...). Hace falta que el encierro del ser separado sea lo bastante ambiguo para que, por una parte, la interioridad necesaria para la idea de lo Infinito siga siendo *real* y no sólo aparente, que el destino del ser interior prosiga en un ateísmo egoísta sin que lo niegue nada exterior (...). Pero hace falta, por otra parte, que *en la interioridad misma* que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite a otro destino distinto del de la complacencia animal en sí (...). La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal. (Levinas, 2002, p. 167).

Es así como del sello hermético de la posición original primitiva, se abre una compuerta hacia el llamado del Otro: se *ilumina* el rostro y el hombre abandona paulatinamente esos espacios oscuros y terroríficos de las primeras transgresiones, no obstante, gozosas.

### ***El rostro como resistencia ética en el homicidio***

*“Sólo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta”.*  
(Levinas, 2002, p. 207)

La viuda, el huérfano y el extranjero aparecen *rostrificados* como esas posibles víctimas de homicidio, ante quienes el nómada salvaje del homicida puede decidirse a detener el movimiento embriagador de la transgresión, o por el contrario, insertarse en éste que como línea de fuga desterritorializada<sup>1</sup> impulsa el movimiento de aniquilación hacia un más allá del límite, ¿Es este acaso el sentido de la transgresión en el homicidio?, ¿hasta dónde el interdicto que prohíbe el homicidio puede ser violado?, ¿cuál es esa barrera que protege a la viuda, el huérfano y el extranjero de ser posibles víctimas? El rostro se levanta como interdicto que puede suspender el movimiento de aniquilación, pero nada asegura que el mundo cuerdo en que el rostro nos ha introducido se mantenga, y es cuando el homicidio es posiblemente efectivo como evento que excede a la razón de Estado; de ahí la afirmación Bataillana de que, *El interdicto está ahí para ser violado* (Bataille, 1997) que parecería ser una invitación al desbordamiento de nuestros deseos, pero la violación del interdicto no está ella misma exenta de reglas y aunque la violencia homicida pueda comportar cierta crueldad, estamos lejos de una manifestación abiertamente salvaje, conservando la esperanza de que los límites se levanten nuevamente y el retorno hacia las aguas tranquilas quede asegurado.

El rostro se erige como esa pantalla donde se dibuja la mirada del huérfano, la viuda y el extranjero, como esos prójimos que desde una dimensión de Altura me contemplan y a la vez me *acusar*: es la mirada del Infinito como radicalmente Otro que en el evento del homicidio me llama a negociar nuestras diferencias en una relación cara a cara, pero a la vez es una mirada acusadora que alberga el quinto mandamiento: “No matarás”.

¿De dónde me podría venir la muerte?, ¿ante quienes estamos expuestos a la *muerte dada* los múltiples huérfanos, viudas y extranjeros en la guerra moderna?, ¿ante una máquina de guerra que se puede corporificar en el cuerpo de las guerrillas o en el ejército como cuerpo armado al servicio de la razón de Estado?... de un lado y otro parece erigirse una máquina del dar la muerte que se apodera de la finalidad política de los Estados y que busca enemigos por todas partes, convirtiendo a este evento como el más predecible de los acontecimientos, pero también permaneciendo como ese resto impredecible que hace zozobrar a la misma ciencia y a la praxis política, en un intento por dar respuestas siempre totalizadoras por parte de la primera, y una tentativa de control a través de sus operaciones militares por parte de la segunda; no obstante, el homicidio permanece como evento difuso que sacude a la razón histórica y a ese lazo que funda lo social.

---

<sup>1</sup> Concepto éste que utilizan Deleuze y Guattari como metáfora para aludir a movimientos o comportamientos “desordenados” o “disfuncionales” por parte del ser humano; igual, con el concepto de territorialización aluden al intento de control de esas anomalías por parte de las instituciones.



Pero, ¿Qué hace *temblar* al homicida en el momento de aniquilación?, ¿qué pone en entredicho ese Poder soberano del dar la muerte<sup>2</sup>?, ¿qué se desliza al momento del homicidio, entre la *posibilidad* y la *efectividad*?, ¿qué *desgarra* a la molaridad del pensamiento científico y jurídico<sup>3</sup> para el cual sólo hay una Verdad posible para el homicidio desde la cual se le juzga como un acto irresponsable: el *No matarás*?, ¿qué *resiste* a ser aniquilado en el Otro como ser expuesto a la muerte dada del Mismo?, puede ser un poco fatigoso y fastidioso atender la demanda de tantas interrogantes por las cuales se intenta seguir incursionando en la trampa que nos tiende el homicidio como evento impredecible, más no como fenómeno que se nos mostraría *iluminado* desde la razón moderna (¿hay alguna otra?); ciertamente este texto intenta tomar distancia de esta presunción positivista y se arriesga a jugar entre los laberintos esquizofrénicos de la máquina de guerra, pero al mismo tiempo, para no dejarse extraviar por el juego de la muerte que aparece mudo ante el discurso científico, también intenta acoger el discurso de la razón de Estado aunque resistiendo a dejarse atrapar y totalizar.

El momento de decisión y desgarre en que se suspende el dar la muerte, entre una máquina de guerra y la razón de Estado, quienes deciden quién es el enemigo, ciertamente es una tensión difícil de discernir ante la conciencia científica, la cual permanece *estupefacta* ante la imposibilidad de nombrar ese acontecimiento desmedido como excepcional.

