

Tiranía y dominación. Notas para una crítica de la violencia en Slavoj Žižek pasando por Freud y Benjamin

Nicolás Pinochet Mendoza

Université Paris 8. Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie (LLCP)
pinochet.nicolas@gmail.com



Fecha de recepción: 2/12/2021

Fecha de aceptación: 29/1/2023

Fecha de publicación: 31/3/2023

Resumen

El presente artículo es un conjunto de notas para discutir el lugar de la violencia en el terreno de la política en torno a la obra de Slavoj Žižek. La hipótesis central se articula alrededor de la idea de *violencia objetiva*, que es inherente al estado normal de las cosas, que el autor desarrolla en su libro *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales* y que es puesta en discusión con lo que consideramos un interés tangencial por lo político en los textos culturales de Sigmund Freud y la filosofía de Walter Benjamin en el libro *Crítica de la violencia*.

Palabras clave: Slavoj Žižek; Sigmund Freud; Walter Benjamin; violencia objetiva

Abstract. *Tyranny and domination: Notes for a critique of violence in Slavoj Žižek via Freud and Benjamin*

This article is a set of notes to discuss the place of violence in the field of politics with regard to the work of Slavoj Žižek. The central hypothesis revolves around the idea of *objective violence* that is inherent in the normal state of things, which Žižek develops in his book *Violence: Six Sideways Reflections* and which is discussed with what we call a tangential interest in the political in the cultural texts of Sigmund Freud and the philosophy of Walter Benjamin in his book *Toward the Critique of Violence*.

Keywords: Slavoj Žižek; Sigmund Freud; Walter Benjamin; objective violence

Sumario

1. Introducción
 2. De la tiranía a la violencia fundadora de lo jurídico-político
 3. Del *retorno* del padre a la dominación
 4. ¿Cuál es el lugar que Žižek le da a la violencia en relación con la cuestión política?
- Referencias bibliográficas

1. Introducción

Tiranía y dominación son aspectos centrales de la violencia que pueden ser tomados como motivos de consideración política. En los textos de Freud denominados *culturales*¹ no existe una evidente intención por el tema político sino hasta el fin de su obra. El tema de lo político es un recorrido más bien tangencial para realizar la elucidación cogitativa de la investigación psicoanalítica, sin embargo, desde sus contribuciones que van desde el *tirano* hórdico en *Tótem y tabú* (1913 [1912-1913]) hasta el lugar de Moisés «caudillo político de los judíos», «legislador» y «educador», es que se observa de un modo más explícito una vertiente de *dominación* teológico-política en este tardío texto *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-1938]). Para Slavoj Žižek, en *El espinoso sujeto* (1999), esta lectura implica revisar ciertos pormenores, sobre todo en la figura de Moisés, puesto que, en *Tótem y tabú*, Freud demuestra con claridad dos padres —el tirano padre de goce absoluto, y el padre muerto alzado como referencia y, por ende, una autoridad simbólica—, mientras que en el texto de Moisés este aparece primero como un viejo egipcio gobernador y luego, el Moisés semita, más que una referencia, la encarnación de Jehová, mucho más cercano al violento padre hórdico. Es en torno a este comentario más que lúcido lo que nos permitirá hacer un recorrido sobre la tiranía y la dominación en el campo de la organización política.

A su vez, continuando con la reflexión que nos invita a realizar Žižek en el texto *Sobre la violencia*, en especial en su sexto capítulo, dedicado a trabajar el concepto de *violencia divina*, el presente artículo pretende construir un conjunto de notas en el horizonte de una revisión de las ideas de *tiranía y dominación* en el marco de la política al interior de la particular concepción que el autor presenta sobre la *violencia objetiva*. Para ello, se pondrá en discusión parte de la obra del autor esloveno con una posible elaboración tangencial de la violencia y la política en Freud, junto con los comentarios de reflexión filosófica que Žižek extrae de *Para una crítica de la violencia* (1921), de Walter Benjamin.

2. De la tiranía a la violencia fundadora de lo jurídico-político

Si es el odio, en *Tótem y tabú*, lo que inclina al acto homicida a los pares sometidos bajo el manto de dominación del tirano, es este sentimiento el que los transforma, por *identificación*², en hermanos, y al tirano, en padre. En otras palabras, es el acto homicida el que convierte al tirano en padre referenciado, y a los sometidos, en hijos y hermanos (y hermanas) identificados. El homicidio del padre es el sacrificio genealógico necesario para la institución de la

1. Textos que contemplan el recorrido desde *Tótem* hasta *Malestar en la cultura: Tótem y tabú* (1913 [1912-1913]); *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921); *El porvenir de una ilusión* (1927); *Malestar en la cultura* (1930 [1929]), y *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-1938]).
2. Para desarrollar mejor este concepto se aconseja revisar el acápito homónimo en el texto freudiano *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921).

