
La escritura retroactiva de la historia: Žižek sobre Hegel¹

Berta M. Pérez

Abstract: Žižek affirms Hegel's present-day value since he understands that the transcendental Kantian discovery, opening up an abyss between subject and substance, constitutes the 'traumatic core' of contemporary philosophy and that the Hegelian response to it is the only satisfying one. This contribution tries, first of all, to explain the Žižekian interpretation of this response as a "metaphysics of the not-all." According to Žižek, Hegel faces this transcendental challenge, inasmuch as he covers the distance between substance and subject, but in doing so, he demonstrates that their relation has the form of a paradox or that their unity rests on a cleft. Starting from here, the article explains the Žižekian reconstruction of the dialectical movement as a 'run-in' in which *lógos* (of the subject) clashes with that (substantial) cleft that transcends it and, nonetheless, proves itself as its innermost core. This 'run-in', thus, enlightens the dialectical inversion as a radical overturn, which guarantees the opening of sense. Finally, by translating this linguistic structure into terms of action, this paper makes clear why Žižek defends that for Hegel the failure that essentially belongs to action, and because of which action goes necessarily through the 'moment zero' of history, guarantees the capacity action has to rewrite history and open up a new age.

Keywords: transcendental metaphysics, substance-subject, dialectical movement, action.

1. Hegel o la metafísica trascendental

Žižek piensa que el desafío de la filosofía contemporánea es, todavía hoy, el de responder al problema que abre el enfoque trascendental de Kant, a saber: el "descubrimiento" de que la constitución de nuestra realidad es trascendental.² Y piensa también, aun cuando la filosofía contemporánea no lo haya reconocido nunca, que fue Hegel el único -al menos el único antes de Jacques Lacan- que lo hizo adecuadamente. Por eso Žižek se presenta como hegeliano y por eso hace depender de la reinterpretación del pensamiento hegeliano su propio proyecto filosófico, el de refundar el materialismo histórico o abrir la posibilidad de una nueva revolución que deje atrás el capitalismo.³

La respuesta hegeliana a ese problema se configura precisamente en el debate explícito con Kant. Y por ello en todos sus trabajos sobre Hegel, Žižek dedica un espacio y un esfuerzo a esa confrontación, al modo en que Hegel, ya en Jena, determina su propia posición frente al sistema crítico. Ése es, según él, el momento en que Hegel deviene propiamente Hegel.⁴

Veamos primero el significado del descubrimiento trascendental kantiano para poder luego aclarar el sentido en el que, para Žižek, Kant mismo huyó ante el reto planteado, mientras Hegel, en cambio, no sólo lo enfrentó, sino que, además, le "correspondió" adecuadamente.

La comprensión kantiana de lo real como "fenoménico" es en sí misma la afirmación de que la realidad está ya siempre enmarcada, determinada por un marco (trascendental) que *necesariamente* se le escapa, que no puede ser a su vez enmarcado.

El problema que de esto resulta comparece en la propia filosofía kantiana, tal como lo vieron ya los jóvenes idealistas alemanes, como doble. Por un lado, si la realidad se nos da ya siempre enmarcada, subjetivamente constituida, es obvio que lo real tal como es *en sí mismo*, la cosa-en-sí, se vuelve inaccesible. Habremos, pues, de aceptar la separación definitiva entre sujeto y sustancia o, visto de otra manera, reducir -o "degradar", si se quiere- la sustancia a la indigente realidad de los fenómenos. Ahora bien (y aquí tenemos la otra cara del problema), esta realidad se nos presenta entonces agujereada, perforada, por su propia condición constitutiva, por el marco que trasciende lo enmarcado y que se manifiesta ahora como lo inexplicable (fenoménicamente) de la libertad. El problema se plantea entonces, por este otro lado, como el de la imposibilidad de transitar de la naturaleza a la libertad -en verdad sólo otros nombres para la sustancia y el sujeto, y sólo otra fórmula para la imposibilidad de albergar en la sustancia al sujeto.