El homicidio lejos de presentarse como dato o fenómeno que se logra capturar por la representación del pensamiento, se propone como esa tensión a la cual hay que acceder a través de una decisión como momento a priori al acto mortífero, jugándose ésta entre la *posibilidad* y la *efectividad*, límite éste que se esfuma desde el punto de vista de la lógica.

El *No matarás* como esa fórmula explícita que se levanta en ese rostro mendigo que implora justicia pero a la vez resiste en una mirada inquisidora, siendo éste momento de decisión en el homicidio: mirada del infinito, del radicalmente Otro como Juez Absoluto nos atraviesa incluso antes de nuestro nacimiento y nos pide responder no sólo ante nuestros actos, sino también ante la tentativa de ellos, por el simple hecho de pensarlos; esa primera mirada que desde la tumba mirará a Caín, va a quedar impregnada como primera resistencia que dibujará en el Rostro del Otro como interdicto, como límite al dar la muerte, como imperativo ético: *No matarás*. Lo terrible quizás de esta fórmula es la disimetría de la relación entre el Mismo que puede y pretende aniquilar, y

---

<sup>2</sup> Concepto utilizado por Derrida en el texto del mismo nombre y aquí se utiliza en el sentido de aniquilación o del acto homicida.

<sup>3</sup> Lo molar como lo arborescente o lo territorializado, metáforas éstas de Deleuze y Guattari para referir lo institucional, la razón de Estado y todo saber, como fuentes de dominio y violencia simbólica.

el Otro que me mira desde una Altura que no alcanzo ni nunca alcanzaré, y desde esta dimensión vigila y guarda mi secreto, al cual no puedo acceder; esa es la esencia de mi responsabilidad que para siempre me hará culpable ante esa mirada infinita y ese es el verdadero sentido de la resistencia ética en el homicidio: soy para siempre culpable ante el sacrificio de Cristo en la cruz, quien nos redimió del pecado.

El “No matarás” resiste en la mirada del Otro en el momento del homicidio, emergiendo la *diferencia o infinito*<sup>4</sup> como ese rostro que hace *temblar* mi poder de poder en el acto de aniquilación, porque aún el rostro ofreciéndose en un sentido al poder, refiriéndose a un ser que puede ser apresable, resiste, escapando a dicha aprehensión, contradicción insoluble de la relación violenta; el rostro *escapa* a toda pretensión de captura: me habla y me invita a *negociar* nuestras diferencias en una relación cara a cara. Esta presentación del rostro ante el Mismo, no hiere su libertad, es la no-violencia por excelencia, que llama a la responsabilidad: “(...) el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga (...) El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado” (Levinas, 2002, p. 228). La bondad que esboza el rostro en su aparición, me recuerda que allí cuenta más él que yo mismo (Ibíd., 261).

El rostro como ese interdicto (límite) que protege a la viuda, extranjero y huérfano del homicidio, eternos prójimos que me atraviesan con su mirada, cuestionando y resistiendo toda aprehensión: el Otro se me presenta como infinito: “La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes” (Ibíd., 209): “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria” (Ibíd., 213). La resistencia así esbozada en el rostro no es una resistencia mayor, sino algo absolutamente Otro: es la idea de lo infinito, como resistencia que no presenta resistencia: la resistencia ética (Ibíd., 212):

Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, más fuerte que el homicidio, es la *expresión original*, es la primera palabra: “no matarás” (...). Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética. (Ídem).

El ser que se me presenta en el rostro en el momento de aniquilación, lo hace desde una trascendencia infinita que no se me opone como enemigo, sino que me invita al mantenimiento de nuestras pluralidades, esto es, un Mismo

---

<sup>4</sup> Diferencia no usurpable, que mantiene la alteridad, no obstante, intentando ser borrada o ignorada en el homicidio.

y un Otro que entran en diálogo a través de la palabra, aún y a pesar de la diferencia. Esta acción sobre mi libertad pone fin a la violencia, y en este sentido instaura la Razón, no aquella que dormita en el sueño mayéutico, en el cual siempre hay un discurso que precede a los seres que entran en relación, sino aquella razón que, lejos de violar la idea de lo infinito, instaura la ética en la *diferencia* de un Mismo y Otro que se relacionan cara a cara sin borrar sus pluralidades.

### *La máquina abstracta de rostridad*

*“El rostro construye la pared que necesita el significante para rebotar, constituye la pared del significante, el marco o la pantalla. El rostro labra el agujero que necesita la subjetivación para manifestarse”.*  
(Deleuze y Guattari, 1988<sup>a</sup>, p. 175).

