

Slavoj Žižek: Violencia y acontecimiento

Oskar HAUSER*

“...esa tarántula de la moral llamada Rousseau.”
Aurora, Nietzsche.

A finales de 2003 Slavoj Žižek impartió unas conferencias en Buenos Aires que consolidaron su notoriedad entre los lectores de habla hispana. En ellas planteó en varias ocasiones la necesidad de no sortear el debate sobre el tipo de violencia ética que puede involucrar la ruptura con el discurso dominante; una vez que asumimos que la caridad humanitaria no consigue ocultar la explotación económica del planeta.¹

La cuestión de la violencia, sin embargo ha venido incrementando su presencia en la obra de Žižek de forma constante ya desde finales de los 90, señalando de paso un cambio de ritmo importante hacia un enfoque político más acentuado en el global de su obra.² Dos podríamos señalar, son las vías que ha empleado de forma pre-

* Oskar Hauser es Dr. en Filosofía por la UNED, con una tesis titulada «La ontología política de Slavoj Žižek: escatología y síntoma». Ha realizado estudios de doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad Humboldt de Berlín. Correo electrónico: oskarhauser@gmail.com.

¹ Estas conferencias fueron publicadas en forma de libro ŽIŽEK, S. (2003a), y aparecen en el documental *Žižek!* Dir. Astra Taylor, Zeitgeist Video. U.S.A. 2005, 71 min.

² Este desplazamiento fundamental se fragua con la publicación de las obras *El Espinoso sujeto* (1999) y *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (2000) junto con Laclau y Butler, y con el Seminario impartido en Alemania que concluyó con un Simposio sobre Lenin en Febrero de 2001, aunque ya es patente en las obras que publica en 2001.

ferente para adentrarse en tan espinoso asunto. Por un lado, y en primer lugar, la Revolución de Octubre y la figura central de Lenin, como el acontecimiento fundamental e incluso como modelo de un cambio necesario.³ En una clave más contemporánea, en segundo lugar, esta temática se puede encontrar también bajo el disfraz de una peculiar confrontación con la pareja Deleuze & Guattari, en torno a la posibilidad de operar a través del acontecimiento y en ese sentido de superar una cierta parálisis que concierne a la amenaza de la violencia para la política de izquierdas heredera del 68.⁴ Ambos momentos se concentran en un contexto reiterado por Žižek, señal inequívoca de que nos encontramos en medio del asunto: *El club de la lucha*.⁵ Un simple vistazo a los diferentes matices que se han modificado en su interpretación del film homónimo, así como su ubicación, permite intuir parte de la evolución de esta confrontación. Aunque a veces es difícil evitar la impresión de que Žižek sabe más de lo que dice, o dice más de lo que sabe, parece claro que ha vacilado entre las posibilidades que supone en ambos acontecimientos: la revolución del partido o la revolución del movimiento.

Por otro lado, en un debate de tintes claramente más teológicos ha pensado la relación entre violencia y religión sobre un trasfondo también político. Precisamente aquel que considera a San Pablo como fundador de un movimiento capaz de trascender las barreras particulares y dar el salto hacia la universalidad. Pero además capaz de elaborar una praxis, y de reinventar una militancia, en función de un acontecimiento en todas sus dimensiones.⁶

Ambas líneas parecen converger en la última gran obra publicada por Žižek, que entre otras muchas cosas, trata de no sucumbir a una política de la renuncia, indagando sobre el lugar que le corresponde a aquellos que están de más, la “parte sin parte” del sistema político, esa que se encuentra en el lugar la justicia, pero que también soportan el exceso de la violencia más anónima.⁷

El hecho, en última instancia de que violencia y acontecimiento aparezcan como inseparables, quizá sea suficiente para justificar las insistencias sobre el tema en una nueva obra, esta vez de forma monográfica, sobre el que Slavoj Žižek ha vuelto en su último libro en donde pretende sistematizar sus ideas al respecto. La obra que nos ocupa en lo que resta.

Frente a sus anteriores contribuciones, esta vez toma como punto de partida fundamental la distinción entre violencia subjetiva y violencia objetiva. La primera es la violencia visible practicada por un agente reconocible, aquella que acapara todos

³ ŽIŽEK, S. (2002).

⁴ ŽIŽEK, S. (2004).

