



# Violencia y emancipación en la filosofía de Marx y Slavoj Žižek

## Violence and emancipation in the philosophy of Marx and Slavoj Žižek

Fecha de recepción:  
28 de noviembre 2025

Fecha de aprobación:  
26 de febrero 2026



<https://hdl.handle.net/20.500.14492/33217>

Marlon Javier López

El Salvador

Universidad de El Salvador

marlon.lopez@ues.edu.sv

 <https://orcid.org/0000-0001-9510-1805>

### Resumen

**Introducción:** este ensayo analiza el problema de la violencia en el pensamiento de Karl Marx y Slavoj Žižek. **Objetivo:** exponer la relación entre los conceptos de violencia y emancipación en ambos filósofos. **Metodología:** se trata de un estudio cualitativo de carácter interpretativo, basado en la revisión y análisis de fuentes primarias. **Resultados y discusión:** el análisis muestra que, desde sus primeros escritos, Marx desarrolla una crítica de la sociedad capitalista como inherentemente violenta, lo que lo conduce a reconocer, de manera aparentemente paradójica, la necesidad de la violencia revolucionaria. El ensayo esclarece la distinción entre estas dos formas de violencia a partir de los aportes teóricos tanto de Marx como del filósofo esloveno Slavoj Žižek. **Conclusión:** se concluye que en estos pensadores no existe un culto a la violencia, sino una teoría coherente de la emancipación, cuyo fundamento se sustenta en un profundo análisis ontológico.

**Palabras claves:** actividad política, emancipación, libertad, teoría política, violencia.

### Abstract

**Introduction:** this essay analyzes the problem of violence in the thought of Karl Marx and Slavoj Žižek. **Objective:** to explain the relationship between the concepts of violence and emancipation in both philosophers. **Methodology:** this is a qualitative interpretative study based on the review and analysis of primary sources. **Results and discussion:** the analysis shows that, from his earliest writings, Marx develops a critique of capitalist society as inherently violent, which leads him to recognize, in an apparently paradoxical way, the necessity of revolutionary violence. The essay clarifies the distinction between these two forms of violence through the theoretical contributions of both Marx and the Slovenian philosopher Slavoj Žižek. **Conclusion:** it is concluded that there is no cult of violence in these thinkers, but rather a coherent theory of emancipation grounded in a profound ontological analysis.

**Keywords:** emancipation, freedom, political activity, political theory, violence.

## 1. Introducción

En la tradición marxista la reflexión en torno a la violencia ha sido un tema recurrente. Desde sus primeros escritos Marx se esforzó en realizar un análisis profundo y una crítica de la sociedad capitalista que, a diferencia de lo que pudiera parecer a los ojos de muchos, no solo atiende a lo económico, sino también a terrenos considerados como ideológicos. En este sentido, podemos identificar una crítica moral de tipo radical desarrollada por Marx, quien define a la sociedad capitalista como una sociedad marcada por el uso sistemático de la violencia sobre los seres humanos. Dentro de sus esfuerzos destaca la motivación por ofrecer una salida, la cual implicará el uso y la contraposición de la violencia revolucionaria (lucha de clases) ¿A qué se debe esta paradoja? ¿Por qué Marx antepone la violencia a la violencia en lugar de contraponerle valores morales como lo sería la paz? Del mismo modo, el filósofo esloveno Slavoj Žižek, una de las más reconocidas figuras en el ámbito de la filosofía contemporánea ha sostenido abiertamente la necesidad de la violencia, para romper con la lógica de la dominación capitalista. El objetivo principal de este ensayo es entender esta paradoja, es decir, exponer la relación entre los conceptos de violencia y emancipación en estos filósofos.

## 2. Metodología

El método empleado en la elaboración de este ensayo se inscribe en una metodología cualitativa de carácter interpretativo. Para su desarrollo se siguieron los siguientes pasos: a) identificación de fuentes primarias y secundarias en las que se exponen los conceptos analizados; b) lectura y análisis de dichas fuentes; c) elaboración de resúmenes y redacción de un borrador preliminar y d) redacción final del ensayo.

## 3. Resultados y discusión

Se debe señalar que el análisis de Marx demuestra cómo los valores morales que prevalecen en la sociedad capitalista no hacen más que enmascarar su carácter explotador, erigiéndose como el sistema normativo que permite la dinámica deshumanizadora de dicha sociedad. Por lo tanto, romper con esta dinámica de deshumanización conlleva una ruptura con los valores que le son constitutivos, implicando un proceso radical y violento. En consecuencia, se trata de oponer una visión moral más radical a los valores morales existentes bajo el capitalismo. Del mismo modo, el filósofo Slavoj Žižek a lo largo de su obra argumenta que la dominación capitalista se sostiene a través de la dominación ideológica, la cual es el sostén de la violencia sistemática presente en el capitalismo. La solución para el esloveno pasa por un violento acto de ruptura ideológica. Amparado en el psicoanálisis lacaniano, este filósofo argumenta que se trata de una violencia dirigida en contra de las coordenadas simbólicas que sostienen al capitalismo contemporáneo.