Se trata, en efecto, de un único problema que puede en general formularse como el del desajuste entre sujeto y sustancia o entre forma y contenido: en lenguaje estrictamente kantiano, entre el lado del entendimiento y sus conceptos y el lado de lo en-sí.⁵ Pero, a mi parecer, Žižek lleva razón cuando lo comprende como el "núcleo traumático" de la filosofía contemporánea en general (incluido por supuesto el psicoanálisis). Efectivamente, es el problema que señala no sólo la crisis del sujeto moderno, la imposibilidad de mantener como auténtico principio una razón o un *lógos* del que ahora sabemos que es ya siempre excedido (y precedido) por algo (dado, inmediato o en-sí) que lo limita, sino también, en última instancia, la crisis de la posibilidad misma de un principio: el mismo saber trascendental nos deniega también el acceso a alguna otra instancia, más allá del *lógos*, que pudiera trascenderlo para superar su finitud, que pudiera erigirse así en "principio del principio" y ocupar, finalmente, el lugar de un fundamento.

Pues bien, la reacción kantiana ante su propio desvelamiento del abismo -digamos ahora- entre naturaleza y libertad, esto es, el establecimiento de dos puntos de vista

incommensurables, el teórico por un lado y el práctico por otro, es comprendida por Žižek -a mi parecer con justicia- como el intento de domesticar el problema reduciéndolo a una cuestión epistemológica. Es el carácter limitado de nuestro entendimiento lo que explica la finitud de nuestro conocimiento y nuestra realidad, la imposibilidad de acceder a la verdad en sí misma o de explicar la libertad. La gran debilidad de esta respuesta, para Žižek, estriba en que con ella Kant deja abierta la puerta a la *posibilidad* de un punto de vista al que no se le escapara el todo de la realidad, que la pudiese aprehender como totalidad. Su estrategia permite seguir suponiendo y confiando en la completud y consistencia de lo real (cuando/si se lo viera en sí mismo, es decir, desde una perspectiva divina o absoluta). Es este resultado el que, a ojos de Žižek, delata la huida kantiana ante el reto que plantea su propio descubrimiento trascendental.⁶ Kant renuncia a explicar la relación entre naturaleza y libertad, a explicar cómo la sustancia puede albergar al sujeto, manteniendo precisamente una secreta complicidad con la metafísica precrítica, es decir, con la metafísica del todo que su propio descubrimiento, tomado en sí mismo, *liquida*.⁷ Todas las corrientes del pensamiento contemporáneo que entienden que la filosofía no puede ni debe hacer nada más que describir la red de relaciones simbólicas en las que se constituye la realidad y que tanto el sujeto como cualquier aparente resto de positividad no simbolizada se reducen en verdad a efectos de ese tejido del *lógos*, perpetúan para Žižek este trascendentalismo y su renuncia. No están a la altura de la fisura y el reto desvelados por el propio giro trascendental y alimentan sin saberlo una metafísica de la totalidad consistente y compacta.⁸

Hegel, en cambio, sí encaró ese desafío y logró, además, darle una verdadera salida sin hacer otra cosa -así lo entiende Žižek- que tomarlo verdaderamente en serio. Fue, en este sentido, más fiel a Kant de lo que lo fue el propio Kant.

En primer lugar, Hegel no renunció a explicar la relación entre sustancia y sujeto, entre naturaleza y libertad o entre contenido y forma. Lo mismo que sus colegas idealistas, no optó por el “camino fácil” de responsabilizar simplemente al sujeto, a la finitud de sus capacidades, de la imposibilidad de pensar ese desajuste; no aceptó la reducción del problema a un problema epistemológico. Antes bien lo entendió como el verdadero problema o el problema de la verdad misma: como metafísico. Acometió, pues, la tarea de “reinscribir” -en términos de Žižek- el marco trascendental en la realidad enmarcada, el sujeto en la sustancia. *Y en segundo lugar* -y esto es lo que para Žižek distingue el camino hegeliano de cualquier otra vía resolutiva-, se abstuvo de afirmar para ello instancia alguna que trascendiera el *lógos*, la forma o el sujeto. Es decir, se tomó absolutamente en serio la eliminación de la trascendencia que conlleva el “descubrimiento kantiano”.⁹