⁵ *Fight Club*, 1999, Dir. David Fincher. Cfr. ŽIŽEK, S. (2002a): *Op. Cit.*; ŽIŽEK, S. (2002): *Op. Cit.* pp 81-94; ŽIŽEK, S. (2004): *Op. Cit.* Pp. 199 y ss.

⁶ ŽIŽEK, S. (2000); ŽIŽEK, S. (2003).

⁷ ŽIŽEK, S. (2006).

el espacio mediático desde los análisis a los titulares. Pero además existen formas objetivas de violencia, principalmente la que se ejerce en un plano simbólico a través del lenguaje, que son directamente identificables sobre la base de una violencia estructural que Žižek denomina sistémica, y que tiene que ver con el funcionamiento de nuestros sistemas políticos y económicos. El problema central de los discursos más habituales sobre la violencia lo aclara Žižek en las páginas introductorias: la violencia subjetiva siempre se hace patente en ruptura con algo así como un estado normal de paz y equilibrio:

La violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas normal. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero frente a lo que percibimos como subjetivamente violento.⁸

Se trata, por tanto, de poner de manifiesto la obviedad de la violencia objetiva, sistémica, frente a la falsa imagen de una sociedad pacífica por naturaleza. Esta violencia objetiva involucra al lenguaje y en general al registro simbólico, pues el propio lenguaje supone también la imposición de un cierto campo simbólico, de unas coordenadas, precisamente aquellas que fija el significante amo. Este abismo que abre el lenguaje puede ser, sin embargo tematizado.

La consideración del lenguaje como un medio de reconciliación, o cuanto menos de mediación es, como mínimo, problemática. Ya en Hegel, señala Žižek enlazando con una temática personal desde sus comienzos, la simbolización de algo implica su mortificación y por la tanto algún modo de violencia.⁹ También Lacan, por otro lado, elabora con la referencia al discurso del amo el espacio del discurso realmente existente, que “está basado en última instancia en una imposición violenta por parte del significante-amo, que es *sensu stricto* irracional: no puede basarse ulteriormente en razones.”¹⁰ El lenguaje que parecería ser el medio por excelencia de la no violencia, está completamente entrelazado con lo que entendemos por violencia, pero lo fundamental es comprender que, al percibir “algo como un acto de violencia, lo medimos por un principio básico acerca de lo que es una situación “normal” no violenta, y la más alta forma de violencia es la imposición de este principio con referencia al cual algunos acontecimientos se muestran como violentos”.¹¹ El lenguaje en sí mismo es aquello que empuja nuestro deseo más allá de los límites adecuados, transformándolo en un deseo que contiene el infinito, elevándolo

⁸ ŽIŽEK, S. (2008): *Violence: six sideways reflections*. Picador, London. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, Barcelona, 2009. Trad. Antonio José Antón. P. 10.

⁹ Así su lectura de la negatividad hegeliana como operación especulativa del lenguaje sobre la naturaleza. Vid. por ejemplo, ŽIŽEK, S. (1992): *Op. Cit.* pp. 70 y ss. ŽIŽEK, S. (1999): *Op. Cit.* pp. 40 y ss.

¹⁰ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 80

¹¹ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 83.

lo a una compulsión absoluta que nunca puede ser satisfecha. El exceso es constitutivo del deseo humano y esta característica afecta, a su vez, al lenguaje, que funciona como el vehículo que impulsa al deseo más allá de sus límites, –supuestamente naturales–, hacia un estado de insatisfacción permanente. El hecho de que lo percibamos como un obstáculo es lo que genera la impresión de que es posible trascenderlo.

Lo que nos lleva a la violencia objetiva en general, aquella que permanece como invisible, la violencia que está ahí y no puede ser eliminada, clausurada. Si la realidad no es un estado de equilibrio que se vea alterado por estallidos de violencia subjetiva, –el argumento central del texto–, Žižek dirige sus críticas, como es habitual en él, a señalar la falsedad de una posición que pretenda ampararse en la neutralidad para abordar, *también*, la cuestión de la violencia.