identidad —y del derecho—. Esto resulta fundamental, puesto que el lugar de padre no está dado solo por el monopolio sexual que posee, pues eso lo convierte en el líder tiránico, sino que es el deseo mortífero —parricida— en su contra lo que lo alza como padre. El padre no existe en sí, es siempre una referencia, o sea, el padre es en la medida que el tirano muere, por ende, es siempre un padre mítico³: «(y de tal modo [se] sostiene la ilusión de que aniquilando al padre se podría tener un libre acceso a ese objeto [sexual⁴]), en este caso es el asesinato de la Cosa-Padre (la realización del deseo edípico) lo que genera la prohibición simbólica (el padre muerto retorna como Nombre)» (Žižek, 1999: 333). Ergo, si el padre se hace *Nombre* en tanto que se alza como representante del padre muerto, por consiguiente, bajo el *Nombre-del-padre*⁵ emergen los hijos por identificación. Lo que Freud difumina sin desconocer por completo es que una vez finalizado el crimen resurge el deseo en cada uno de los hijos, ya sea por ser favoritos del padre —de aquel que retorna en referencia— o de ser «el» padre. Esto nos remite a lo que podríamos denominar *la cuestión política de la filiación*, puesto que es un hijo el que oficia de padre en tanto que lo representa, lo cual es a su vez un potencial hecho que involucra la amenaza latente de reanimación de la violencia parricida (los hijos quieren tomar el lugar del padre) o filicida (el padre rechaza mortíferamente la amenaza parricida) (Enriquez, 1983).

El tirano de la horda, padre primordial de goce absoluto, actúa fuera de la ley (o antes de esta), pues tiene una condición prejurídica, circunstancia que posibilita que su sacrificio —parricidio— se transforme en piedra angular de la fundación del derecho. Si bien el acto parricida logra cierta satisfacción de la fraternidad organizada, simultáneamente, el sentimiento de culpa la inclina a la insatisfacción conducente al reproche del acto criminal. La renuncia a este acto pone límite al retorno de una *violencia mimética* del «todos contra todos» en competencia por la obtención de los privilegios del padre (Girard, 1972)⁶, pero permite otro tipo de violencia *normal* —que más ade-

3. La noción de *Père mythique* es profundamente desarrollada en el texto *De la horde a l'État: Essai de psychanalyse du lien social* (1983), de Eugène Enriquez.
4. Corchetes incluidos por nosotros.
5. Véase Jacques LACAN (1957-1958), *Seminario Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós.
6. Según Girard, el origen de la violencia radica en una crisis fundada en la elección por imitación de un mismo objeto por parte de dos o más agentes culturales distintos que posteriormente, por un proceso de *mimesis antagonista*, ambos rechazan al objeto para iniciar una rivalidad entre ellos. La importancia del deseo por el objeto se encuentra subordinada a la relación que el otro dispone en tanto deseo por el objeto, es decir, se desea algo siempre y cuando el rival lo desee. La intención pacificadora de la violencia es el resultado de lo denominado por el autor como *crisis mimética* potenciada por la figura del *Contagio*. En otras palabras, aquello que pasa en la fraternidad del texto freudiano es la reciprocidad mimética propagada como carga en más de dos actores en forma de *bola de nieve*. Sin embargo, lo que la lectura freudiana evidencia es el error de Girard en pensar a los hermanos a priori del parricidio y no como un estatuto resultante de la violencia fundacional. Es luego de ser asesinado que el jefe hórdico es referido padre, y es ahí que los pares celosos se convierten en hermanos.

lante intentaremos sostener como una *violencia objetiva* en términos žižekianos—, que es la que regula el intercambio entre pares. Es decir, el fracaso de la rebelión de hermanos podría sustentarse en el intento fallido de poseer el lugar de beneficiado del tirano, alzando dos grandes prohibiciones en contra del homicidio y del incesto, estableciendo así los primeros mandatos sociales en torno a la exogamia:

[...] no debemos pasar por alto el hecho de que en lo esencial han prevalecido las tendencias que esforzaron al parricidio. Los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la gran subversión conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad. Se procuran expresión en la santidad de la sangre común, en el realce de la solidaridad entre todo lo vivo que pertenezca al mismo clan. En tanto así los hermanos se aseguran la vida unos a otros, están enunciando que ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre. Previenen que pueda repetirse el destino de este. (Freud, 1913 [1912-1913]: 147)

El sentimiento de culpa que deviene del acto homicida sustenta las bases del nuevo derecho, *violencia fundadora* en Freud que es garante del orden jurídico: «Lo que la matriz del T&T⁷ explica es entonces la necesidad estructural del parricidio: el pasaje desde la fuerza bruta directa al gobierno de la autoridad simbólica, de la ley interdictora, se basa siempre en un acto (renegado), el crimen primordial» (Žižek, 1999: 334). En clave benjaminiana, la fratría es fundadora de derecho por medio del ejercicio de la violencia homicida, por ello, la noción de violencia que Freud aplica a este texto —y que se repetirá como causa de mito en los textos culturales posteriores— es la *violencia mítica*, que de forma ulterior resurgirá constantemente en las organizaciones sociales en la historia en la forma de *modelo del padre* del mito original.