Žižek se esfuerza una y otra vez por mostrar cómo la solución hegeliana no consiste en nada más que en afirmar radicalmente el entendimiento, el concepto o la forma kantianos, en afirmarlos *como lo absoluto*, asumiendo así *hasta el final* la negación, también kantiana, de la cosa en sí. La “superación” de Kant por parte de Hegel, la famosa superación del entendimiento en la razón, de la forma en el contenido recobrado, o de la epistemología en la ontología, no se ha de entender entonces como la reconquista

del espacio vedado y perdido por Kant, sino muy al contrario como su liquidación definitiva.¹⁰ En esto consiste la fidelidad de Hegel al momento trascendental y de aquí deriva el que su posición, sin duda metafísica, no pueda constituir en ningún caso una recaída en la metafísica precrítica.

La lucidez de Hegel, según Žižek, estriba en haber entendido que consumir verdaderamente la negación de toda realidad trascendente respecto a la forma, el concepto o el *lógos*, exige dar cuenta desde “este lado” -desde el lado del sujeto- del contenido o el en-sí, del lado de la sustancia, y mostrar también desde ahí -por difícil que parezca- cómo la sustancia acoge, o alberga en sí misma, al sujeto. Hegel vio, por decirlo con otras palabras, que ser fiel a lo ganado en el giro trascendental no sólo es compatible con la metafísica, sino que exige hacer metafísica. Y es por esto que la suya, lejos de ser precrítica, se podría calificar de trascendental.

Precisamente por ello se sitúa desde el comienzo dentro del espacio del *lógos*, en el de la forma o los conceptos, en aquel que -según ha dejado ver Kant- estamos ya siempre apresados. Su filosofía no hace en verdad sino exponer la forma del *lógos*, la red conceptual o -diríamos hoy- la red simbólica, pero *a la vez*, en esta misma exposición, deja que se muestre por sí misma la desajustada relación del propio *lógos* con la sustancia; es decir, expone también el modo en que el sujeto mismo, al tropezar consigo, transita a la sustancia. Lo hace en verdad al descubrir, en este tropiezo, que la sustancia ya ha transitado siempre al sujeto. Sin trascender el *lógos*, pues, *el lógos mismo* se trasciende hacia su otro, y entonces se demuestra como siendo también el movimiento de la cosa misma, como siendo más que sujeto, podemos decir: como sujeto-sustancia. Pero lo importante para Žižek es que demuestra ser esto (*todo* esto: sustancia y sujeto) *a cambio* de desvelarse como no-todo; que la contrapartida de la “superación” de la oposición kantiana consiste por tanto en desvelar definitivamente la falsedad de la metafísica del todo, la falsedad, en definitiva, de la adecuación de sustancia y sujeto. Desde el *lógos* podemos dar cuenta de la relación metafísica de sustancia y sujeto, de naturaleza y libertad, de forma y contenido o de concepto y cosa, *pero* sólo como la relación propia de un desajuste inmanente, como la relación de lo verdaderamente incommensurable. La realidad (que ha dejado atrás también la oposición entre realidad fenoménica y cosa-en-sí) se desvela, pues, como totalidad perforada, desajustada constitutivamente.¹¹

Que el sujeto *encuentra* a la sustancia solamente en la forma del *desencuentro*, esta paradoja, significa, en efecto, que la relación entre sujeto y sustancia descansa únicamente sobre el “suelo compartido” de una brecha. Y por eso el *lógos*, que es ahora sujeto-sustancia, es en el modo del salto o del vuelco, en el transitar desencadenado por una inversión.