Una novedad interesante en este texto, además del planteamiento general, proviene de una cierta réplica de Žižek al la obra de Peter Sloterdijk *Zorn und Zeit* de 2006.¹² Sloterdijk, parece situarse, en clave nietzscheana, en contra del resentimiento como una forma de articulación política de la izquierda que la vincula directamente a la violencia más banal. Para desmontar esta argumentación Žižek se apoya menos directamente a Lacan de lo que nos tiene habituados y acude a Nietzsche y Rousseau. La recuperación de Nietzsche proviene, seguramente, del interés de Žižek por replicar esta idea en los propios términos de Sloterdijk.¹³

Žižek sitúa ya en Rousseau y más específicamente en su distinción entre amor propio (*amour propre*) /amor de sí (*amour de soi*), aquella preferencia perversa sobre la propia persona, el exceso de la envidia, que se centra no tanto en la consecución de un objetivo, sino en la destrucción del obstáculo para alcanzarlo:¹⁴

Lo auténticamente opuesto al amor propio egoísta no es el altruismo, la preocupación por el bien común, sino la envidia, el *resentimiento* que me hace actuar *contra* mis propios intereses. Freud lo sabía bien: la pulsión de muerte se opone tanto al principio del placer como al principio de realidad. El verdadero mal que es la pulsión de muerte implica el sabotaje de uno mismo. Nos hace actuar *contra* nuestros propios intereses.¹⁵

¹² SLOTERDIJK, Peter (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

¹³ Esta recuperación ya se encuentra en marcha en *Visión de paralaje*, por ejemplo en relación al nihilismo activo. Vid. ŽIŽEK, S. (2006): *Op. Cit.* P. 68

¹⁴ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 113. A esta idea alude el clásico estudio sobre Rousseau, STAROBINSKI, Jean (1971): *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*. Taurus, Madrid, 1983.

¹⁵ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 108. Lo auténticamente opuesto al amor propio egoísta no es el altruismo, la preocupación por el bien común, sino la envidia, el *resentimiento* que me hace actuar *contra* mis propios intereses. “El egoísmo, o la preocupación por el bienestar de uno mismo, no se opone al bien común, puesto que las normas altruistas pueden ser deducidas fácilmente de las preocupaciones egoístas.” Idea que Žižek ejemplifica con los argumentos de AXELROD, R. (1984): *La evolución de la cooperación*. Madrid, Alianza, 1996.

El deseo humano se constituye, siguiendo a Lacan, como deseo del otro en general, como deseo por el otro y como deseo de ser deseado por el otro. Se manifiesta además como envidia, como un deseo de lo que el otro desea; como resentimiento que, en última instancia, concluye Žižek, es un componente constitutivo del deseo humano. Sería inverosímil no contar con el resentimiento como un factor fundamental de la conducta humana, y por ello ha de contar también en la lucha por la justicia como igualdad.

Parece, por tanto, que es necesario matizar en este punto el programa político de la izquierda, que obliga a tomar nota de una dificultad inevitable: la trampa que esconde la envidia/resentimiento es que no sólo, como señala Žižek, aprueba el principio de juego de suma cero, es decir que implica un ganador y un perdedor, sino que implica además un intervalo entre los dos posibilidades, que no es un intervalo positivo en el que todos podrían salir ganando sin que haya ningún perdedor, sino negativo: “Si tengo que elegir entre mi ganancia y la pérdida de mi oponente, incluso si eso significa también una pérdida para mí.” Es por este motivo que el capitalismo puede resultar aceptable para la mayoría: “puedo convivir con mi fracaso mucho más fácilmente si sé que no es debido a mis cualidades inferiores, sino al azar.”¹⁶

La idea fundamental que Žižek encuentra en Nietzsche y Freud, y aquí todavía podría haber un acuerdo con Sloterdijk, es que ambos pensadores comparten la idea de que la justicia como igualdad está fundada en la envidia, principalmente en la envidia del otro que tiene lo que nosotros no tenemos:

Así pues, en definitiva la exigencia de justicia es la exigencia de que el goce excesivo del otro haya de ser restringido de modo que el acceso de todo el mundo a la *jouissance* sea el mismo. El resultado necesario de esta demanda, desde luego, es el ascetismo. Puesto que no es posible imponer igual *jouissance*, lo impuesto, en vez de lo compartido con equidad, es la prohibición. Con todo, en nuestra sociedad presuntamente permisiva, hoy en día este ascetismo asume la forma de su opuesto, un imperativo generalizado del superyó, el mandato: ¡goza!.¹⁷

Lo que se envidia no es la posesión del objeto preciado como tal, lo que se envidia es “el modo en que el otro es capaz de gozar de este objeto” y el objetivo verdadero es destruir la capacidad/habilidad del otro para gozar del objeto. Así pues, señala Žižek el vicio primario de una mala persona es precisamente estar más preocupada por los demás que por sí mismo, la inversión libidinosa tiene lugar cuando se sustituye al objeto por su destrucción.¹⁸ Por ello habría que señalar que el ataque

¹⁶ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 110-111.