Ciertamente, a la manera levinasiana, el rostro es bondad y recibimiento del Otro en un acontecimiento ético de sociabilidad, pero, ¿Qué tal si nos entregamos por un momento al juego macabro, no sólo de la muerte, sino también de una tiranía por parte de una razón de Estado?, ¿qué podríamos encontrar en el policía, en el maestro, en el padre?, ¿no emergería de allí un Gran Rostro que intenta frenar las líneas de fuga del delincuente, del hijo, del prófugo, del guerrillero e insertarlos en el imperialismo del Significante Amo que los intenta normalizar, encauzar sus conductas desviadas, pues éstos pueden devenir cada uno a su modo, en máquinas de guerra, *desrostrificando* la razón de Estado?, pero, ¿Quién asegura que el mundo cuerdo donde el rostro los ha introducido se mantenga?, ¿quién decide por el loco, el delincuente, el guerrillero, el prófugo, el hijo o incluso, el “buen” ciudadano? Sin duda, el rostro es recibimiento del Otro en un acto de bondad como afirma Levinas, se insiste y enfatiza, pero igual, Deleuze y Guattari y en cierta medida también Foucault, aluden a un cuerpo social *atravesado* por una máquina abstracta de rostridad (como dirían Deleuze y Guattari), una mirada del infinito (Levinas) o un panóptico (Foucault, 2005) que sobrecodifica las líneas rizomáticas de las antiguas semióticas propias del hombre salvaje, estableciendo una organización arborífera propia de la forma-Estado que las normaliza en un significante despótico que no acepta desviaciones ni leves inclinaciones... ¿es el árbol de la razón!, Obra del hombre blanco, europeo. Es el rostro de Cristo crucificado en la cruz, hijo único de Dios hecho hombre para salvarnos del pecado. Este ha sido el Gran Significante histórico en una sociedad que se hace llamar secular y laica: “Jesucristo superstar: inventa la rostrificación de todo el mundo y la transmite por todas partes” (Deleuze y Guattari, 1988<sup>a</sup>, p. 182). ¿Qué es el rostro entonces sino una *unidad de poder* que disciplina los cuerpos y las mentes?... el cuerpo y el espíritu (¿si existirá tal dicotomía?)

han estado sometidos al imperialismo de la razón de Estado desde la época clásica, cuando el criminal era supliciado por las autoridades con el fin de obtener la verdad sobre el crimen; ahora el suplicio parece trasladarse al discurso, estando presente en éste un Significante Amo que todo lo condena, hasta las tentaciones de nuestro pensamiento. Con semejante responsabilidad hemos cargado nosotros ciudadanos de una sociedad supuestamente laica y secular.

Pero volvamos a enfocar nuestra mirada sobre ese Gran Rostro, Significante Amo, diferentes denominaciones para nombrar una forma de control intermitente.

¿Qué es esa mirada vigilante que recorre los pasadizos de las diferentes instituciones, haciendo del cuerpo social un panóptico?, ¿estamos atrapados sin remedio alguno por millares de miradas que nos vigilan infinitamente, o por esos micropoderes que agujerean el cuerpo social instalando miles de policías del orden?, ¿estas miradas actúan como panóptico mental que vigilan hasta nuestros pensamientos?, ¿cuál es la salida a esta esclavitud a la que nos someten los guardianes del buen orden?

A lo que asistimos es a una *militarización* constante de las relaciones cara a cara, surgiendo de cada agujero negro una pequeña amenaza que puede devenir en cualquier momento máquina de guerra, tratándose incluso de la misma razón de Estado; en este mundo donde la ley lo puede todo y nada a la vez, cada quien se cree justiciero dentro de su propio socius<sup>5</sup>, existiendo un enfrentamiento permanente con un enemigo que parece perder el rostro: el enemigo se ha *desrostrificado*, así, todos somos potenciales *canallas*<sup>6</sup> (Derrida, 2005) y máquinas de guerra.

Pero, ¿De dónde proviene esta forma de control intermitente? La máquina abstracta de rostridad enunciada desde la razón de Estado es un dispositivo que desencadena sus agentes de poder para disciplinar todo el cuerpo social en una serie de rostros binarizados, a los cuales les otorga funciones ya preescritas: el rostro de maestro y alumno, de padre e hijo, de obrero y patrón, de policía y ciudadano (Deleuze y Guattari, 1988<sup>a</sup>, p. 182), pero también rostro de policía y delincuente: “El rostro del padre, el rostro del maestro, el rostro del coronel, entran en redundancia, remiten a un centro de

---

<sup>5</sup> Concepto trabajado por Gisela Daza y Mónica Zuleta en “Maquinaciones sutiles de la violencia”.

<sup>6</sup> La canallocracia 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.

significancia que recorre los diversos círculos y vuelve a pasar por todos los segmentos" (Deleuze y Guattari, 1988c, p. 216).

El rostro deviene así en segmentariedad dura a través de la máquina abstracta, que sobrecodifica en una línea de reterritorialización las rostrificaciones animales o salvajes, rizomáticas o nómadas, propias del hombre primitivo. El rostro es una unidad de poder propia de la razón de Estado y del modelo arborescente que éste impone:

las rostrificaciones animales son sustituidas por un macrorostro cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Ya no estamos ante  $n$  ojos en el cielo, o en devenires animales y vegetales, sino ante un ojo central ordenador que barre todos los rayos (Deleuze y Guattari, 1988c, p. 216).

Tercer ojo u ojo de Cristo, vigilante permanente, procede como máquina a constituir la unidad del rostro, de un rostro que binariza las relaciones cara a cara: hombre-mujer, pobre-rico, enemigo-amigo, guerrillero-soldado, etc., etc., y todas las relaciones posibles entre sujetos cara a cara; *el rostro como poder tiránico*... tiranía de un Rostro que deviene en signo y significante de razón y se impone sobre el mendigo, el delincuente, e intenta rostrificarlos a partir de la ley, del Nombre del Padre, del Estado.

¿Qué es lo que ha intentado *rostrificar* la razón de Estado con la violencia misma del discurso y el movimiento de la historia?, ¿hay objetivo más siniestro que el homicidio, que la misma institucionalización de la razón de Estado, su discurso y su forma de accionar político, llegando a criminalizar toda relación de poder? El rostro es sin duda una política que tematiza, centraliza y binariza las relaciones cara a cara, arrojando un Significante como el Amo del discurso y la acción política, entendida ésta como esas múltiples relaciones cara a cara que hacen posible el encuentro, la comunicación y la institución, pero también hacen posible la relación de violencia; ese Significante Amo que encierra cada policía, el Estado, el ejército, el Poder, el maestro, el Padre, es decir, toda institución, 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, p. 88), cuyo nomadismo expulsa la razón de Estado.