Benjamin ejemplifica en *Para una crítica de la violencia* (1921) a la *violencia mítica* como fundadora de derecho en torno al mito de Níobe del siglo VII aC. Níobe, quien tuvo una descendencia numerosa con Anfión —siete hijos y siete hijas—, se jactaba de tal realidad fecunda importunando a la Diosa Latona, a quien se le rendiría culto por esa cualidad a pesar de tener tan solo dos hijos —Apolo y Artemisa—. Las burlas de una mortal llegaron al punto de cuestionar los honores de la diosa enunciando que es a ella, Níobe, a quien le deberían rendir los honores. Esto era considerado como una desmesura (*hybris*), es decir, una soberbia que, en la antigua Grecia, donde no se aplicaba el término *pecado*, se consideraba como un concepto asociado en tanto falta primordial respecto al código normativo. Recordemos que Freud, en torno a la instauración de la religión monoteísta de Moisés, hace el parangón en la figura de la violencia fundacional del padre hórdico como la asignación del *pecado original*, concepto desde el cual se desprende la idea misma de pecado. Es decir, tanto en *Tótem* como en *Moisés* el prototipo de un modelo patriarcal es, en tanto repetición,

7. Abreviatura que utiliza Žižek para designar el texto freudiano *Tótem y tabú* (1912 [1912-1913]).

una renovación del derecho. Sin embargo, en la época de Níobe la falta se edifica en tanto cuestionamiento al destino (*Moirá*), que, en otras palabras, implica la acción *hybrística* de desconocer la correspondiente fracción de destino que le corresponde como mortal —*fracción que desatendida supone despertar la ira de los dioses*, según Plutarco—. Es decir, es ir en contra de un código normativo instituido en la fundación de la antigua Grecia, así el acto de Níobe es demandar en su discurso un reconocimiento solo conferido a los dioses. Es debido a esto que el discurso se transforma en un acto que traspasa los límites de lo permitido. La desmesura está en la difuminación de la distancia entre mortales y dioses que se establecía como parámetro de orden social, como otrora pudo ser gozar de las virtudes del lugar del padre primordial. En otras palabras, no es posible el acceso a este *Yo ideal*. El castigo superyoico alecciona a Níobe, en tanto que los hijos de Letona, Apolo y Artemisa, dan muerte a toda la descendencia de la mortal, quien, presa de la agonía angustiante de ver a sus hijos muertos, se petrifica transformándose en roca.

La arrogancia de Níobe conjura la fatalidad sobre sí, no tanto por ultrajar al derecho, sino por desafiar al destino a una lucha que éste va a ganar, y cuya victoria necesariamente requiere el seguimiento de un derecho. Las leyendas heroicas, en que el héroe, como por ejemplo Prometeo, desafían con digna bravura al destino, se enfrentan a él con suerte diversa y no son abandonados por la leyenda sin alguna esperanza, demuestran que, en un sentido arcaico, los castigos divinos poco tenían de derecho conservador; por lo contrario, instauraban un nuevo derecho entre los humanos. (Benjamin, 1921: 39)

La desmesura de Níobe no es un atentado contra el derecho, en el sentido de que no rompe con una ley preestablecida antes del acto, pero sí representa la fundación del derecho en tanto que tienta al destino. La acción asesina de Apolo y Artemisa hace cumplir el destino ante la amenaza discursiva de la mortal, y con ello instituye una nueva ley. Pero, por la forma en que se sostiene respecto del castigo, ¿por qué no entender el destino como una ley? Aquellos que son asesinados no son quienes tentaron al destino, son los hijos de quien podría ceñirse como la acusada. A Níobe se le respeta la vida, aunque se convierte en roca debido a estar sumergida en la culpa que nace de su acto *hybrístico*, acto que es signado como ilegal en presencia del castigo sacrificial de sus hijos. El asesinato sacrificio alza la tentación al destino actuada por Níobe como una transgresión de la ley renovada, por ello el acto sacrificial es la repetición del mandato a la pacificación posterior de la violencia fundadora y originaria en tanto repite la violencia y, a la vez, instaura una renovación del derecho. Como lo diría Žižek en clave benjaminiana:

[...] lo que resuena aquí es el tópico de una violencia «ilegal» que funda la regla de la ley misma. Heidegger se apresura a añadir como la primera víctima de esta violencia es el mismo creador, que debe borrarse con el advenimiento del nuevo orden que funda. Este borrarse puede tomar diferentes formas. La primera es la destrucción física (desde Moisés y Julio Cesar en adelante, sabemos que una figura fundadora debe ser asesinada). (Žižek, 2008: 88)