El abismo que ya señalaba el descubrimiento trascendental resulta por tanto afirmado por Hegel como la constitución misma de lo real, como *la verdad*, y no como el efecto de la limitación subjetiva, de la finitud del sujeto. Hegel -libre del miedo al error y de la ternura por las cosas que le reprochaba con justicia a Kant- ha afirmado la ganancia kantiana en todo su alcance, de modo que, paradójicamente, contra Kant, la contradicción ha resultado pertenecer a la realidad misma -es el modo en que la sus-

tancia expresa que alberga al sujeto como su vacío- y el error a la verdad -es el modo en que el sujeto accede a la sustancia en tanto que rota o inconsistente.¹²

Llegados aquí, se puede apreciar -pienso- la distancia que separa la lectura žižekiana de Hegel de las interpretaciones habituales. Tanto las que arrancan de Marx como las que parten de Heidegger han entendido el movimiento dialéctico como un proceso de reapropiación en el que la identidad del sujeto se recupera enriquecida tras reconocerse en su otro (en tanto que otro puesto por él mismo). El sujeto absoluto resultante se comprende entonces como totalidad sin fisuras; y la vinculación de sustancia y sujeto ganada por Hegel se interpreta en el sentido de que la identidad del sujeto ha devorado, sin dejar resto alguno, a la sustancia e, incluso -más o menos explícitamente-, en el de que, de este modo, ha usurpado él mismo los atributos de la sustancia precrítica. Además de hacer notar la dificultad de casar esta lectura con muchas declaraciones explícitas de Hegel, tales como la negación de cualquier comienzo que no se subvierta a sí mismo o de cualquier identidad previa al propio movimiento negativo, Žižek recuerda frente a ella que la exigencia puesta por Hegel no es la de disolver la sustancia en un sujeto absoluto (que devendría entonces secretamente sustancial), sino la de comprender a la sustancia *también como sujeto*.¹³ Y explica entonces una y otra vez que lo extraordinario de Hegel radica en haberse percatado de que esto sólo se logra si la sustancia misma se reconoce como no-toda, como perforada por una brecha que la vuelve subjetiva, que la obliga a volverse sobre sí en la mirada del sujeto, a elevarse a la subjetividad para mirarse (retrospectivamente) como un todo y negar así (ocultando y reprimiendo) su propio desgarro.

2. El movimiento dialéctico como contragolpe

He concluido, pues, que el modo hegeliano de dar cuenta de la relación del sujeto con la sustancia o del *lógos* con su otro no consiste más que en mostrar el límite del *lógos* mismo *sin abandonar* su propio espacio, en dejar que se ponga de manifiesto su propio tropiezo. Ahora bien, si aquello con lo que se topa en este tropezarse es la sustancia en tanto que su verdadero Otro, en tanto que el auténtico Otro del *lógos*, es decir, si aquello con lo que se (des)encuentra es lo pre-lógico o lo pre-lingüístico mismo, resulta evidente que tal límite no podrá constituirse como contenido del propio *lógos*, esto es, que no podrá ser propiamente “dicho”. Hegel se dio cuenta perfectamente de que el único camino que queda entonces abierto es el de “mostrarlo” (y no “decirlo”) en el propio movimiento del *lógos*, en la propia *forma* de su discurrir. El mérito de haber identificado esta vía como la única que permite exponer la relación de los opuestos sin traicionar su desajuste constitutivo es lo que para Žižek señala la superioridad de Hegel respecto a Schelling y lo que trata de ilustrar valiéndose del famoso chiste del polaco y el judío en el tren: el polaco no puede evitar interrogar a su compañero de viaje por el secreto de los judíos para lograr dejar a cualquiera sin un céntimo, pero no obtiene como respuesta la explicación esperada, sino que el judío opta por iniciar una narración que desplaza indefinidamente la revelación final de esa clave, mientras, una y

otra vez, le pide a cambio dinero. El secreto buscado por el polaco sólo se muestra (¡y constituye!) en el propio camino al secreto: siendo timado una y otra vez por el judío.¹⁴

La tarea que se le plantea a Žižek habrá de consistir, pues, en reconstruir, frente a la lectura tradicional, la dialéctica hegeliana como el movimiento en el que el *lógos*, necesariamente, en virtud de su propia forma, tropieza con su propio límite y *de ese modo* sale al encuentro de la sustancia (en el modo del desencuentro). Sólo así el movimiento dialéctico se acreditará como el modo de ser de la sustancia-sujeto -como la superación de la rígida dualidad kantiana-, y, a la vez, como la afirmación metafísica del desajuste sustancia-sujeto.