Rostrificación que intenta borrar toda pluralidad y disidencia del movimiento de la historia con la fuerza misma de la violencia; toda línea de fuga tiende a insertarse en una codificación desde la cual se enuncia el discurso, la acción política, y en el mismo juicio jurídico, la verdad sobre el crimen, no quedando

lugar alguno para la *risa del genio maligno* (Levinas, 2002, p. 113-114), quien anuncia una burla al momento de ser convocado por el juicio jurídico.

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

El movimiento de la historia siempre es una tensión entre la totalización como tendencia de la razón de Estado, y la interioridad y multiplicidad que enriquece la vida social pero que al mismo tiempo interrumpe ese tiempo histórico que alberga los movimientos globales de los grupos humanos; la totalidad humana es así desgarrada por esa interioridad del hombre y por la multiplicidad de lo social, que se niegan a pertenecer al concepto, resistiendo toda totalización. 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, dando por sentado que se puede dar cuenta de él por la función del pensamiento constituyente e ignorando toda excedencia del ser con relación a este pensamiento que pretende contenerlo: 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). El acceso a la realidad social no debe determinarse solamente por la objetividad histórica que comprende esa globalidad de los grupos humanos; el acceso a ésta también 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 llegar a ser universalmente válido y coherente, realizando ese estado universal en el que todos se reconocen como iguales, participantes de un género y proyecto común, y donde al parecer, no habría lugar para la disidencia, ni siquiera para la risa ni la mentira del genio maligno, absorbiéndose así toda multiplicidad, y el discurso acabaría siendo un diálogo de sordos, por falta de interlocutores (Levinas, 2002, p. 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 (o diferencia), 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, p. 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., p. 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, por el cual 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; este es el momento de la fraternidad misma: 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 común 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 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 diferencia y se disuelve en la totalidad de la comunidad.

La relación cara a cara, acontecimiento de sociabilidad, y no obstante, 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., p. 209).

La heteronomía, el acontecimiento, el evento, como aquello que desborda el vínculo social, aparecen ahora como ese por-venir y devenir sin lo cual no es posible la interpelación al otro ni el compromiso social, aunque éste siempre resulte precario y pueda sobrevenir en cualquier momento como relación de violencia, la cual surge bajo la forma demoníaca cuando el evento del homicidio arrasa las bases que fundan el acuerdo social y como el mayor agravio que lo destruye, siendo necesario volver a convocar a la razón de Estado para *reparar* el daño producido. No obstante, persiste ese gesto transgresor como ese incalculable que no se deja dogmatizar por la razón de Estado.

Pero, ¿Acaso la generalidad de la ética enunciada desde la razón de Estado no está ella misma atravesada por la aporía?, ¿cómo hacer concordar o corresponder siempre la idea generalizada del bien y los múltiples acontecimientos de la vida social?, ¿la subjetividad y la interioridad del hombre siempre se entregan espontáneamente al mundo objetivado por la palabra y a la Ley que pretende *ordenar* el caos de la violencia, y nunca ofrece resistencia; 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* (Levinas, 2002, p. 260), porque la verdad en el juicio no puede surgir sin la apología de la subjetividad, y sin ésta, el juicio queda reducido al silencio o a la falsedad.

Ciertamente, la razón de Estado se erige para frenar el caos que precedía al lenguaje y empieza a tematizar y nombrar a partir del discurso, aquello que aparecía como equívoco y origen de malos entendidos, porque en la anarquía de un mundo sin ley y sin palabra no pueden surgir el saber ni la verdad, siendo por lo tanto necesaria una razón de Estado para esclarecer ese sentido que aparecía como ambiguo, porque la palabra siempre está dispuesta a sobrepasar esa disimulación inevitable de toda aparición, pues todo aparecer revela, pero al mismo tiempo, oculta. La palabra para el Otro es siempre una promesa de remediar esa ambivalencia 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, el cual pretende comprenderla, porque la definición *consiste en superar el fenómeno amorfo de su confusión, para orientarlo a partir de lo Absoluto* (Ibíd., p. 121), siempre se propone tematizarlo: “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).

El espacio en que se lleva a cabo el crimen aparece como silencioso, donde no parece pronunciarse palabra alguna, emergiendo el equívoco permanente; la palabra y la ley permanecen allí simuladas y ningún comienzo es posible aún, siendo retenida o contenida, desapareciendo quizás definitivamente bajo la acción liberadora del arma o del puñal.

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 todo equívoco, porque la palabra es ese auxilio que sirve como señal para el esclarecimiento de toda esa turbulencia nómada 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 y sin palabra.

El surgimiento de la palabra y la ley ciertamente *hiere* la sensibilidad como simple goce, una sensibilidad que precede a toda razón pero que tampoco es locura (Ibíd., 157), pero le permite al hombre ingresar al porvenir, como ese futuro donde se despliega la morada, esto es, la habitación, los utensilios y el trabajo, que representan la construcción de las cosas para empezar a aplazar la muerte. Aunque el origen del discurso y la historia es violento, también deja tiempo para prevenir la violencia, aporía ésta que nos ha *atravesado* como especies miembros de un género humano y como sujetos de deseo.