3. Del *retorno* del padre a la dominación

Como hemos mencionado, antes de la escritura de *Moisés*, Freud no fue precisamente explícito en abordar temas políticos, su encuentro es más bien tangencial. Sin embargo, en el año 1933 es publicada una correspondencia entre el autor y Einstein que lleva por título *¿Por qué la guerra?*, en donde Freud intenta dar respuesta a la interrogante del físico por la existencia de métodos educativos para prevenir la violencia. Freud hace un excelso resumen de su trabajo para comprender la civilización, y por ello, entre intentos a media asta por distanciar el poder de la violencia, da muestra de cómo civilización y violencia son estrechamente íntimos. En resumen, Freud responde:

- a) Es de carácter necesario la creación de una comunidad con el fin de evitar la violencia tiránica del uno contra todos, a su vez, para evitar la violencia potencial del todos contra todos.
- b) A la base de esta unión en contra de la violencia, las relaciones entre pares están determinadas, identificación de por medio, en cierta igualdad y representatividad.
- c) Claramente la violencia no termina con la génesis de la comunidad, pues es esta la fundadora de derecho y, por lo mismo, la violencia es parte estructural de la misma comunidad. El punto determinante a pensar aquí es el proceso por el cual es transformada la violencia real en una violencia legal.
- d) Si bien se plantea la existencia de un código normativo entre pares, la realidad es que existe sobreposición de un grupo sobre otro —como, por ejemplo, en el mandato exogámico posterior a la prohibición, son los hombres quienes intercambian a las mujeres, con lo que hermanos y hermanas no tienen una misma posición en la estructura resultante del crimen totémico—, esto permitiría la impugación.
- e) Todo el edificio del derecho, de la ley, se sostiene sobre la prohibición de la violencia —y el incesto—, que es, en definitiva, la represión de las pulsiones.

En otras palabras, la explicación que Freud da a Einstein deja entrever el sustento de la teoría psicoanalítica en torno al trauma del asesinato del padre primordial y el retorno de este como padre referenciado. Como bien sostiene Žižek, el centro crucial se expone en la palabra *retorno*, pues nos sitúa en la posición lacaniana que mantiene la idea de que aquello que retorna es un síntoma. El padre, ergo, es un síntoma: «El padre síntoma es un síntoma en la medida en que es “el retorno del reprimido” padre primordial, el obscuro y traumático padre-goce que aterrizaba a su horda» (Žižek, 1996: 181).

Esta explicación en *¿Por qué la guerra?* es la antesala de un interés teológico-político en Freud. Para nosotros es la idea de constitución de *pueblo* que aparece en el acápite *Parte II* de *Moisés* la que nos da la posibilidad de ver dicho interés, pues: «No debemos olvidar que Moisés no fue sólo el caudillo político de los judíos establecidos en Egipto, sino también su legislador, su educador, y los compelió a servir a una religión que todavía hoy es llamada, a causa de

él, “mosaica”» (Freud, 1939 [1934-38]: 18). En este texto, el centro mítico extraíble desde *Tótem*, planteado el retorno del padre luego de la muerte del tirano, implica la lógica de la renuncia a la pulsión con el propósito del bien colectivo, esencial para pensar lo político. La historia que Freud relata de Moisés o, mejor dicho, de los diferentes Moisés que reconoce en la reelaboración de la historia (el Moisés egipcio y el semita del Nuevo Testamento), su ejemplo, sirve para abordar la categoría de lo político y su relación con las representaciones del padre.

Es en consecuencia que, en torno a la figura de Moisés, se proyecta una estructura que permite pensar la institución de la ley para la conformación de un grupo o de una sociedad como organización política. Empero esa organización política difiere en consideración con los distintos modos de la presencia de Moisés. En el *Espinoso sujeto* (1999) Žižek, antecediendo a la revisión de Moisés, nos muestra el reverso de la autoridad paterna —y su posible declinación— en aquello que permite la emergencia de un padre referencial más cercano a la figura del tirano:

[...] (la declinación de la autoridad simbólica paterna) es precisamente el retorno de figuras que funcionan según la lógica del «padre primordial»: desde líderes políticos totalitarios hasta acosadores sexuales paternos. ¿Por qué? Cuando la autoridad simbólica apaciguadora queda en suspenso, el único modo de evitar el atolladero debilitante del deseo, su imposibilidad intrínseca, consiste en ubicar la causa de la inaccesibilidad del objeto en una figura despótica que representa al *jouisseur* primordial: nosotros no podemos gozar porque *él* se apropia de todo el goce. (Žižek, 1999: 333)