Como explicita en *El sujeto espinoso*, Žižek piensa que el movimiento dialéctico, conocido tradicionalmente como el que va de una posición inicial a su negación y de ésta a la doble negación o reconciliación, se puede exponer en realidad en dos, tres, cuatro o cinco fases. Y de hecho él lo descompone de todas estas maneras.¹⁵ En su último libro, a propósito del *absoluter Gegenstoss* de la lógica de la reflexión de la *Ciencia de la Lógica*, lo explica en cuatro fases.¹⁶ Reconstruye así los momentos de este pasaje: un desorden inconsistente que es negado (1); la postulación hacia atrás, desde esta negación, del desorden como origen (2); la relación con ese origen como una presuposición trascendente o la reflexión externa (3); y la transposición de este movimiento reflexivo al Origen mismo como su auto-retirada o la reflexión absoluta (4).¹⁷

Lo interesante de su interpretación es, a mi juicio, que permite comprender el corazón de la *reconciliación o de la doble negación* hegeliana como un simple *vuelco* en el punto de vista. Dicho de otro modo, su explicación de las fases tres y cuatro, las esenciales para él, deja ver que “el contragolpe absoluto”, el corazón y el resultado del movimiento dialéctico, no consiste en nada más que en un cambio de perspectiva -sí bien, efectivamente, entendido como un cambio doble: como un contragolpe.

Este vuelco supone, *en un primer momento*, en la fase de la reflexión externa, hacerse cargo de que el punto de partida, lo establecido o tomado en las fases primera y segunda como tesis, como siendo en-sí o como inmediatez, es sólo el resultado de la negación; que la tesis ha nacido en verdad de la antítesis o que la posición sustancial ha sido puesta por el sujeto en tanto que reflexión. Esta es la perspectiva ganada cuando, por ejemplo, entendemos que la ley de la propiedad es puesta por el robo, o que la libertad burguesa es fruto de la opresión, o que la naturaleza muda es una imagen del lenguaje, o que la unidad con la Madre es sólo desde su pérdida o que la sustancia ética es puesta por Antígona. Este saber es saber que la tesis es en verdad la negatividad de la reflexión (del parásito o del sujeto) que se pone *a sí misma* como positividad, que se pre-supone a sí misma como un en-sí previo. Es descubrir, en definitiva, que no hay un comienzo positivo, sustantivo o en-sí, anterior a la negación de la antítesis.¹⁸ Žižek recurre aquí a menudo al relato *Ante la ley* de *El Proceso* de Kafka para recordar que la Puerta de la Ley, la universalidad sustantiva que presuntamente me trasciende y me precede, sólo está allí para mí, porque soy yo -en verdad mi deseo- quien la ha puesto.¹⁹

En este sentido la reflexión prueba no tener un afuera o, dicho con otras palabras, se prueba absoluta: no hay

nada que no caiga dentro de su movimiento, ninguna instancia sustancial que no tenga en ella su origen.²⁰ Y de este modo surge la tentación de erigir al sujeto, en tanto que movimiento reflexivo, en absoluto fundamento, de convertirlo en “principio”. Sin embargo, también en este momento se deja ver ya que el principio así ganado -resultante de la inversión de la negatividad en positividad, de la antítesis en tesis- habría de correr la misma suerte que la tesis que ahora se desmorona. Se ve incluso que esta inversión es la que de hecho está a la base *de toda tesis*, que la posición de cualquier tesis consiste en el movimiento por el que la negatividad reflexiva se pone como principio o fundamento: esto es, en el movimiento por el que se constituye o afirma un *sub-jectum*. La reflexión subjetiva se eleva a una tesis, pone un en-sí universal, en el mismo gesto en el que niega la propia particularidad, en el que afirma la propia posición como no-particular, como una mirada capaz precisamente de totalizar o enmarcar toda particularidad. En definitiva: ambas, tesis y antítesis, sustancia y subjetividad resultan constituirse en su contraposición a partir de un único salto ilegítimo, de un único movimiento excesivo o una única *hybris*.