Un haz de luz va iluminando el mundo de las tinieblas en las que permanecía ese primer hombre, brotando lentamente una palabra que estaba siendo ahogada por ese goce soberano, en el que el silencio reinaba o de cuando en cuando había una conmoción por un grito lejano; el elemento deviene herramienta de trabajo, el alimento como combustible en un mundo de explotación; aún la herramienta puede transformarse en arma nómada en el ámbito de la guerra moderna, pero allí sólo conserva una grosera sombra de lucidez que adquirió en tiempos primitivos:

El animal que fabrica herramientas se libera de su condición animal allí donde su impulso parece cortado y quebrado, cuando en lugar de ir desde sí como voluntad inviolable a su objetivo, fabrica herramientas y fija en cosas transmisibles y que pueden

ser recibidas los poderes de su acción futura. Así una existencia política asegura a la voluntad su verdad, la hace (...) objetiva, sin desembocar en la bondad, sin vaciarla de su peso egoísta. La voluntad mortal puede escapar a la violencia y el homicidio del mundo, es decir, al beneficiarse del tiempo para retardar cada vez más los plazos. (Levinas, 2002, p. 255).

Aunque el trabajo implica el abandono de una posición gozosa originaria e instala al hombre en la primera alienación de la morada, la habitación y de los instrumentos, éste al poseer el elemento e insertarlo en un sistema de finalidades instrumentales, se estaba asegurando ese porvenir cuya significación de aplazamiento y de demora de la muerte se le escapa en ese tiempo sagrado de las transgresiones ilimitadas, desbordando e imposibilitando a cada momento la emergencia de las representaciones que detendrían la incertidumbre e impredecibilidad del momento de la muerte: “La conciencia de la muerte es conciencia del aplazamiento perpetuo de la muerte, en la ignorancia esencial de su fecha” (Ibíd., 182).

Con el trabajo el hombre logra demorar ese momento impredecible, ese instante del cual llega la muerte sin previo aviso, no pudiendo ejercer control ni poder alguno sobre ella, porque: “Mi muerte viene de un instante sobre el cual de ninguna manera, puedo ejercer mi poder” (Ibíd., 248). Por el trabajo, el hombre logra una victoria parcial sobre el advenimiento de la muerte, quien lo desafiaba permanentemente en esos instantes en que sus deseos salían impetuosamente al exterior sin acudir a ninguna llamada y súplica por parte del Otro.

Egoísmo puro de una sensibilidad que se exacerbaba en *sí misma*, herméticamente cerrada, empecinada en permanecer gozando eternamente, no decida aún a dar ese paso a la *cosificación* que va a requerir el mundo del trabajo, pues esto implicaría *desenamorarse* de los elementos en que gozaba sin precio alguno, para alejarse de ellos, como quien abandona a su madre cuando se hace adulto; en el momento en que el hombre empieza a salir fuera, los elementos se amalgaman en formas externas que adquieren atributos que la luz del mundo de las obras les da; la luz expulsa las tinieblas y deviene ese mundo de los objetos con los cuales el hombre ya no se relacionará más como simples elementos de goce, sino que los empuña como herramientas, los aprehende para insertarlos en ese sistema de explotación que es la sociedad humana. Iluminación que va a permitir olvidar el primer horror de esos espacios infinitos e impredecibles que albergaba la muerte: “(...) la visión en la luz es precisamente la posibilidad de olvidar el horror de este retorno interminable”. (Ibíd., 205).

Pero la mano *que relaciona* lo elemental con la finalidad de las necesidades, sólo constituye las cosas al separar la aprehensión del gozo inmediato, al depositarlas en la morada, al conferirles la categoría del tener. El trabajo es la *en-ergía* de la adquisición. (Ibíd., 176).

Toda una economía de alienación, ya que la emergencia del lenguaje como referencia a los objetos, va a implicar una renuncia (aún parcial) a esa subjetividad por el Mismo y el Otro, quienes *se van a reconocer* en la generalidad de la palabra, que nombrará los objetos y las relaciones, adquiriendo éstos una entidad separada. En el mundo del trabajo los objetos adquieren formas que llaman a la aprehensión y la mano los palpa para referenciarlos y nombrarlos, adquiriendo así una significación: comienza la representación de los objetos. Ésta es esencial al mundo del trabajo. No obstante esta alienación, es por el discurso que logro entrar en relación con ese Otro que ya me es exterior y diferente; ese Otro trascendente se me revelará como infinito.

Esta totalización del discurso y de la historia surge como proceso dentro del surgimiento de la razón de Estado, que se ha erigido como ese Significante Amo centro ordenador de los flujos mutantes que construye todo un imperialismo alrededor de su palabra y ley, emitiéndose como ese signo que nombra todo lo existente, hasta la misma violencia, atribuyéndose autárquicamente el monopolio de ésta; no obstante, nuevamente, este autarquismo y autoritarismo desde el cual se enuncia la verdad de la razón de Estado, la subjetividad y pluralidad social resisten a esta totalización, y es cuando es posible el desacuerdo, el conflicto, la violencia en sus diferentes formas incluyendo el homicidio.

***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 y Guattari, 1988d, p. 387)

En la justicia penal como maquinaria de producción de la verdad sobre el crimen al servicio de una razón de Estado, el Gran Rostro de la ley *acusa* al criminal y lo conmina a responder por el homicidio. ¿Qué respuesta emitir ante la violencia del homicidio y de la guerra?, ¿si el sujeto de estos eventos lo que busca precisamente es 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, p. 238).