Pero es respecto de la figura del fundador de la religión mosaica que comenta y compara los padres presentes en los textos de *Tótem* y *Moisés*. En el primero, los padres que aparecen son los comentados hasta aquí, aquel presimbólico, prejurídico que encarna el goce absoluto, y aquel que, una vez muerto, *retorna* con mucho más poder en su calidad de referencia. Este segundo padre está a la vez fuera y dentro del sistema, fuera en relación con su condición de muerto, y dentro como referencia. En cambio, en el texto de Moisés, los dos padres que aparecen, el egipcio y el semita, implican una inversión respecto de lo observado en *Tótem*: el egipcio representa el padre de la ley, el padre simbólico, educador, jurista y gobernante de su pueblo. El otro, el Moisés semita, es el padre que encarna al tirano, al inaccesible, aquel que ejerce una ley excesiva y primitiva; el que sitúa prohibiciones basadas en un extremo de la voluntad. Como refiere Freud, es el mismo relato bíblico el que describe a Moisés como «colérico», «irascible», «presa de indignación», capaz de dar muerte con el enojo demostrado en las prohibiciones de subir al monte Sinaí y lleno de ira al romper las tablas de la ley por la primera traición de su pueblo. Sin olvidar una segunda traición en la cual Freud rescata los hallazgos historiográficos de Ernst Sellin sobre el seguimiento de los indicios del profeta Oseas: Moisés fue «ignominiosamente» asesinado. No es de extrañar que para Freud estas características tengan relación con las representaciones tem-

pranas del Dios semita, sin considerar que «en realidad este hombre, y no un Dios invisible, los había sacado de Egipto» (Freud, 1939 [1934-38]: 32). Es esta traición(es) de su pueblo la que permite a Žižek argumentar una inversión de la matriz presentada en *Tótem y tabú*, pues:

[...] el padre «traicionado» y asesinado por sus seguidores/hijos *no es* el obsceno Padre-Goce primordial, sino el muy «racional» padre que encarna la autoridad simbólica, la figura que personifica la estructura racional unificada del universo (*logos*). En lugar del obsceno padre presimbólico primordial que vuelve después de su asesinato con la forma de su Nombre, de la autoridad simbólica, tenemos ahora la autoridad simbólica (*logos*) traicionada, asesinada por sus seguidores/hijos, que retorna como la figura superyoica celosa e implacable de un Dios lleno de furia asesina. (Žižek, 1999: 337)

Retornemos un momento al mito fundacional freudiano, donde la importancia de los lazos libidinales que están al origen —la conspiración parricida entre la fratría— no está provista solo de odio por el tirano, sino que también existe el lazo que crea al grupo sometido y posterior articulador de la comunidad organizada en la medida del retorno del padre muerto. La identificación entre pares logra cohesión en torno a la figura de un líder, representante del Nombre, del padre mítico, del Ideal del yo, muy ejemplificado con el texto de Moisés⁸. Líder que ama a los participantes de su comunidad por igual. Es decir, ni la violencia fundacional, ni los lazos libidinales, por separado, dan pie para pensar las organizaciones sociales. Freud es claro en la preponderancia de la coexistencia de ambos, por ello es por lo que en *El malestar en la cultura* menciona la célebre frase que, junto con la omnipotencia de la naturaleza y la fragilidad del cuerpo propio, se vuelve el motivo a la base de la insatisfacción por «[...] la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad» (Freud, 1930 [1929]: 85), debido a que el otro no es solamente lugar de identificación, sostenedor del lazo libidinal, sino también un posible enemigo en el potencial retorno de la violencia fundamental reprimida: «[...] el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo» (Freud, 1930 [1929]: 108), razón fundamental por sostener el lugar de la represión de la violencia y la sexualidad. En otras palabras, la identificación y el sostén comunitario es garantizado —pero siempre en amenaza— en la «máxima proporción (de) una libido de meta inhibida» (Freud, 1930 [1929]: 106) que limite la pulsión sexual y la violencia del todos contra todos. Es el precio de un inagotable trabajo en la esfera psíquica del humano entre pulsiones de vida y muerte, así como en la cultura entre Eros y Tánatos. Proceso por el cual, entre prohibiciones y sustituciones de objeto,

8. Previo al *Moisés* de Freud, en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) se desarrollan ampliamente estos puntos.

tanto en la violencia como en materia de lo sexual, podríamos llamar *sublimación represiva*.

Cuando Marcuse nos advertía que «La dominación tiene su propia estética, y la dominación democrática tiene su estética democrática» (Marcuse, 1954: 95), lo hacía pensando en que la civilización de Eros, resistente a la dominación, es la que comprendía una suerte de sublimación *no* represiva, en virtud de que la meta sexual no es desviada de su objeto, sino que mantiene el objeto trascendiendo en vinculación afectiva. Es por ello que Marcuse realiza su crítica a la sociedad de consumo donde el lazo libidinal se alza a valor de mercancía, tomando como resultado que la sublimación se (*des*)hace por la tecnología contemporánea, que empuja al sujeto solo a actos de consumo. Hombre y naturaleza se tornan en recursos y medios respectivamente, lo que inevitablemente conduce a las condiciones de explotación que promueven la dominación. La sublimación (*des*)hecha es propuesta por el autor como una *desubjetivación represiva*. Freud solo tuvo oportunidad, en *Moisés y la religión monoteísta* mediante, de observar los influjos de la sublimación represiva en las sociedades modernas, quedando por fuera de su abordaje las sociedades contemporáneas posliberales, debido a que:

[...] concebía la «sublimación represiva» (la represión traumática *qua* reverso de la sublimación) como constante antropológica, Freud no podía prever la inesperada condición paradójica que tuvo lugar en nuestro siglo: la de la «desublimación represiva», característica de las sociedades «posliberales», en las que «los triunfantes deseos arcaicos, la victoria del ello sobre el yo, viven en armonía con el triunfo de la sociedad sobre el individuo». (Žižek, 1994: 31)

Žižek, en *Las metástasis del goce* (1994), comprende la importancia de este concepto y su impacto en los círculos filosóficos como el de la Escuela de Frankfurt, pues bien, mientras para Adorno el psicoanálisis alcanza su límite sobre este concepto en tanto que despsicologiza la realidad política, entendiendo que para este autor la teoría psicoanalítica se reduce a una teoría psicológica más, para Habermas la desublimación represiva es un pseudoconcepto que obliga a revisar las fuentes teórico-científicas del mismo⁹. Sin embargo, el vuelco que da Žižek a este concepto va de la mano del *retorno a Freud* por parte de Lacan. En ello la desublimación represiva es, según el autor, la «reconciliación perversa del yo y el superyó a expensas del yo [...] *es un modo [...] de decir que, en el "totalitarismo", la Ley social asume los rasgos de un mandato del superyó*» (Žižek, 1994: 31). En otras palabras:

El sujeto burgués liberal reprime sus deseos inconscientes por medio de las prohibiciones internalizadas y, como resultado de ello, su autocontrol le permite dominar su «espontaneidad» libidinal. En las sociedades posliberales, sin embargo, la represión social ya no actúa bajo la apariencia de una Ley o

9. Este debate, y la incidencia del concepto en la Escuela de Frankfurt, es trabajado en profundidad en el primer capítulo del libro de Slavoj Žižek *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (1994).

Prohibición internalizada que exige renuncia y autocontrol; antes bien, asume la forma de una instancia hipnótica que impone la actitud de «ceder a la tentación»; es decir, su mandato equivale a una orden: «¡Goza!». (Žižek, 1994: 31)

Entonces, aquello que podríamos mencionar como una dificultad de perspectiva que Freud tuvo respecto de pensar las sociedades liberales contemporáneas, es lo que Žižek progresa al revisar la inversión de los padres de *Tótem*, es decir, mientras para Freud el asesinato del padre primordial, aquel del goce absoluto, retorna como referencia, como Nombre, los líderes actuales, posteriores a las revoluciones que se han implementado (Sudamérica es gran ejemplo de esto) retornan como un gobernante obsceno, no simbólico, mucho más fiel a la encarnación del padre primordial que un estatuto de la referencia.

4. ¿Cuál es el lugar que Žižek le da a la violencia en relación con la cuestión política?

Los caminos de una posible respuesta que esbozaremos sobre esta interrogante distan de ser conclusivos. Muy al estilo žižekiano, en los párrafos finales de la introducción titulada «El manto ensangrentado del tirano», del libro *Sobre la violencia*, nos advierten con un chiste acerca del modo sobre cómo pensar sus páginas posteriores: con «un análisis conceptual *desapasionado* de la tipología de la violencia que debe por definición ignorar su impacto traumático» (Žižek, 2008: 12), que no es otra cosa que intentar establecer una distancia que permita una perspectiva alternativa a la identificación con las víctimas de la violencia. El testimonio vela la posibilidad de hacer un análisis imparcial de las causas de la *violencia objetiva*, pues esta no es otra cosa que una «violencia inherente al sistema: no sólo de violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación, incluyendo la amenaza de la violencia» (Žižek, 2008: 20). Es decir, si bien los discursos liberales actuales sobre la administración de lo político rechazan radicalmente la violencia señalándola como un agente fuera del terreno de lo político, estableciendo un discurso que centra su análisis en la moral del «bien contra el mal», en cambio, lo que nos plantea el filósofo esloveno es la presencia de una violencia que es estructural y estructurante de las relaciones contenidas en lo político.

Ahora bien, debemos tener prudencia en no caer en categorías transhistóricas que supongan una definición unívoca de las relaciones entre la tipología de la violencia objetiva y formas de *sociedad* y *Estado*. Sin embargo, existen invariables que nos permiten establecer la presencia de algunos metaconceptos desde el principio de los tiempos hasta hoy; desde el estado natural y bárbaro de la horda freudiana, en donde el grupo es comandado bajo los mandatos y caprichos de un solo líder, hasta los sistemas sociales modernos, que, para su mantención, representan la figura del padre como un líder generalmente democrático, pero siempre ante la latente posibilidad de retornar a la barbarie hórdica en la forma de la violencia desmedida. Esto supone que, sobre toda

organización humana, incluso sobre las que existe el acuerdo tácito por la identificación respecto de un líder, habría la latencia de una violencia potencialmente emergente y revolucionaria. Žižek, sin embargo, demuestra que esta tensión igual a cero, característica de la violencia potencial, como un estado de no-violencia, es en sí la violencia objetiva.