Žižek no se cansa de repetir que la constitución del sujeto como tal (como un principio o una identidad) consiste siempre en la conformación de una posición totalizadora o, como diría Laclau, hegemónica: si se quiere, totalitaria.²¹ Y exactamente en la misma medida explica también una y otra vez cómo todo género o determinación universal nace de una especie particular que se niega y oculta su negación. En el origen del universal kantiano del deber, por ejemplo, sólo está una pura inclinación, una inclinación que en virtud de su pureza, de su haberse desembarazado de cualquier objeto determinado, se muda en su contrario, se eleva a la ley del deber, y permite reunir así todas las otras inclinaciones bajo el concepto de inclinación patológica, reconocerlas como patologías.²² Nace de este modo la oposición deber-inclinación a espaldas, por lo demás, del propio Kant. Y para Žižek, también en este caso, el mérito de Hegel, que mira por detrás de Kant, consiste en descubrir bajo esta aparente oposición de contenidos, bajo esa “oposición real”, el puro desajuste *formal* entre particularidad y universalidad *como* la misma condición constitutiva del *lógos*.

Recapitulando podríamos decir que la perspectiva que derriba la tesis tumba con ella también a la antítesis, que al desenmascarar el comienzo sustantivo destruye también el principio negativo o subjetivo que es su contrapartida, en tanto que contrapartida suya. Sin sustancia tampoco hay Antígona, sin la imagen de la pura naturaleza tampoco la historia deviene, sin ley de propiedad tampoco el robo es robo. Se descubre que la reflexión subjetiva como tal -como subjetiva- depende, pues, de aquel otro primero presupuesto, que no se sostiene sin él, que se desmorona si aquel se desmorona. Se va a pique, en definitiva, la reflexión subjetiva en tanto reflexión que presupone un objeto a negar. Pero con esto entramos ya en el segundo tiempo del contragolpe, en la transformación de la reflexión externa en reflexión absoluta.

El irse a pique de la reflexión subjetiva o del sujeto equivale al reconocimiento de que su propio movimiento (negador o reflexivo) no es en verdad suyo, de que procede de una realidad que, por tanto, lo empuja por detrás, a sus espaldas. El movimiento del sujeto es en verdad de la

sustancia. Aunque sea el sujeto el que pone la sustancia, el que sienta una universalidad como un en-sí, la necesidad de hacerlo lo precede y lo determina, es antes que él. La reflexión resulta trasladada, pues, al origen, en el sentido de que se reconoce como perteneciendo a la realidad misma, a la cosa misma.

Ahora bien, entonces -dice Hegel- el origen, la realidad o la sustancia en los que se reinscribe la violencia de la reflexión, se retira. Esto significa para Žižek que ese origen sólo es reconocido como “afuera” del sujeto, del *lógos* mismo, en la medida en que se desenmascara como pura negación, esto es, como negación que no está remitida a nada más que a sí misma o que no presupone contenido alguno que negar: como negación autorrelacionada. Dicho de otro modo, esto real que es causa y no efecto del poner y el presuponerse-como-dado del sujeto, este “resto” presubjetivo, esta sustancia anterior a toda sustancia puesta por él, se desvela ahora como una brecha. Y esta brecha es entonces la verdad de sustancia y sujeto, de tesis y antítesis, el único suelo o falta de suelo que los une. Como dice Žižek, esta sustancia, lo mismo que lo Real lacaniano, no se puede decir, pero, precisamente por ello, es la exigencia, el origen, del *lógos* todo: por eso no es negación simple sino negación doble, o por eso no es mera nada sino “menos que nada”.²³ Volviendo a *El Proceso* de Kafka podríamos decir: el secreto buscado, el origen que me precede, no era sino la nada de mi deseo, pero ciertamente una nada que no se tolera, que se vuelve contra sí misma y en este negarse se expresa como el movimiento de la reflexión subjetiva, como el movimiento que pone y presupone necesariamente una sustancia, una tesis o un en-sí, un fundamento que oculte -al positivizarla- la brecha que es el verdadero origen.