¹⁷ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 111.

¹⁸ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 114.

al *World Trade Center* no pretendía alcanzar el objetivo noble de una sociedad musulmana emancipada, sino la destrucción del obstáculo. Es decir, es mediante el sacrificio propio que puedo despojar al otro de su goce:

He aquí la razón por la que el igualitarismo nunca debería ser aceptado en su sentido literal: la noción (y la práctica) de la justicia igualitaria, en tanto que esté sostenida por la envidia, yace en la inversión de la típica renuncia realizada para beneficiar a otros: ¡Estoy listo para renunciar a ello, *así que (TAMPOCO) los demás podrán tenerlo!*¹⁹

Frente al fundamentalismo religioso Žižek prefiere reivindicar la tradición del ateísmo como vía lógica para alcanzar la paz, recuperando una argumentación de fondo que viene repitiendo desde hace algunos años. Es preciso señalar, en primer lugar, la hipocresía de inculpar de la violencia *sólo* a los individuos que actúan de forma violenta en nombre de la religión, para poder salvaguardar la nobleza de las religiones. Parece que siempre es una mala persona la que abusa de una religión, por lo demás noble, que es ella exclusivamente la persona violenta, cuando es la creencia misma en una meta divina superior la que nos permite instrumentalizar a los individuos. El ateísmo, al contrario, no admite esa actitud y repudia por tanto toda forma de sacrificio sagrado:

¿Y si en vez de renunciar a la violencia tuviéramos que renunciar a la religión –incluidas sus reverberaciones seculares como el comunismo estalinista, con su dependencia del gran otro histórico– y perseguir la violencia en sí, asumiendo nuestra plena responsabilidad sin ninguna cobertura bajo la figura del gran Otro?²⁰

Esta idea de la ausencia de garantías que legitimen la acción, tal y como reclama Žižek, difumina la clásica distinción medios/fines que suele ocupar a las argumentaciones éticas. Uno de los motivos recurrentes de su vuelta a Hegel, el tema de la articulación de la universalidad concreta, se enlaza con lo que él mismo ha denominado como la suspensión política de la ética. Es decir cómo es posible *el surgimiento de la universalidad a partir de un mundo de la vida concreto*. El lugar común del relativismo según el cual estamos basados por completo en un mundo de vida efectiva, contingente, de modo que toda universalidad está irreductiblemente contaminada y vinculada a ese mundo de la vida, debe ser invertido:

El auténtico momento del descubrimiento, del avance ocurre cuando una dimensión universal correcta *explota desde dentro de un contexto concreto, se hace «para sí» y es vivida directamente como universal*. Esta «universalidad para sí» no sólo es *externa* a

¹⁹ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 114.

²⁰ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 162. Así ya claramente en ŽIŽEK, S. (1999): *Op. Cit.* pp. 406-408.

todo contexto o está *por encima* del mismo, sino que se inscribe en su interior y lo modifica y afecta desde dentro, de modo que la identidad del particular se divide entre sus aspectos particular y universal.²¹

Este aspecto completa el sentido de la dialéctica que Žižek reivindica en su doble movimiento del trabajo sobre el síntoma. La “hermenéutica marxista” que desvela los prejuicios concretos que subyacen bajo la universalidad abstracta debe suplementarse entonces con su opuesto, con el procedimiento propiamente hegeliano que descubre la universalidad de lo que se presenta como una posición particular.²² El hecho de que toda universalidad esté marcada por un contenido particular que la contamina, implica que toda posición particular está, a su vez, marcada por su universalidad implícita, que la socava. Por ello señala Žižek, “no tiene sentido preguntar: «¿Es esta una universalidad verdadera o una máscara de intereses particulares?»». Esta universalidad es verdadera como universalidad, como la fuerza negativa de mediación y destrucción de todo contenido particular.²³