El reclamo de Marx es llevar a cumplimiento el ideal supremo de la emancipación humana, para lo cual los valores morales existentes más bien constituyen un obstáculo. Esta distinción entre una moral indeterminada, puramente negativa y un conjunto de valores imperantes en un estado de cosas será clave también para entender la propuesta del filósofo Slavoj Žižek, quien ha desarrollado

una provocadora teoría de la emancipación cuyo eje es la idea del acto político. Dicha teoría se inserta en la tradición marxista de afirmar la violencia revolucionaria como auténtico mecanismo para el cambio social real. Sin embargo, introduce una nueva dimensión. El esloveno no se refiere a la violencia en general, sino a un tipo de violencia que podríamos calificar «violencia como tal» o «violencia divina» (Žižek, 2008b)<sup>1</sup>, la cual es real, no solo en el sentido de su autenticidad, sino en el sentido de abrazar el núcleo mismo de lo real inscrito en el corazón de la sociedad capitalista: lo real del antagonismo. El planteamiento es contraintuitivo y no es posible comprenderlo sin analizar las más diversas paradojas.

Para entender esta inquietante premisa primero hay que señalar que el pensador distingue con claridad entre el acto político y el impotente pasaje al acto, este último es un acto impulsivo caracterizado por expresar una frustración que no cuestiona las estructuras sociales de las cuales brota. En términos políticos, el pasaje al acto es una forma de violencia que, lejos de transformar la realidad, la refuerza. La paradoja es que el acto político auténtico no solo no prescinde de la violencia, sino que la abraza plenamente. En ese sentido habría que comenzar por distinguir entre la violencia auténtica del acto político, del inauténtico violento pasaje al acto.

### 3.1 Marx, la crítica a la sociedad capitalista y la violencia revolucionaria

Desde su más temprana obra Marx se esforzó por desarrollar un profundo análisis crítico de la sociedad capitalista. Dicho análisis lo llevará a postular un tipo de violencia que él llamará «violencia material» (Marx, 1982, p. 497). A partir de esto surge la pregunta ¿Se trata de un culto a la violencia en la tradición marxista? Desde el inicio, los clásicos del marxismo se vieron forzados a abordar la problemática; a este respecto Federico Engels escribió lo siguiente:

¿Será posible suprimir por vía pacífica la propiedad privada? Sería de desear que fuese así, y los comunistas, como es lógico, serían los últimos en oponerse a ello. Los comunistas saben muy bien que todas las conspiraciones, además de inútiles, son incluso perjudiciales. Están perfectamente al corriente de que no se pueden hacer las revoluciones premeditada y arbitrariamente y que estas han sido siempre y en todas partes una consecuencia necesaria de circunstancias que no dependían en absoluto de la voluntad y la dirección de unos u otros partidos o clases enteras. Pero, al propio tiempo, ven que se viene aplastando por la violencia el desarrollo del proletariado en casi todos los países civilizados y que, con ello, los enemigos mismos de los comunistas trabajan con todas sus energías para la revolución. Si todo ello termina, a fin de cuentas, empujando al proletariado subyugado a la revolución, nosotros, los comunistas, defenderemos con hechos, no menos que como ahora lo hacemos de palabra, la causa del proletariado (Marx y Engels, 1973, p. 91).

En suma, Engels concibe la violencia surgida de los intentos por emanciparse del viejo orden como resultado de circunstancias en sí mismas violentas. Se trata pues de distinguir entre una violencia revolucionaria y una violencia sistémica. ¿Son ambas equivalentes?

---

1 Como se verá más adelante Žižek vinculará la violencia de la tradición revolucionaria con el gesto violento defendido por el cristianismo. De ahí el término de «violencia divina».

En lo que sigue se buscará definir la especificidad del tipo de violencia defendida en la tradición marxista, comenzando por el análisis de la sociedad capitalista desarrollado por Marx en su más temprana obra. Dicho análisis tendió en primera instancia a denunciar el carácter inhumano de dicha formación social como se puede apreciar en la siguiente cita:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que obra como particular; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños (Marx, 1982, p. 596).

Así pues, de un modo que recuerda al imperativo categórico kantiano, Marx señala la deficiencia moral que rige el funcionamiento de la sociedad moderna: esta no solo reduce a los individuos a simples medios para satisfacer las necesidades ajenas, sino que les impide elevarse a la categoría de fines en sí mismo. De tal modo, que hombres se convierten en meros instrumentos, para el funcionamiento de la economía la cual adquiere un carácter en extremo deshumanizado. «Mientras que la división del trabajo eleva la productividad del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece a los trabajadores, haciéndolos descender al nivel de máquinas» (Marx, 1982, p. 596). De ahí que Marx, siempre utilizando el lenguaje moral kantiano proclame la necesidad de establecer «el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable» (Marx, 1982, p. 497).

Como se ve, Marx parte de un principio moral, el cual no es, en ningún sentido, un concepto normativo sino puramente negativo. El imperativo aquí es remover las condiciones que hacen de los seres humanos seres carentes de valor en sí mismos; es decir, aquellas condiciones que deshumanizan al ser humano. Esto, por lo tanto, implica una transformación radical de las estructuras sociales sobre las cuales se lleva a cabo la existencia humana. Los principios morales normativos no son suficientes para lograr esto, pues como Marx demuestra en trabajos como *Sobre la cuestión judía* (1982), aquellos más que oponerse a las dinámicas de deshumanización desencadenadas por la sociedad moderna son su condición de posibilidad. Esto implicará el establecimiento de una moral más fundamental, guiada por un principio puramente negativo. Este principio servirá como garantía para cualquier chantaje moral basado en los principios normativos vigentes en la sociedad capitalista.