En *Language, violence and non-violence* (Žižek, 2016a), el autor desarrolla la interrogativa que Benjamin plantea en su *Para una crítica de la violencia* (1921): «¿es acaso posible la resolución no violenta de conflictos?» (Žižek, 2016a: 34). Benjamin sugiere que en las «relaciones entre personas privadas [...] se registra conformidad inviolenta. [...] una legislación inaccesible a la violencia: la esfera del “mutuo entendimiento” o sea, el lenguaje» (Žižek, 2016a: 34). Ante esto, el filósofo esloveno nos dirá que toda medición de un acto violento se hace sobre un estándar supuesto de lo que es la situación pacífica «normal», es decir: «la forma más alta de violencia es la imposición de este estándar con referencia al cual algunos de los eventos aparecen como “violentos”. Es por eso que el lenguaje mismo, el medio mismo de la no violencia, de reconocimiento mutuo, implica violencia incondicional»¹⁰ (Žižek, 2016a: 2).

En el último capítulo de su libro *Sobre la violencia*, Žižek hace referencia a la violencia divina (en Benjamin), a aquella «intrusión de la justicia que va más allá de la ley» (Žižek, 2008: 211), e inmediatamente toma como ejemplo uno de los relatos de Paul Klee citados por Benjamin en *Tesis sobre el concepto de la historia*, pues no debemos olvidar que uno de los puntos centrales de estas *Tesis*, que el mismo autor destaca es que «La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso» (Benjamin, 1983). Lo que Benjamin cuestiona en el interior de estas *Tesis* es la idea de una concepción historicista lineal del desarrollo social, que se sostiene sobre principios teóricos de un tiempo vacío y homogéneo continente de las ideas de progreso técnico y expansión económica. Es por estas ideas particulares del progreso, el tiempo y la historia que Žižek orienta la siguiente pregunta: «¿No podría ser vista la historia entera de la humanidad como una normalización progresiva de la injusticia, acarreado el innombrable y anónimo sufrimiento de millones de personas?» (Žižek, 2008: 212). Planteamiento central que expresa la idea de una violencia objetiva que legitima la violencia propia del sistema, pues el autor de *Seis reflexiones marginales* contrapone a la violencia objetiva, la violencia subjetiva, que es simple de identificar, pues se alza por contraste ante un escenario supuesto sin violencia planteado como *normal*, empero la dificultad de dilucidar cuál es la violencia objetiva es porque ella se presenta justamente como propia, incluso constitutiva, del estado normal de las cosas. Esto, a diferencia de su par subjetivo, sitúa a la violencia objetiva muy cerca de la justicia y el derecho, lo que nos permite plantear hasta qué punto la violencia objetiva es un modo de hacer política. A su vez, nos retorna a las primeras líneas del texto benjaminiano: «[...] en principio, la violencia sólo puede encontrarse en el

10. Traducción propia del original en inglés.

dominio de los medios y no en el de los fines» (Benjamin, 1921: 23), lo cual nos pone en la disyuntiva que permite los extravíos entre pensar el estatuto de la violencia (entre derecho natural y positivo) y el marco ético de legitimidad en la cual ella es un medio:

La violencia ilegítima en la que se apoya la ley debe ser ocultada a cualquier precio, porque ese ocultamiento es la condición misma del funcionamiento de la ley: esta funciona en la medida en que sus sujetos son engañados, en que experimentan su autoridad como «auténtica y eterna», y no sienten «la verdad de la usurpación». (Žižek, 2016b: 78)

Simultáneamente, la pregunta expuesta por Žižek plantea la intención de Benjamin de no clausurar el pasado dentro de un constante repetir inevitable en la relación entre causa y efecto, tal como lo realiza la comprensión histórica del propio siglo XIX en la construcción de un fascismo aparentemente inevitable como consecuencia de la construcción ideológica planteada por la *diálctica de la Ilustración* (Benjamin, 1983).

Bajo nuestra mirada, lo que Žižek propone con la idea de una violencia objetiva es el mecanicismo en el cual se basa el gobierno de las libertades en las sociedades posliberales, que, por medio de una tecnología de progreso, sitúa a sus integrantes en un mandato de goce, lejos de la idea de la dominación política por medio de una violencia subjetiva, juzgable y de fácil discriminación. El «código no escrito se sostiene gracias al suplemento espectral del nombre del padre, el obscuro espectro del “padre primordial” freudiano» (Žižek, 2008: 207), similar al Moisés semita. En otras palabras, una violencia que supone una dominación, pero en el pleno sentido de una democracia, en tanto que esta dominación se ejerce con el consentimiento de la población. La libertad reside en la elección por la subordinación a un mandato: «¡Goza!».