Aunque esto nos pueda causar cierta perplejidad y desconcierto, ante los tribunales de la justicia, doy un testimonio que pretende constituir la comunidad legal de sentido propia de la razón de Estado, pero igual, 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 se empecina de manera vehemente, de arrancar del silencio, palabras verídicas, como si la palabra estuviera por siempre afincada en una aparición verdadera, y no tuviera la alternativa de jugarse entre lo ilusorio y lo serio, como si tuviera que descartarse por completo la duda cartesiana del cogito. 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 réir que busca destruir el lenguaje*". (Ibíd., 114).

Así, es necesaria a la justicia, una subjetividad que pueda responsabilizarse más allá del límite fijado por una ley objetiva. Es necesario al juicio un ser separado, una voluntad que pueda defenderse, y desde su apología, estar presente en *su proceso* sin comprometerse más allá de lo que le permite ésta 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).

Porque cuando la subjetividad se compromete en la totalidad del discurso, sella su entrada a un orden universal donde es igual a todas las demás, perdiendo toda responsabilidad sobre sí misma. Las normas universales en que se basa el juicio jurídico hacen callar la apología desde donde la subjetividad

saca sus argumentos para defenderse; este juicio es un llamado desde una moralidad universal y objetiva que cuestiona mi libertad arbitraria, pero así mismo, 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 el 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” (Levinas, 2002, p. 259).

El sujeto responsable de homicidio se nos presenta como ese canalla que por excelencia se *resiste* a sellar su entrada en esa Totalidad, permaneciendo gozando quizás en el *juego macabro* de la muerte, huyendo por siempre de ese Juicio eterno de ese Ser Omnipotente que lo vigila ininterrumpidamente desde esos ojos que miran a Caín; el genio maligno como máquina de guerra puede continuar *desrostrificando*<sup>7</sup> la verdad jurídica sin culpa alguna de exponer a la viuda, el extranjero y el huérfano, esos prójimos que nos *acusan* infinitamente, a la amenaza de muerte. No obstante, 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.

Pero nuevamente el genio maligno extiende una máquina de guerra que ha sido su cómplice, y como sujeto tiende a desaparecer en el juicio jurídico, se desrostrifica al momento de dar el testimonio, y ante el Juramento que como Rostro invoca la razón de Estado, desdibujando el discurso, y en cambio, resaltando una risa... una burla, ¿y por qué no?, una palabra mentirosa que termina traicionando la verdad y convirtiendo el juicio en un espectáculo silencioso donde el principal personaje es la *ridiculez*: “Situación que crean esos seres burlones, que se comunican a través de un laberinto de sobreentendidos que Shakespeare y Goethe hacen aparecer en las escenas de hechiceros donde se habla el antilenguaje y donde responder sería cubrirse de ridículo” (Ibíd., 114).

Sin darnos cuenta quizás o tal vez también engañándonos, el genio maligno como ese canalla que desrostrifica la verdad jurídica ha permanecido ahí en el discurso aunque éste se haya denegado a su reconocimiento, porque una máquina de guerra parece atravesar al mismo pensamiento: “(...) convertir el pensamiento en una máquina de guerra, es una empresa extraña (...)” (Deleuze y Guattari, 1988d, p. 381)... (¿hay algo así como una máquina de guerra que nos *atraviesa*?); se ha venido ridiculizando esa supuesta Verdad

<sup>7</sup> Este concepto es utilizado en este contexto como contravención o violación a la ley de la razón de Estado; también puede entenderse en general como desviación con respecto a ese orden social impuesto desde ésta.

que se ha arraigado desde hace siglos en el pensamiento griego y en toda la tradición Occidental como ese modelo arborescente de pensamiento que ha alcanzado a la misma ciencia, positivizando un acontecimiento no obstante *resbaladizo* al discurso y que a cada momento le juega una traición a la razón de Estado, desconfigurando su poder.

¿Qué peligro puede correr la razón de Estado si *cede* un poco y le da la palabra a ese sujeto que se ha *salido de su rostro* y ha devenido loco, desviado, disfuncional, delincuente, canalla, nómada salvaje, criminal, y todos esos apelativos con los cuales los Estados supuestamente no-canallas intentan nombrar al Gran Saboteador enemigo del orden democrático?, ¿ésta dispuesta ella a hacer caer su Soberanía afincada por Siglos, perdiendo así el derecho de decidir por...y *ridiculizarse* quizás ante el juicio de la historia? 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, porque la conciencia, aun siendo resistencia a la violencia dejando tiempo para prevenirla (Levinas, 2002, p. 251), hiere toda sensibilidad como puro goce: “El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo”.(Ibíd., 120).

### Alcances y límites del modelo teórico propuesto

¿Qué posibles *rendimientos teóricos* podemos rescatar de esta forma de comprender la relación de violencia, específicamente el homicidio, con respecto a la tradición investigativa precedente?, ¿cuáles son los límites que igualmente se vislumbran aquí? ¿cuáles serían las preguntas o las cuestiones pendientes para una exploración posterior?

Ciertamente en el terreno académico nunca hay un grado de exhaustividad concluyente, de lo contrario no habría producción ante las nuevas preguntas que arroja el quehacer investigativo.