Amparados en la visión žižekana de la violencia, podemos argumentar que estamos ante un tipo de «violencia moral», la cual no va dirigida en contra de las personas, sino de las circunstancias que ejercen violencia en contra de estas. Esta hipótesis se refuerza cuando examinamos de cerca algunas aseveraciones desarrolladas por Marx, por ejemplo, cuando afirma: «Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo» (Marx, 1982, p. 497). ¿Qué significa aquí el hombre? Para Marx este concepto no hace referencia a individuos particulares, tampoco a una esencia ahistórica en un sentido metafísico: «la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» (Marx y Engels, F. 1974, p. 667). Por lo tanto, al defender la implementación de una «violencia material», la cual iría dirigida en contra del hombre, Marx en realidad hace un llamado por transformar el conjunto de las relaciones sociales, las cuales comprenden la esencia misma del ser humano. Dichas relaciones son la base

material sobre la cual se sustenta la existencia humana, de ahí que Marx hable de una «violencia material».

No obstante, aún queda por despejar la cuestión relacionada al uso de la expresión «violencia», ¿no habría bastado con exigir un cambio radical? Para despejar esta duda es de suma utilidad echar un vistazo al pensamiento de Žižek, quien pone su atención en esta problemática. Un punto importante de partida es el cuestionamiento del esloveno hacia las formas de pseudoactividad, lo que lo llevará, de la mano de la jerga lacaniana, a distinguir entre un pasaje al acto auténtico y un impotente pasaje al acto.

### 3.2 El impotente pasaje al acto

Una obra cinematográfica que ilustra muy bien la idea de la impotencia de un inauténtico pasaje al acto es la que proviene del personaje de Fleck en «El Joker». Su rebelión, aunque violenta y caótica, no representa un verdadero acto político, ya que no desafía las coordenadas simbólicas que lo oprimen.

Si bien su rebeldía puede parecer un acto político<sup>2</sup>, en realidad es un pasaje al acto impotente. Fleck no cuestiona el orden simbólico, sino que se sumerge en una espiral destructiva que lleva al caos sin sentido. De este modo, si bien la película presenta una variedad de méritos, por ejemplo, el mostrar las condiciones sociales que propician la decadencia moral y la corrupción social que permea las sociedades capitalistas avanzadas, en última instancia fracasa al estetizar la marginalidad, convirtiendo a Fleck en una figura heroica que se satisface en su propia condición. Ocurre lo mismo con el fascismo, el cual revestido bajo la figura de una falsa «revolución» despoja del antagonismo al edificio social, desplazándolo hacia la figura del judío. Al hacerlo, transforma completamente la lógica de la lucha social desde el antagonismo constitutivo hacia un intruso que perturba el, supuestamente, armonioso estado de cosas existente: «¿No ocurre exactamente lo mismo con lo real de un antagonismo social? El antisemitismo ‘reifica’ el antagonismo constitutivo de la sociedad (al encarnarlo en un grupo particular de personas): trata a los judíos como la cosa que, desde afuera, invade el cuerpo social y rompe su equilibrio» (Žižek, 2008, p. 82).

Un verdadero acto político, por el contrario, es un acto de libertad que no se sostiene sobre ningún orden positivo de ser, implicando la suspensión de El Gran Otro Simbólico: el sistema de reglas socio simbólicas sobre las cuales reposa el edificio social. Dicho acto recae sobre el puro antagonismo, lo cual implica la dificultad de llevarlo a cabo. Se trata de un imposible acto que suspende la red de causalidad. Žižek apela a la diferencia entre el terror stalinista y el fascismo para señalar la diferencia entre el acto político verdadero y el mero terror. El terror stalinista fue el resultado trágico de un verdadero acontecimiento (La Revolución de Octubre) y se explica como el resultado de la brecha que separa su traición (la forma social que adquirió bajo el estalinismo) y el evento del cual surge. El régimen stalinista, por consiguiente, es la ontologización de un acontecimiento. El terror que le sigue es un intento desesperado por borrar los trazos del evento del cual surge. El fascismo, por el contrario, es un intento desesperado por prevenir que dicho acontecimiento ocurra, su propósito es eliminar el

---

2 Un acto político auténtico es aquel que cambia las coordenadas simbólicas existentes, implica un proceso que Žižek, siguiendo a Lacán, denomina «atravesar la fantasía», logrando así sobreponerse al peso que la ideología ejerce sobre nuestra vida cotidiana. Para ahondar más en el concepto de acto político véase: Camargo, Slavoj Žižek y la teoría materialista del acto político (Camargo, 2019).

antagonismo social, para lo cual dirige su furia en contra de los judíos, cuya eliminación garantiza el supuesto pleno establecimiento de la armonía social. Mientras es posible plenamente pensar el socialismo sin el terror stalinista, es imposible pensar el fascismo sin el terror (Žižek, 2011, pp. 63-69).

Una de las cosas que explican por qué es tan fácil sucumbir al fascismo hoy en día, es el hecho de que el capitalismo tardío reposa más que nunca en la transgresión. Ella no es rechazada, sino solicitada por los dispositivos que regulan nuestra vida. Esto nos lleva a otro punto, el modo en el que la ideología ejerce su influencia sobre nosotros hoy en día. En las coordenadas ideológicas actuales, los medios de producción cultural no ocultan la verdad, la muestran en toda su crudeza. Paradójicamente, de este modo, en lugar de propiciar una acción dirigida a trastocarla consiguen reforzarla.