Las luchas emancipatorias de carácter identitario obedecen a esta misma lógica, la cultura particular que intenta defender su identidad debe reprimir la dimensión universal que está también activa en su propio interior, y que es el vacío entre lo particular (su identidad) y lo universal que la desestabiliza desde dentro. La clave una vez más reside en ubicar correctamente la concreción de la universalidad, que no tiene mucho que ver con el sentimiento de que más allá de todas las diferencias las diferentes civilizaciones comparten los mismo valores básicos, sino que “*aparece (se actualiza) como la experiencia de la negatividad, de la inadecuación a uno mismo de una identidad particular.*” La idea de Žižek es que es preciso compartir la propia intolerancia como espacio común. En la lucha emancipatoria no son las culturas en su identidad, las que unen sus manos, es el reprimido, el explotado y el que sufre, las «partes sin parte» de toda cultura, los que se unen en una lucha compartida.²⁴

El punto de llegada de esta propuesta es el concepto de violencia divina, introducido por Benjamin y que tanto se ha vuelto a manejar en los últimos tiempos, con el que Žižek cierra su obra sobre la violencia. Por los motivos hasta ahora expuestos la primera conclusión al respecto es que la comprensión de Benjamin de la violencia divina escapa a la violencia terrorista ejercida por los fundamentalistas reli-

²¹ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 183.

²² ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 185. Uno de los análisis predilectos de Žižek que se apoya en este tipo de argumentación es el que Marx llevó a cabo en *La lucha de clases en Francia* sobre el partido del Orden. ŽIŽEK, S. (1991/2008): *Op. Cit.* P. 33.

²³ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 186. “El problema del capitalismo no es su secreto prejuicio eurocéntrico, sino el hecho de que es *realmente universal*, una matriz neutral de relaciones sociales. *Ibid.* P. 187

²⁴ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 188. Sobre la cuestión de la intolerancia ha publicado Žižek recientemente una obra, ŽIŽEK, S. (2007).

giosos de hoy. El candidato más obvio a la violencia divina es, sin embargo, la explosión violenta de resentimiento que encuentra expresión en un espectro que, para Žižek engloba “desde los linchamientos hasta el terror revolucionario organizado.” La cuestión es que uno de los motivos principales de la “postizquierda” actual toma como referencia esta área de violencia para, a partir de ahí, denunciar la propia idea de revolución. El último caso de esta tendencia lo encuentra Žižek en el filósofo alemán Peter Sloterdijk, cuyo procedimiento típico consiste en suplementar una categoría filosófica conocida con su opuesto negado, ensayando así una especie de lectura sintomática.

En *Zorn und Zeit (La Ira y el Tiempo)*, *eros* (la posesión de objetos, su producción y goce) se alza contra el *thymos* (envidia, competición, reconocimiento). La premisa de Sloterdijk, señala Žižek, es que sólo puede alcanzarse el verdadero sentido de los acontecimientos de 1990, centrados en la desintegración de los regímenes comunistas, en el contexto del *thymos*.²⁵ Aquel año representó tanto el fin de la lógica revolucionaria emancipadora estatal, como el fin de la lógica mesiánica de concentración de ira y venganza total que explotó con el judeocristianismo y cuya secularización fue el proyecto comunista. Sloterdijk propone entonces una historia alternativa de Occidente como historia de la ira (*menis*). *La Iliada*, texto fundador de la cultura occidental comienza con la palabra ira, y con el orgullo herido que daría pie al enfrentamiento épico entre Aquiles y Agamenón; esta ira sería posteriormente transmutada en la cólera de la religión judeocristiana.²⁶

Según sintetiza Žižek la argumentación que lleva a cabo Sloterdijk, los movimientos políticos izquierdistas actuarían de hecho como depósitos de cólera. Dado que las explosiones de cólera revolucionaria, nunca son satisfechas en su integridad y dan paso a nuevas desigualdades y jerarquías, tiene lugar una segunda revolución que satisfará a los que se sentían decepcionados, terminando a la postre con el trabajo emancipador. El problema según lo plantea Sloterdijk es que nunca hay suficiente capital de cólera y por ello es necesario pedirlo prestado o combinarlo con otras rabias, especialmente la nacional o la cultural.²⁷ ¿Cuál es entonces el programa de Sloterdijk? Se pregunta Žižek: “Es preciso ir más allá del resentimiento, como parece señalar el título del último epígrafe del libro. Es preciso deslegitimar el enlace fatal que une a la intelectualidad con el resentimiento en todas sus modalidades, incluyendo la feminista, la poscolonialista y la ecológica.”²⁸

Žižek asume esta crítica de Sloterdijk, aunque considera a la inversa que es necesario rehabilitar la categoría de resentimiento. Para ello pretende mostrar, final-

²⁵ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 220-221. SLOTERDIJK, P. (2006): *Op. Cit.* P. 61.