El material central en cuestión es repensar la historia, los acontecimientos que dieron lugar a este presente, por medio de la generación de un *ethos* de las condiciones de aceptación de la violencia. La violencia fundacional, la emergencia y la renovación del derecho adquieren un valor primordial en tanto mito, filosofía y política. En otros términos, este recorrido fundamentado en Žižek brinda la posibilidad de pensar críticamente la articulación jurídico-política como una tecnología de la violencia objetiva que se expresa en una *racionalidad técnica*, es decir, algo que va más allá de la *razón instrumental* en su simplificación de medio por un fin. Central de esta explicación es la articulación de una desublimación represiva en los modos de subjetivación política de las sociedades posliberales, pues supone un modelo de (auto)regulación como equivalencia entre la vida pulsional —desublimada y reprimida— y los principios políticos de dominación que, en definitiva, imperan en las sociedades contemporáneas y que se traducen en el discurso de administración de la libertad y la mercancía.

Para concluir, una cita, también conclusiva, del libro *Porque no saben lo que hacen: El sinthome ideológico*:

He ahí, pues, la que podría ser la tesis de partida de una teoría freudiana de la cultura: la cultura humana no es en última instancia más que una formación defensiva, la reacción frente a una dimensión aterradora, radicalmente inhumana, inmanente a la condición del hombre. La negación de ese núcleo inhumano conceptualizado por Freud como «pulsión de muerte» y por Lacan como relación del sujeto con *das Ding* sólo puede llevar a su realización brutal: los crímenes más terribles, desde el holocausto nazi a las purgas estalinistas, se cometieron precisamente en nombre de la Naturaleza Humana Armoniosa, en nombre de un ideal del Hombre Nuevo.

Tal vez la obsesión de Freud con el *Moisés* de Miguel Ángel se podría leer sobre ese fondo: entrevé en él a alguien a punto de ceder a esta furia destructora, pero que aun así encuentra fuerza para dominarse y no romper las Tablas de la Ley. (Žižek, 2016b: 205)

Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, Walter (1921). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 2001.
- (1983). *El libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2004. Convulto K.
- ENRIQUEZ, Eugène (1983). *De la horde a l'État: Essai de psychanalyse du lien social*. París: Gallimard.
- FREUD, Sigmund (1913 [1912-1913]). «Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos». En: FREUD, S. *Sigmund Freud: Obras completas*, XIII (1913-1914), 1-163. Buenos Aires: Amorrortu. 2a ed. 1986, 2a reimp. 1991.
- (1921). «Psicología de las masas y análisis del yo». En: FREUD, S. *Sigmund Freud: Obras completas*, XVIII (1920-1922), 63-136. Buenos Aires: Amorrortu. 2a ed. 1986, 2a reimp. 1991.
- (1930 [1929]). «El malestar en la cultura». En: FREUD, S. *Sigmund Freud: Obras completas*, XXI (1927-1931), 57-140. Buenos Aires: Amorrortu. 2a ed. 1986, 2a reimp. 1991 [Impreso].
- (1933 [1932]). «¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)». En: FREUD, S. *Sigmund Freud: Obras completas*, XXII (1932-1936), 179-198. Buenos Aires: Amorrortu. 2a ed. 1986, 2a reimp. 1991.
- (1939 [1934-1938]). «Moisés y la religión monoteísta». En: FREUD, S. *Sigmund Freud: Obras completas*, XXIII (1937-1939), 1-132. Buenos Aires: Amorrortu. 2a ed. 1986, 2a reimp. 1991.
- GIRARD, René (1972). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- MARCUSE, Herbert (1954). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel, 2005.
- SAZBÓN, José (1996). «Historia y experiencia». *Entre Pasados: Revista de Historia*, 10, 23-42.
- ŽIŽEK, Slavoj (1994). *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

-
- (1996). *Porque no saben lo que hacen: El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
 - (1999). *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
 - (2008). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós, 2009.
 - (2016a). «Language, violence and non-violence». *International Journal of Žižek Studies*, 2 (3).
 - (2016b). *Porque no saben lo que hacen: El sinthome ideológico*. Madrid: Akal, 2017.

Nicolás Pinochet Mendoza es psicólogo, doctor en Psicoanálisis por la Universidad Andrés Bello, Chile, candidato a doctor en Filosofía en el Laboratorio de Estudios e Investigaciones sobre Lógicas Contemporáneas de la Filosofía de la Universidad Vincennes Saint-Denis, Francia. También es investigador AGCID para la cooperación entre Chile y la Región Valonia-Bruselas (2023-2025) y profesor adjunto de postgrado en el Instituto de Psicología de la UACH.

Nicolás Pinochet Mendoza is a psychologist. He has a doctorate in Psychoanalysis from the University Andrés Bello, Chile; and is a candidate for a doctorate in Philosophy from the Laboratory for the Research and Study of Contemporary Approaches to Philosophy at the Université Paris 8, France. He is also AGCID researcher on cooperation between Chile and the Walloon-Brussels Region (2023-2025); and associate postgraduate professor at the Institute of Psychology of the UACH.