La cuestión de la violencia ha sido tradicionalmente *fijada* bajo la forma de *dato empírico* que reflejan las estadísticas; o en forma más general, como *fenómeno* que es posible de elucidar a través de categorías empíricas, *positivizando* así un evento que parece obedecer a la excepción de la regla. No es el ánimo del presente texto figurar como el Amo de un discurso que se apropia de un objeto, no obstante *resbaladizo*.

¿Qué posibles dificultades ofrece este tipo de discurso a la ciencia cuyo imperativo es la operacionalización de los fenómenos para un posterior control y evaluación que permitan formular posibles políticas públicas para *contrarrestar* los *índices de violencia*, entre ellos, el evento del homicidio, como el agravio que más afecta al lazo social? Este podría ser uno de los mayores *escollos* que encontramos en este discurso: su resistencia a la positivización, estando la ciencia afincada en el principio de un conocimiento del hecho social como fenómeno para un posterior control de éste.

Ante la explosión de la violencia y del terrorismo en el mundo contemporáneo, se habla frecuentemente de la necesidad de *desarmar* las relaciones internacionales entre Estados que pretenden aniquilarse el uno al otro mediante la estrategia de la guerra moderna; objetivo que parece inalcanzable, pues la máquina de guerra como fuerza de violencia avasalladora, parece apropiarse de la finalidad política de los Estados, donde estos ya sólo son partes de un engranaje más complejo: la guerra que se extiende por todo el globo terráqueo.

Sin duda, la nueva manera en que se está *dando la muerte* en la sociedad contemporánea *disloca* la forma tradicional como se entiende la relación de violencia: asistimos a la muerte paulatina de imperios que se *resisten* a desaparecer, y que para mantenerse, se apropian de máquinas de guerras, cuyo grado de sofisticación tecnológica hacen pensar en una hipertecnologización de la guerra moderna, donde desaparecen las partes enfrentadas y la violencia parece venir de un *lugar difuso*: una máquina de guerra parece *envolver* todo el planeta y la amenaza de las armas de destrucción masiva permanece latente como un juego macabro que fluye en el discurso de la diplomacia internacional cada vez que hay un nuevo intento por *desarmar el espíritu* de las naciones; recurso retórico cada vez que se pretende avanzar victoriosamente hacia el enemigo; lo grave de esta situación es que se tiende a involucrar a una población civil que en un principio se encontraba al *margen* de la guerra, apareciendo así múltiples víctimas que como huérfanos, viudas o extranjeros *claman* no sólo por un *cese a las hostilidades*, sino que igualmente reclaman sus derechos como ciudadanos en una democracia que aún parece venir como promesa<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Derrida (2005) hace referencia a la democracia por-venir para expresar la idea de una democracia que permanece como promesa, que más bien se estaría perpetuando su propia muerte al apropiarse de una máquina de guerra que en principio le es externa; en otras palabras, el suicidio de la democracia; en Deleuze y Guattari (1988d) este planteamiento aparece señalado como la inversión de la razón de Estado que se convierte a sí misma en máquina de guerra (Véase Deleuze y Guattari, 1988d), desvirtuándose y deviniendo fascista o postfascista; no pretendo entablar una discusión teórica alrededor de esta hipótesis y menos en el momento en que se está clausurando este texto, pero sí al menos dejar abierta esta hipótesis para futuras pesquisas teóricas, pues ciertamente esta cuestión no fue objeto de discusión del presente trabajo, al igual que tampoco el problema derridiano de la hospitalidad en medio de la militarización y la guerra modernas... a propósito una indagación para explorar en otro espacio... en otro momento, más allá de este texto: ¿Qué lugar le queda a ésta?, ¿es quizás el residuo, no obstante, masacrado y maltratado de

Este es uno de los mayores aportes del presente trabajo: convocar a una reflexión ética que va más allá de la ingenua postura de *tolerancia*, discurso éste que evocan continuamente los Estados que se *immunizan* de toda responsabilidad, situando ésta siempre en el Otro como invasor, guerrillero, terrorista, narcotraficante... y todos esos apelativos que se dirigen hacia un Gran Demonio que como enemigo hay que aniquilar, sin advertir (o tal vez advirtiéndolo pero en virtud de un simulacro, estos representantes del orden democrático pretenden aparecer como los más fieles demócratas) que el Verdadero Demonio parece provenir de ese despotismo de la razón de Estado que ha pretendido erigirse como la verdad fundadora de un orden supuestamente democrático.

Esta es una de las modestas contribuciones que permanece después de *transitar* de una manera algo fatigosa por un modelo teórico algo rocoso y no lineal, pudiendo albergar algo de rizomático, pero siempre intentando no dejarse perder en la fuga del movimiento mismo del que pretende *seguir la pista*: el evento del homicidio.

¿A qué nuevos encuentros epistemológicos y teóricos nos podría conducir esta *ruta* teórica? Ciertamente, como he insistido bastante, este modelo *corre el riesgo* de desmontar un poco el discurso positivista (perdiéndose quizás en el mismo intento), y en esa tentativa, puede quedarse en algunos momentos *sin piso epistemológico* y sin descentrarnos lo bastante de la pregunta recién planteada, expongo el presente trabajo a la comunidad académica, quien tiene también el derecho de juzgar sus alcances y límites.