Esta idea nos conduce a *Don't Look Up*, una película que ofrece una mirada žižekana sobre la ideología en la sociedad contemporánea. La trama refleja cómo la ideología no solo oculta la verdad, sino que más bien la trivializa y distorsiona. El concepto central de *El Gran Otro*, que representa el orden social y simbólico, se manifiesta en la película a través de la fe en que las instituciones resolverán cualquier crisis, incluso ante una amenaza inminente. Creencia que actúa como un escudo que impide la acción concreta y la asunción de responsabilidad personal. La lección que debemos extraer de una película como *Don't Look Up* es la necesidad de asumir una verdadera responsabilidad social para abordar los problemas globales y, en última instancia, de poner en marcha un auténtico acto político.

De este modo, desde el análisis del impotente acto que expresa cómo en ciertos casos la mera protesta o resistencia acaban reforzando el orden social existente, hasta la crítica de la ideología y su modo de operar cínico en la cultura contemporánea, Žižek pone en cuestionamiento los modos tradicionales de acción política, señalando el punto muerto y el límite último al cual estos conducen ¿Existe alguna alternativa? ¿Se limita el esloveno a señalar un punto muerto sin atreverse a presentar propuesta alguna? Ciertamente si la hay, dicha propuesta es tan provocadora y controvertida como su crítica a los marcos tradicionales en los cuales se mueve el marxismo tradicional.

### 3.3 El acontecimiento y la violencia divina

Su propuesta se sustenta en lo que él denomina *el acto político*. El cual, a su vez, es resultado de una subjetividad constituida por lo que podemos llamar acontecimiento. Se trata de un evento que inesperadamente irrumpe en la superficie y que conlleva un radical gesto de violencia, una auténtica confrontación con el *status quo*<sup>3</sup>. El acto político en este sentido no parte del simple deseo subjetivo, sino que comienza como una violenta reacción que el sujeto dirige, primero hacia sí mismo.

La premisa de la cual Žižek parte está contenida en lo que podemos llamar su ontología del «no-todo», según la cual la realidad se presenta como inherentemente incompleta. La característica última de la realidad es la falta. Este vacío en el registro simbólico es el caldo de cultivo del acto político, un

3 En última instancia Žižek prescinde de la distinción entre la realidad y su dimensión simbólica, entre fantasía y realidad. En numerosas ocasiones dirá que si prescindimos de la dimensión simbólica de la realidad, la realidad misma se disuelve. De aquí que el esloveno enfatice en que una intervención simbólica eficaz no se limita a rasgar el tejido ideológico, sino que implica a su vez una intervención en la estructura económica de la realidad. De este modo, en cierto sentido, Žižek se adhiere a la premisa marxista que establece la primacía de la economía sobre la ideología.

acto que se desarrolla en este espacio vacante. Para que el acto político sea viable, es necesario forjar las condiciones previas que permitan su manifestación. Esto se logra a través del proceso de constitución subjetiva militante, donde se crea un sujeto político capacitado para llevar a cabo el acto político. Este proceso se nutre de la identificación con una causa política, que otorga significado y dirección al acto político mismo. Pese a todo, el mismo Žižek insiste en la primacía del acontecimiento, el cual «crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad» (Žižek, 2013).

Por esta razón, un acontecimiento no puede reducirse a un orden positivo del ser ¿Significa esto que es creado de la nada? Si lo es, no queda más que sentarse a esperar su irrupción. Žižek efectivamente promovería el tipo de inacción que sus críticos le reprochan. Sin embargo, él mismo se desmarca de este punto de vista el cual califica de idealista (Žižek, 2013). El esloveno se desentiende de la visión de acontecimiento presente en filósofos como Badiou, Heidegger y Deleuze: «Lo que creo que estos tres filósofos tienen en común es precisamente que el acontecimiento es irreducible a todo orden positivo del ser» (Žižek, 2013, p. 131). Žižek reivindica como materialista su propio punto de vista ya que él parte de la unidad entre ser y acontecimiento. El problema, por tanto, es, ¿cómo el orden del ser puede dar paso al acontecimiento? La respuesta a ello viene apelando a la noción lacaniana de pulsión. La estructura de la pulsión rompe con la lógica causal, pues su lógica es la de la inversión de sus presuposiciones. No hay pues oposición entre el ser y el acontecimiento, encontramos una doblez, curvatura o torsión en el orden del ser y es ello lo que apertura el espacio para el acontecimiento (Žižek, 2013).

### 3.4 La crítica de Santiago Castro-Gómez

En su libro consagrado a la obra de Žižek, Santiago Castro-Gómez realiza una dura crítica a lo que se podría considerar como la estrategia política del esloveno. Aquel ha cuestionado el potencial emancipador de los movimientos culturales y las luchas particulares. Según el esloveno la economía capitalista es una economía del Goce<sup>4</sup>, sostenida por el exceso. De aquí se infiere que las demandas particulares como el ecologismo, el feminismo y las luchas anticoloniales al limitarse a exigir una ampliación de la democracia corren el peligro de ser apropiadas por el sistema. De aquí surge la pregunta, si estas luchas son, en última instancia, ineficientes para conducir a un cambio real y significativo ¿Qué propuesta plantea el esloveno en su lugar? La respuesta es la pasividad activa, que Castro-Gómez interpreta como «el no hacer nada» (Castro-Gómez, 2015, p. 155). Paradójicamente el no hacer nada abriría las puertas para una ruptura radical con el *status quo*.