²⁶ SLOTERDIJK, P. (2006): *Op. Cit.* P. 10

²⁷ “no debe sorprender que Sloterdijk utilice el término fascismo de izquierdas y que se refiera a menudo a Ernst Nolte, el historiador revisionista alemán” ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 222. Vid. también la nota sobre Sloterdijk, Habermas y el *linkfaschismus*. P. 223.

²⁸ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 222.

mente, que la violencia divina incluye, de hecho, a las explosiones de resentimiento, aunque de una forma precisa. El auténtico resentimiento surge como término suplementario tanto al castigo, como al perdón y al olvido, surge finalmente como la única postura auténtica que puede mantenerse ante un crimen frente al que las otras tres alternativas pierden su impacto. Este exceso, sólo es a su vez excedido por el movimiento negativo de la pulsión. La violencia divina en su exceso constitutivo se sustrae al resentimiento que depende del deseo, pues su impulso es la negatividad de la pulsión de muerte, lo que la convierte en una violencia que no va dirigida a un otro al que envidiar. El núcleo del interés de Lacan en “*Kant con Sade*”, señala Žižek, no es como se suele entender que Kant sea un sádico disfrazado, sino, más bien, aclarar que Sade es un riguroso kantiano. La idea clave de este escrito de Lacan se halla en la apreciación de la inversión paradójica por la que el propio deseo no se puede fundamentar en un interés patológico, puesto que sigue los criterios del acto ético kantiano.

El auténtico milagro lo representa para Žižek la universalidad ética, la dinámica de la negatividad que puede subvertir el marco del deseo. El hecho realmente traumático es que la libertad es posible y buscamos desesperadamente determinaciones patológicas para poder evitar esa circunstancia. La propuesta de Sloterdijk es, por tanto, la que se queda anclada en la envidia hacia cualquier proyecto emancipatorio global:

¿Y si su mismo impulso estuviera basado en una envidia negada y en el resentimiento, en la envidia de la posición universal emancipatoria, que es por lo uno TIENE que encontrar alguna mancha en sus fundamentos que la privaría de su pureza?²⁹

Siguiendo a Benjamin, propone entonces Žižek que la violencia divina es una expresión de pura pulsión, de no muerte, de exceso de vida, que golpea a la vida nuda regulada por la ley. La dimensión teológica, sin la que según Benjamin la revolución no puede ganar, es la misma que el exceso de la pulsión. El dominio de la pura violencia divina es el dominio de la soberanía:

el dominio en el que matar no es expresión de una patología personal (idiosincrasia, impulso destructivo), ni un crimen (o castigo), ni un sacrificio sagrado. No es tampoco algo estético, ni ético, ni religioso (un sacrificio a los dioses oscuros.)³⁰

Mientras que la violencia mítica demanda un sacrificio y mantiene un poder sobre la nuda vida, la violencia divina no es sacrificial, ni expiatoria. Así que, paradójicamente señala Žižek, la violencia divina se superpone en parte a la disposición

²⁹ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 230.

³⁰ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 235.

biopolítica de los *Homini sacer*, en ambos casos matar no es un crimen ni un sacrificio: “Los aniquilados por la violencia divina son plena y absolutamente culpables, y no se les sacrifica, puesto que no lo merecen ni tampoco que algún dios les acoja, sino que son sacrificados sin sacrificio alguno. ¿De que son culpables? De llevar una mera vida (natural).”³¹ Žižek ni siquiera elude la comparación entre la aniquilación a manos del Estado nazi de los “Homini Sacer” y el terror revolucionario donde también se puede matar sin cometer un crimen y/o un sacrificio. La diferencia reside en que el asesinato nazi se mantiene como un medio al servicio del poder del Estado.