El contenido de la síntesis dialéctica no es sino esta brecha, esta nada encontrada en el límite del *lógos* o de la reflexión. El momento que señala es, pues, solamente el de la decepción de un desencuentro. El sujeto se ha descubierto albergado en la sustancia, pero ciertamente sólo como su vacío. Sin embargo, al completarse así el contragolpe, la perspectiva ha cambiado absolutamente.

En primer lugar, se ha ganado un saber ciertamente reconciliador: el saber de que el conflicto entre la tesis y la antítesis, el comienzo positivo y su opuesto negativo, en verdad *no era tal*. Ambos términos se han mostrado como insolubles, como la expresión de una misma nada originaria que se niega; y, de este modo, la contraposición “real” de la que partíamos ha quedado atrás, ha sido superada.²⁴

En segundo lugar, no obstante, el nuevo punto de vista sabe también de la verdad del conflicto *como forma*, y por tanto de la necesidad del conflicto superado *en tanto que conflicto*, de la necesidad de haber transitado por la negatividad de la antítesis o de la reflexión subjetiva. Sólo esta negatividad ha podido poner de manifiesto, en efecto, la falsedad de la contraposición de partida en tanto que oposición de determinados contenidos positivos.

Para Žižek, la reconciliación hegeliana conlleva, en este sentido, la afirmación de la reflexión subjetiva, de la violencia del sujeto, o de la elevación ilegítima de una particularidad a la universalidad. Insiste así, por ejemplo, en que lo interesante de la lectura hegeliana del terror de la Revolución Francesa es la comprensión que prueba de su necesidad: lo que Hegel acertó a ver es que habría sido

imposible elevarse al punto de vista que supera la oposición de antiguo régimen y liberalismo sin haber atravesado la totalización ilegítima y violenta, criminal, que supuso el terror. La herida de la negatividad sólo puede ser curada por ella misma.

La síntesis dialéctica es, en realidad, la propia antítesis que deja de verse como error o fracaso, es decir, que ya no es mirada desde la tesis o por relación con la tesis.²⁵ Es la antítesis comprendida ahora como la verdad de la tesis y de la contraposición superada, la antítesis descubierta como la expresión de la negación autorrelacionada que está en el origen de toda “oposición real”.

Por eso, frente a las lecturas tradicionales, la síntesis no se puede entender, según Žižek, como la realización plena de una posición que fuera, en potencia, ya en el comienzo, ni como el triunfo de una tesis que saliera enriquecida y fortalecida del combate con su antítesis. El saber ganado sobre la unidad de los opuestos no consiste en saber que en verdad se complementan y que por tanto han de ser reconocidos como los dos lados de una totalidad cerrada, sino, antes bien, en saber que su interdependencia expresa precisamente la contradicción de lo real, precisamente la que denuncia el carácter puesto, o ficticio, de cualquier totalización. La reconciliación consiste en ver que los términos del conflicto ya no valen, pero no porque se haya superado todo conflicto, sino porque el conflicto se ha desvelado justamente como lo real o como el origen.²⁶

Así que finalmente hemos transitado del espacio del *lógos* al de la sustancia, a la realidad misma, *sin haber abandonado* el camino dialéctico, permaneciendo simplemente en el desencuentro del *lógos* con su límite. Es decir, sin conquistar ningún más allá el sujeto se ha ido a pique y se ha colocado así en la brecha de la realidad, ha resultado reinscrito en la sustancia. Y ello no ha consistido más que en un cambio de perspectiva que es, sin embargo, absoluto, que lo cambia todo: el marco desde el que se miraba se ha ido a pique y, con ello, la realidad enmarcada ha devenido también otra.