Santiago Castro Gómez cuestiona esta estrategia, argumentando que su énfasis en la inacción puede llevar a una posición de pasividad y abandono de la lucha política, la cual identifica con las luchas por la expansión de la democracia (Castro-Gómez, 2015). Sostiene que esta perspectiva se aleja de la necesidad de construir alternativas reales y de enfrentar las injusticias del capitalismo en el

4 El concepto de Goce (Jouissance), es uno de los conceptos más importantes en la jerga lacaniana. Es también uno de los más oscuros. Sin embargo, lo podemos entender como opuesto al placer. El goce siempre genera un dolor, sin embargo, un tipo de dolor que no se puede desligar del placer, surge de este, pero lo rebasa, al punto de llevarlo al extremo del dolor (McGowan, 2025, p. 74). La sociedad capitalista al centrarse en el consumo produce goce, pues la forma mercantil interpela al sujeto consumidor de un modo que asemeja a la lógica del goce (Véase Žižek, 2003). En un ejemplo Žižek señala como durante la crisis del 2008 las clases medias empobrecidas solían ir a los supermercados, llenando las carretillas con productos para finalmente abandonarlas en el parqueo. Incapaces de consumir se limitaban a disfrutar del exceso que rodea a la experiencia de consumo. Este exceso derivado del placer es lo que el esloveno particularmente va a entender como Goce (Véase Žižek, 2022).

presente (Castro-Gómez, 2015). Además, señala que la idea de que el capitalismo se autodestruirá por sí solo puede resultar en un abandono de la responsabilidad política y social (Castro-Gómez, 2015). Es cierto que el esloveno, en *Arriesgar lo Imposible*, sostiene la idea de que el capitalismo explotará desde adentro (Žižek, 2006a, p. 170). En este sentido, cabe preguntarse ¿Ofrece el pensamiento de Žižek una alternativa real al capitalismo? ¿Está la crítica de Castro Gómez plenamente justificada? La estrategia žižekana se condensa en la frase «Preferiría no hacerlo». Examinemos un poco esta noción a fin de contestar las preguntas recién planteadas.

### 3.5 «Preferiría no hacerlo» la libertad como gesto negativo

Una de las más polémicas ideas en el pensamiento žižekano viene esbozada de la mano con el análisis del personaje Bartleby de Herman Melville en la novela corta «Bartleby, el escribiente». En este relato el personaje enuncia «Preferiría no hacerlo». La apropiación de Žižek de esta frase revela la complejidad que para él representa la libertad y sus implicaciones políticas. En el núcleo de su pensamiento se encuentra la idea de que la verdadera libertad reside en la capacidad de decir «no». La libertad es un concepto del cual los liberales siempre han abusado, sin embargo, ellos, a menudo asocian este concepto con la libertad de elegir, de actuar o de consumir, pero pasan por alto la igualmente importante libertad de negarse o retirarse. La frase de Bartleby encapsula esta paradoja de la libertad: el acto de elegir no participar en un sistema o de desobedecer a la autoridad puede ser en sí mismo una potente expresión de libertad. Žižek sugiere que en esta paradoja reside el potencial de una emancipación genuina. La libertad auténtica es pues, una facultad negativa. En otras palabras, no se define por lo que uno puede hacer, sino por lo que uno puede abstenerse de hacer. La libertad para negarse, para negar y para subvertir las normas predominantes desafía las estructuras hegemónicas que a menudo se disfrazan como encarnaciones de la libertad.

La expresión de Bartleby se puede entender mejor a partir de la distinción kantiana entre juicio negativo y juicio infinitivo (Žižek, 1993). Ahí donde el juicio negativo representa una simple negación de algo, como en el ejemplo usado por Kant «el alma no es mortal» (Kant, 2009, p.115), el juicio infinitivo implica la afirmación de una negación «el alma es no-mortal». La respuesta de Bartleby es interpretada por Žižek como un juicio infinitivo, no una mera negación, sino la apertura de una dimensión completamente nueva. Lo que encontramos es el gesto de una resistencia auténtica, no la negativa de elegir entre una opción en favor de otra, sino la negativa de participar en el mismo juego de la elección. La elección aquí se mueve entonces en un nivel mucho más radical: el de la elección misma. Al decir «preferiría no hacerlo» Bartleby está de hecho promulgando una preferencia, expresando con este gesto una elección. Sin embargo, este tipo de elección fundamentalmente implica el gesto de sustracción. Abre un espacio de posibilidades completamente nuevo y más allá de la mera aceptación o rechazo. Al afirmar una negación, el juicio infinitivo no simplemente implica la negación de una posibilidad en favor de la otra. Como cuando en un juicio negativo se enuncia «el alma no es mortal». Al afirmar «el alma es no-mortal» de hecho se afirma un conjunto indeterminado. De acuerdo con Kant esto abre el espacio a lo indeterminado y por medio de ello de la auténtica libertad.

«Preferiría no hacerlo» se puede considerar, por consiguiente, como un acto de resistencia pasiva con potencial subversivo. Žižek sostiene que la negativa de Bartleby no busca reemplazar una ideología por otra, sino crear un espacio para la reflexión crítica y la posibilidad de un cambio radical.

### 3. 6 Pasividad política o violencia divina

Una importante cuestión en el pensamiento de Žižek es la concerniente a la libertad. Él aborda esta cuestión argumentando que la verdadera libertad implica una ruptura en el tejido social existente y cuestiona las estructuras de poder establecidas. Contrariamente a la objeción de Santiago Castro Gómez, la perspectiva žižekiana no se dirige a promover la inacción política, sino a problematizar la noción de praxis. Dicha perspectiva parte de dos distinciones clave.