## El Estado colombiano como máquina de guerra

A propósito de la violencia en nuestro país, ¿cómo podríamos interpretarla?, ¿es acaso posible *envolver* una realidad tan múltiple y compleja bajo la cartografía de este mapa teórico que extendiendo como posible?; obviamente todo modelo es sólo una guía que puede direccionar hasta cierto punto la lectura de esa realidad multifacética, y que no puede pretender encerrarla en categorías a priori porque eso sería justamente dogmatismo; sólo trato en este momento de acoger responsable y éticamente una posición teórica desde la cual *medianamente lanzar un haz de luz* sobre un evento que ha venido *agrietando* nuestra historia como colombianos, sin pretender *instalarse* como signo unívoco que cierra la compuerta a otras miradas y lecturas, y en esa medida, esto nos pone bajo los momentos o hitos de la historia de violencia en nuestro país (que al parecer, desafortunadamente, se ha vuelto un “estado

---

esa imposible relación con el Otro que parece usurparme a cada momento en un mundo de guerras abiertas, pero también, clandestinas?



natural" de nuestra sociedad) y que han sido lo bastante conocidos en el ámbito académico, siendo justamente desde allí donde se ha cartografiado esa Historia de Violencia colombiana y desde donde se ha mirado la plausibilidad de respuestas y soluciones; por lo tanto, no me remontaré a esos episodios cronológicos.

Más bien, como cierre provisorio (las pesquisas científicas nunca se clausuran), reconocemos una relación de violencia en Colombia que ha oscilado entre el conflicto endémico que permanece de manera crónica como *amenaza latente y desenlaza* escalonado hasta la atrocidad de cuerpos mutilados como testigos de los enfrentamientos entre el bando del orden legal del Estado y los que hacen parte del territorio *canalla*<sup>9</sup>, siendo difícil discernir en últimas las fronteras entre ambos, lo que agrava más la situación y nos desconcierta en mayor profundidad; una prueba fehaciente de ello quizás sea la tan mencionada *paramilitarización* del Estado colombiano (bien reconocida por la opinión pública, aunque paradójicamente no se reconozca públicamente), signo contundente de las fronteras porosas entre la máquina de guerra y el ejército como garante de la fuerza pública; los préstamos entre una y otra parecen evidentes, ante lo cual aquella parece *horrorizada* frente a una verdad que ya se sospechaba.

La idea del Estado como organización molar que detenta el monopolio de la violencia legítima, hipótesis ésta que ha acompañado al ámbito académico desde una larga tradición, parece encontrarse seriamente *confrontada* en el caso colombiano, donde el Estado ha *fluido históricamente* entre su pretensión de afincarse como *principio rector* de un orden democrático que no logra cristalizarse y su constante *desmoronamiento*; aún así no *desaparece*, y logra mantenerse a pesar de su fragilidad; en la actual coyuntura se instala en medio de la *conmoción* del conflicto armado un Estado que como *fuerza siniestra convoca* a la máquina de guerra que en principios fue su enemiga y la hace suya, no siéndole extraña, sino por el contrario, deviniendo en *amiga* del orden a sangre y fuego que intenta imponer.

Aquí queda *suspendida* esta escritura, en medio del vértigo que puede causar a nuestras conciencias tranquilas la posibilidad de un Estado que ha devenido máquina de muerte, un Estado que se suicida a sí mismo (¿simple redundancia?) y deviene aniquilación total como línea de fuga (Deleuze y Guattari, 1988d) y perpetúa su propia muerte. Un argumento que está lejos de disimular la atrocidad que adquiere en esta coyuntura política y social el escalonamiento del conflicto que parece devenir en una perpetua lucha por *dar la muerte* a un enemigo que aparece ya sin rostro.

<sup>9</sup> Término utilizado por Derrida (Véase, Derrida, 2005), para designar la contraciudadanía o el contrapoder, y en general, aquellos grupos delincuenciales cuyo propósito es contradecir la razón de Estado.

Y ya para finalizar, aunque nuestro pensamiento pueda seguir temblando estupefacto ante tal posibilidad, en relación a la hospitalidad en tiempos modernos, la cuestión de los Derechos Humanos desde los Otros (Bello, 2004), o los Derechos Humanos como *derecho a la diferencia*, siempre problemática.

La democracia en Colombia como promesa siempre postergada... como promesa in-cumplida, ¿acaso ésta alguna vez *se* ha cumplido?

Aquí nuevamente arrojo ciertas pesquisas que nos pueden “enredar” en otros torbellinos, pero igual, más allá de este texto, en otro momento.

## Bibliografía

- BAJRAJ, Xhevdet. (2005). *El tamaño del dolor*. México: Era.
- BATAILLE, Georges. (1997). *El erotismo*. España: Tusquets.
- BELLO R., Gabriel. (2004). "Ética contra la ética. Derechos Humanos y derechos de los otros". En: *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Levinas*. Madrid: Trotta.
- DAZA, G. & ZULETA, M. (2000). *Maquinaciones sutiles de la violencia*. Colombia: Siglo del Hombre.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. (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, Jacques. (1989). "Violencia y metafísica". En: *La escritura y la diferencia*. España: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona; México: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: La Flor.
- FOUCAULT, Michael. (1988). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (1990). *La vida de los hombres infames*. Madrid: La piqueta.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Prefacio a la transgresión". En: *Del lenguaje y la literatura*. Barcelona: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Vigilar y castigar*. México; Argentina: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund. (1980). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Más allá del principio del placer". En: *Obras completas*. Vol. 22. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2003-2004). "¿Por qué la guerra?". En: *Obras completas*, Vol. 22. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2003). "La desilusión provocada por la guerra". En: *Obras completas*, Vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- LEVINAS, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *La genealogía de la moral*. España: Tecnos.