Es incluso posible históricamente, enlazando también con las famosas Tesis *Sobre el concepto de historia*, indentificar *après coup* la violencia divina con algún fenómeno histórico como el terror revolucionario de 1792-1794.³² Sin embargo, lo importante se encuentra en el párrafo final de texto de Benjamin que añade la característica fundamental para Žižek

Es crucial interpretar la última frase correctamente: la oposición entre violencia mítica y violencia divina reside en los medios y el carácter propio de cada cual, esto es, la violencia mítica es un medio para establecer el dominio de la ley (el orden social legal), mientras que la violencia divina no sirve a ningún medio, ni siquiera al castigo de los culpables para así reestablecer el equilibrio de la justicia. Es tan sólo el signo de la injusticia del mundo, de ese mundo que éticamente carece de vínculos.³³

Esto no quiere decir que la justicia divina pueda tener un significado, hay que concebirla más bien como un signo sin significado, frente a la tentación de proporcionarle algún sentido profundo. No es perversa, pues no consiste en actuar como un instrumento de la voluntad del pueblo, o de la historia, sino que responde a una decisión contingente tomada en la soledad y sin la cobertura de un marco simbólico. Es fruto de un acto, por retomar otra tónica de Žižek, que se define por la posición del analista en el espacio del discurso, es decir la de ocupar el lugar del vacío, de residuo.

la violencia mítica pertenece al orden del ser, mientras que la violencia divina pertenece al orden del acontecimiento: no hay criterios objetivos que nos permitan identificar un acto como propio de la violencia divina. [...] No existe ningún gran Otro que garantice su naturaleza divina, pues el riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino pertenece totalmente al sujeto [...] Sólo para el creyente ese acontecimiento es un milagro.³⁴

³¹ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 235.

³² ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 233.

³³ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 236.

³⁴ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 237. Más enigmático se muestra al indicar sin embargo que, “La violencia divina debe distinguirse de la soberanía estatal en tanto excepción que funda la ley, pero también de la violencia pura como explosión anárquica.” P. 238.

La violencia divina es “el *trabajo del amor* del sujeto”, donde el concepto de amor debería considerarse aquí en su sentido paulino: “el dominio de la pura violencia, el dominio fuera de la ley (poder legal), el dominio de la violencia que ni se funda en la ley ni se sostiene en la ley *es el dominio del amor*.”³⁵

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2003): *Estado de excepción. Homo sacer II*, 1. Pre-Textos. Valencia 2004. Trad. Antonio Gimeno.
- BENJAMIN, W. (1921): “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*. T. 16 Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978. P. 179-203.
- DIKEN, B. y LAUSTSEN C. B.: “Enjoy your Fight! *Fight Club* as a symptom for the network society.” Department of Sociology, Lancaster University. *On line Papers*. Septiembre, 2001.
- SLOTERDIJK, Peter (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- ŽIŽEK, S. (1991/2008): *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós, Buenos Aires, 1996.
- ŽIŽEK, S. (1992): *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, 2ª Ed. 2004. Trad. Horacio Pons.
- ŽIŽEK, S. (1999): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la Ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001. Trad. Jorge Piatigorsky.
- ŽIŽEK, S. (2000): *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002. Trad. Antonio Gimeno.
- ŽIŽEK, S. (2000a): Con BUTLER, Judith y LACLAU, Ernesto: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. F.C.E. Buenos Aires, 2003. Trad. C. Sardoy y G. Homs.
- ŽIŽEK, S. (2002): *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo, tardío*. ATUEL/Parusia. Buenos Aires, 2004.
- ŽIŽEK, S. (2002a): “El club de la lucha: ¿verdadera o falsa transgresión?” en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la cultura*. N° 53, 2002.
- ŽIŽEK, S. (2003): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós, Buenos Aires, 2005. Trad. Alcira Bixio.
- ŽIŽEK, S. (2003a): “Un alegato por la violencia ética” y “La dominación hoy: del amo a la universidad” en HOUNIE, Analía (Comp.): *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós, Buenos Aires, 2004.
- ŽIŽEK, S. (2004): *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, 2006. Trad. Antonio Gimeno.

³⁵ ŽIŽEK, S. (2008): *Op. Cit.* P. 242.

- ŽIŽEK, S. (2006): *Visión de paralaje*. F.C.E. Buenos Aires, 2006. Trad. Marcos Meyer.
- ŽIŽEK, S. (2006a): *The Parallax View*. (Short Circuits) MIT Press, Cambridge.
- ŽIŽEK, S. (2007): *En defensa de la intolerancia*. Ed. Sequitur, 2007.
- ŽIŽEK, S. (2008): *Violence: six sideways reflections*. Picador, London. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós. Barcelona, 2009. Trad. Antonio José Antón.
- VALENTINE, J.: “Denial, Anger and Resentment” en BOWMAN, P. & STAMP, R. (Ed.) (2007): *The truth of Žižek*, Continuum, London/New York. pp. 177-196.