Primero, Žižek diferencia entre el acto político verdadero y el impotente pasaje al acto. La verdadera acción política implica romper con las normas y estructuras sociales, mientras que el impotente pasaje al acto es una manifestación de violencia que no conduce a cambios significativos. Para respaldar su punto, él utiliza el ejemplo de Gandhi, quien, a pesar de su aparente pasividad, logró una transformación radical en la estructura social colonial inglesa.

Segundo, Žižek distingue entre la violencia en acto o violencia divina y la mera violencia vinculada al impotente pasaje al acto (Žižek, 2008b, p. 201). La verdadera praxis política implica un cambio radical y una ruptura con las coordenadas socio simbólicas existentes. La pseudo praxis, o seudoactividad (Žižek, 2008a, p. 35), por otro lado, se limita a elegir entre opciones predefinidas por el orden social en cuestión. En este sentido, debemos abordar la frase *I would prefer not to*. No se trata de renunciar a la acción, sino de negarse a elegir dentro de una colección de opciones previamente establecidas. En última instancia, Žižek apunta a considerar que la libertad y la acción política verdadera deben ir más allá de las limitaciones impuestas por las estructuras sociosimbólicas existentes, negarse a actuar dentro de estas estructuras puede abrir la posibilidad para una elección más radical, la elección de la elección misma (Žižek, 2001, p. 115). Es decir, la elección que realizamos al cambiar las mismas coordenadas dentro de las cuales se insertan el conjunto de opciones dentro de las cuales se nos permite elegir.

### 3. 7 Negatividad y libertad leninista

Esto nos lleva a abordar el concepto de libertad, tal y como Žižek lo entiende, para ello se apoyará en varios representantes de la tradición filosófica occidental; sin embargo, hará especial énfasis en el sentido leninista del mismo. De igual manera, la libertad es un concepto que solo se podrá expresar en relación con otros conceptos provenientes de aquella tradición que del idealismo alemán conducen hasta Marx, tales como antagonismo, negatividad y violencia.

En las páginas finales de *Visión de Paralaje* (Žižek, 2006b), encontramos una extensa discusión en torno a este problema. Žižek argumenta que solo la línea de pensamiento occidental, ligada al idealismo alemán y al marxismo, abordan de manera coherente el problema de la violencia, asumiendo el antagonismo fundamental que permea a la sociedad. Así Nietzsche, por ejemplo, un filósofo bien conocido por su actitud guerrillera y disruptiva confiesa en ciertos pasajes de su obra su deseo por «quebrar la espada» (Nietzsche, 2014, p. 451). Lo mismo acontece en relación con el Guerrero Zen Budista, cuya paz interior le brinda la fortaleza para pelear a muerte contra el enemigo. En ambos casos, la violencia ejercida se justifica a partir de una armonía previa o más profunda.

La libertad no es un estado neutral y feliz de armonía y equilibrio, sino el acto violento que perturba el equilibrio. La compasión omniabarcadora budista (o, hinduista, si eso importa) debe oponerse al violento e intolerante amor cristiano. La posición budista es en última instancia la de la indiferencia, la de aquietar todas las pasiones que se esfuerzan por establecer diferencias, mientras que el amor es una pasión violenta que introduce una diferencia, una brecha en el orden del ser, para elevar y privilegiar cierto objeto a expensas de otros (Žižek, 2006b, pp. 436-437).

Esto nos lleva a considerar otro de los aspectos claves de la lectura žižekiana. En un claro gesto que recuerda a Hegel, interpretará el significado teológico del cristianismo como expresando el carácter irreductiblemente antagónico que permea al edificio social. El amor cristiano, así como la purificación de los pecados, no elimina el sentido imperfecto (pecaminoso) de la humanidad, por el contrario, implica amar a la humanidad en su misma imperfección. Se trata de «un amor más allá de la misericordia» si hemos de entender la misericordia como el gesto de cambiar la humanidad, eliminando este carácter imperfecto subyacente a ella (Žižek, 2008, pp. 436-437).

Y esto es lo que vincula a Lenin con el amor cristiano. Cuando Lenin acepta la libertad preguntando «Libertad sí, pero ¿para qué?» Lenin establece la distinción entre libertad formal y libertad real. Presenta el más adecuado antídoto contra la falsa libertad defendida por los liberales bajo el capitalismo. De hecho, la libertad promulgada por el capitalismo se esconde en lo que podemos calificar como una «elección forzada» y es esta lógica la que rompe la actitud leninista. Žižek teoriza que toda sociedad establece un conjunto de reglas que rigen el comportamiento de sus miembros. Sin embargo, tras el conjunto de reglas enunciadas pública y abiertamente se esconde un subconjunto de reglas formalmente no establecidas, pero que todos los miembros saben deben cumplir.

La pertenencia a una sociedad determinada entraña una paradoja: al sujeto se le ordena abrazar libremente, como resultado de su propia elección, lo que ya le ha venido impuesto sin tener en cuenta su voluntad (todos debemos amar a nuestro país, a nuestros padres...). La paradoja de desear (elegir libremente) lo inevitable, de fingir (mantener las apariencias de) que tal cosa entraña una libre elección, aunque en realidad no sea así, es estrictamente correlativa a la idea de una formalidad puramente simbólica, de una formalidad –un ofrecimiento– que se hace para que se lo rechace: lo que la pura formalidad ofrece es la oportunidad de elegir lo imposible, lo que, inevitablemente, no va a suceder (Žižek, 2011, p. 37).

Este concepto de «elección forzada», es particularmente importante para entender la lógica de dominación que tiene lugar en el capitalismo, cuyo núcleo ideológico se articula en la idea de libertad. La distinción leninista entre libertad formal y libertad real, precisamente apunta a elegir lo imposible, aquello que solo formalmente se concede como posibilidad en una elección.

Ahí reside el momento de la verdad de la mordaz réplica de Lenin a sus críticos mencheviques: La elección es una elección en la que no elijo simplemente entre dos o más opciones DENTRO de un conjunto de coordenadas predeterminado, sino que elijo cambiar el conjunto de coordenadas en sí mismo (...) Lo que esto significa es que la «libertad real» como el acto de cambiar conscientemente este conjunto ocurre sólo cuando, en la situación de una elección forzada, uno ACTÚA COMO SI LA ELECCIÓN NO FUERA FORZADA y «elige lo imposible» (Žižek, 2001, p. 121).

Sin embargo, esta elección de «lo imposible», de aquello que formalmente puede ser elegido, pero realmente debe ser rechazado, se experimenta como un gesto de violencia y negatividad imposible que perturba el edificio social en su totalidad.

Ahora podemos volver a la lectura que Žižek realiza, a propósito de la frase de Bartleby, pues es precisamente en Lenin en quien podemos encontrar el modelo de sujeto revolucionario sobre quien esta frase se aplica. El gesto de sustracción que emana de la frase de Bartleby es aplicado perfectamente por Lenin. En la introducción a su libro sobre Lenin (Žižek, 2004, pp. 7-13) Žižek analiza las condiciones que convirtieron a Lenin en el Lenin que hoy conocemos. El momento de desesperación marcado por la inclinación de los marxistas de la época hacia el nacionalismo y la guerra imperialista. ¿No fue este un claro ejemplo de la dificultad de «aferrarse a lo imposible»? Bajo las coordenadas existentes de la época solo era posible aferrarse al camino del progreso, de la mano con el así llamado desarrollo capitalista. Los partidos marxistas de la época no fueron capaces de sustraerse a la irresistible fuerza ideológica imperante, pero fue este mismo aferro el que sumió en una profunda crisis al movimiento obrero europeo. Lenin, en lugar de actuar, se sustrajo a la situación y se dedicó a reflexionar en compañía de la Ciencia de la Lógica Hegeliana para, desde ahí, discernir los trazos de la oportunidad única que se abría frente a sus ojos. Podríamos decir que Lenin optó por la pasividad, el «no hacer nada» se traduciría posteriormente en un modo más eficaz y significativo de actuar. No pseudopraxis como la ejercida por el resto de los líderes del movimiento obrero de la época, sino una auténtica praxis revolucionaria. Este es, de acuerdo con Žižek, el primer paso que permite a todo revolucionario sobreponerse a la pseudoactividad (Žižek, 2008, p. 35). Lenin pues, vio la oportunidad abierta por el derrumbamiento de las coordenadas sociosimbólicas imperantes y le imprimió una dirección completamente nueva a la época. Contrariamente a lo que apunta Santiago Castro-Gómez, la propuesta política aquí no implica simplemente «no hacer nada», sino un gesto de sustracción (Žižek, 2006b, p. 466), necesario para sobreponerse al peso de la dominación ideológica.

#### 4. Conclusión

En este ensayo se abordado el problema de la violencia en el pensamiento filosófico de Marx y Žižek. Ambos filósofos presentan un análisis interesante que, si se interpreta de manera superficial parece esconder una especie de culto a la violencia. Aquí, por el contrario, se ha argumentado que, la filosofía de ambos pensadores se centra en una propuesta emancipatoria para superar un tipo de violencia que se podría denominar violencia sistémica. Aunque el pensamiento de Marx se centra en una especie de violencia material y el del esloveno en una violencia simbólica, ambos pensadores coinciden en que el carácter violento de la sociedad capitalista esconde una dimensión ideológica. En el caso del primero esta dimensión se presenta en un sistema de valores morales que, si se toman de manera abstracta, al margen de la vida social y material de los seres humanos, funciona como una máscara y velo que oculta la explotación en lugar de combatirla. En el caso del segundo, el aspecto ideológico de la dominación se presenta de manera más directa. Aunque ambos filósofos reciben una enorme influencia del pensamiento de Hegel, Slavoj Žižek complementa su análisis con el psicoanálisis lacaniano.

Es en este punto donde podemos ubicar, hablando de un modo general, la diferencia entre los planteamientos de ambos filósofos. El horizonte último de la experiencia humana, para Marx, está

constituido por la vida material la cual estos organizan dependiendo del grado de desarrollo de sus fuerzas productivas. El desarrollo material explica el devenir histórico, de tal modo que todas las sociedades hasta ahora se han caracterizado por una estructura social basada en la explotación de clase. El capitalismo es el último de una serie de modos de producción caracterizados por este tipo de división en clases sociales. Sin embargo, a diferencia de los previos modos de producción, el capitalismo ha desarrollado el antagonismo de clases hasta un nivel nunca visto. Para Marx el desarrollo de este antagonismo se explica por el desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales adquieren un grado de desarrollo sin precedentes. El extremo grado de riqueza generado por el capital se acumula en un polo, generando en el otro una creciente masa de asalariados empobrecidos, creando de este modo las condiciones para un levantamiento revolucionario.

De tal modo que, para Marx la violencia revolucionaria se explica principalmente por razones materiales. Žižek coincide en que el capitalismo es el horizonte último de la experiencia contemporánea, sin embargo, acentúa el peso que la ideología tiene a la hora de explicar la dominación. Este filósofo reelaborará la crítica al capitalismo apoyándose en el psicoanálisis lacaniano. Para él la dimensión ideológica reside en lo que él denomina el orden simbólico. En clave psicoanalítica, los seres humanos construyen la realidad a partir de una estructura fantasmática, se trata de una ficción simbólica que orienta el sentido de la vida misma. El peso de esta ficción es lo que explica por qué es tan difícil romper con el capitalismo, pues este genera una dependencia identitaria que solo puede superarse a través de un violento acto. Se trata de lo que los lacanianos llaman «atravesar la fantasía». Para el esloveno, a diferencia de Marx, no se trata de una ruptura violenta con las relaciones sociales del capitalismo, sino de una crisis que debe atravesar en primera instancia la psique de los individuos. Este no es un proceso de simple toma de conciencia, sino una experiencia traumática en la que los sujetos se ven obligados a confrontar el callejón sin salida de lo que hasta ese momento han experimentado como su realidad. Se trata de una muerte simbólica, la cual es más dolorosa que la muerte real. El acto violento consiste en atravesar esta muerte, rompiendo con la agencia de la fantasía subyacente al orden simbólico.

Marx habría desarrollado una concepción dialéctico-hegeliana de la violencia que lo llevaría paradójicamente a defender una violencia revolucionaria. La violencia sistemática de la sociedad capitalista encontraría como única salida esta violencia revolucionaria: «la violencia material exige ser superada por violencia material». Sin embargo, en este ensayo se ha defendido la noción de que dicha violencia no va dirigida hacia ningún grupo específico, sino hacia las relaciones sociales de existencia, las cuales son en sí mismas las responsables de reproducir la violencia sistémica. Esto se muestra evidente cuando Marx define lo que él entiende por radicalidad: «ser radical es tomar el problema de raíz y la raíz del hombre es el hombre mismo». Si, como se ha argumentado en este ensayo el problema es «el hombre», y, en la medida en que por ello Marx no entiende a ningún individuo específico, sino «el conjunto de sus relaciones sociales», está claro que la violencia revolucionaria solo busca poner fin a este tipo de relaciones sociales que constituyen en sí mismas una forma de violencia sistemática. Se trata de una ruptura radical con las coordenadas sociales que están a la base de la vida humana. De ahí que se trate de un acto violento.

Es aquí donde el análisis de Žižek complementa el punto de vista de Marx. Esto se evidencia en la lectura que él hace de la figura de Lenin. Para el esloveno es esta figura la que mejor expresa la idea de una ruptura radical con las coordenadas sociosimbólicas existentes. El acto leninista no es una acción

precipitada e irracional sino un acto radical de substracción. Un acto que implica en sí mismo una ruptura con las coordenadas ideológicas dominantes. Paradójicamente este tipo de acto que comienza con la más absoluta pasividad posee el poder de efectividad transformadora más profunda. Al igual que en Marx lo que tenemos aquí es una apreciación hegeliana de la dialéctica de la violencia.

### **Agradecimiento a los revisores**

La Revista «La Universidad» agradece a los siguientes revisores por su evaluación y sugerencias en este artículo:

#### **MSc. José Guillermo Campos López**

Docente Departamento de Filosofía,  
Facultad de Ciencias y Humanidades, Universidad de El Salvador.  
guillermo.campos@ues.edu.sv

#### **Dr. José Isaías Meléndez Juárez**

Docente e investigador, Universidad Don Bosco.  
isaias.melendez@udb.edu.sv

#### **Dr. Oscar Ponce**

Docente Departamento de Filosofía,  
Facultad de Ciencias y Humanidades, Universidad de El Salvador.  
oscar.ponce@ues.edu.sv

Sus aportes fueron fundamentales para mejorar la calidad y rigor de esta investigación.

## 5. Referencias

- Camargo, R. (2019). Slavoj Žižek y la teoría materialista del acto político. *Revista De Ciencia Política*, 31(1), 3–27.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1982). *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C; Engels, F. (1973). *Obras escogidas, vol. I*. Editorial Progreso.
- Marx, C; Engels, F. (1974). *La Ideología Alemana*. Ediciones Grijalbo.
- McGowan, T. (2025). *The Cambridge Introduction to Jacques Lacan*. Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas, V. III, Obras de Madurez*. Tecnos Editorial.
- Žižek, S. (1993). *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Duke University Press.
- Žižek, S. (2001). *On Belief*. Routledge.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (2004) *Repetir Lenin. Trece Tentativas Sobre Lenin*. Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2006a). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Trotta.
- Žižek, S. (2008b). *Violence. Six sideways reflexions*. Picador edition.
- Žižek, S. (2006b). *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2008a). *Cómo leer a Lacan*. Paidós.
- Žižek, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2013). *Pedir lo imposible*. Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2022). *Surplus-Enjoyment. A guide For The Non-Perplexed*. Bloomsbury.



**UNIVERSIDAD DE  
EL SALVADOR**

ISSN: 0041-8242  
E-ISSN: 3005-5857  
ISSN-L: 0041-8242