3. La escritura retroactiva de la historia

En lo que sigue trataré de explicar el sentido en que esta reconstrucción del movimiento dialéctico es también una deconstrucción de la interpretación habitual que atribuye a Hegel la comprensión de la historia como la realización de una teleología establecida de antemano.

Acabo de resumir la verdad del movimiento del *lógos* o del sujeto como su propio desencuentro con la brecha de la sustancia o como el tropiezo con su propio límite: como el vuelco que se produce cuando el sujeto descubre que él no es en verdad fundamento alguno, y se inscribe así -o inscribe el marco que él es- en la realidad. Se mira entonces, en efecto, desde más allá de sí y por eso mismo deja de ser la mirada que era. Se coloca a una distancia verdaderamente infinita, inconmensurable, respecto a la perspectiva que él era: es decir, se ha ido a pique, es ya otro. El contragolpe comporta siempre, por tanto, el acontecer de algo nuevo, hasta ahora imprevisible, y explica de este modo el trascenderse, la apertura, del lenguaje o -diríamos hoy- del movimiento de simbolización. Es el tropiezo que empuja toda determinación, todo concepto,

más allá de sí. Es el motor del movimiento del *lógos* -en verdad de la sustancia-sujeto, del concepto y de la cosa.

Y entonces vemos que también es este vuelco de la mirada el que abre la historia, es decir, que él es también el origen del tiempo. El tiempo surge en verdad del pliegue entre los dos golpes del contragolpe, finalmente del hiato del desajuste originario. Cuando Hegel, en el Prólogo de la *Fenomenología*, expone la inversión dialéctica como el salto que se produce en la proposición especulativa a causa del desajuste constitutivo, formal, entre el sujeto y el predicado, o entre lo universal y lo particular, que ella pone como idénticos, muestra claramente que el discurrir -si se quiere, la historia- del *lógos*, el trascenderse del juicio hacia el silogismo, surge del desencuentro que nos ocupa.²⁷

También podemos referirnos a este salto originario, al corazón de todo tránsito dialéctico, como al desfase entre cualquier enunciado y su enunciación.²⁸ Se trata de nuevo del conflicto formal entre la universalidad -en este caso, de la intención significativa- y la particularidad -en este caso, de su realización significante. El motor del discurso se puede identificar aquí como la contradicción que necesariamente se produce al enunciar un enunciado, al poner en acto una intención significativa. Me interesa esta formulación del tropiezo constitutivo del *lógos* porque permite ver inmediatamente -creo- que el movimiento dialéctico es también el *movimiento de la acción*, y que por tanto la reconstrucción que Žižek hace de su lógica nos ofrece también su comprensión de la acción hegeliana. Ya se dijo que el movimiento del *lógos* es en verdad el de la sustancia-sujeto, el del concepto y la cosa, y es bien sabido que el lugar en el que estos dos lados se unen en Hegel es también el lugar en el que teoría y praxis, saber y acción, convergen.

Pues bien, si repensamos el doble vuelco de la inversión dialéctica como estructura de la acción se iluminará el modo en que la historia hegeliana, al menos al parecer de Žižek, sólo escribe su *telos* retrospectivamente.

Si, tal como vimos, para Žižek el movimiento dialéctico expresa el modo en que la negación autorrelacionada impugna todas las posiciones que ella misma, ilegítimamente, pone, el modo en que el desajuste originario desmonta todas las identidades con las que él mismo pretende suturarse, se entiende que la acción verdaderamente hegeliana sea para él la trágica, es decir, aquella que fracasa *necesariamente* en su misma realización.²⁹ Del mismo modo que en el lenguaje, en cualquier juicio, partimos siempre de una determinación universal que es tomada como dada, como tesis, toda acción presupone la universalidad de una ley ligada a una determinada representación de la realidad, a una totalización del mundo. Determinarse a una acción o proponerse un fin particular implica más concretamente dar por supuesta la posibilidad de que mi acto exprese adecuadamente la ley puesta a su base, y de que encaje o se integre (sea positiva o sea negativamente) en la realidad preconcebida. Toda acción presupone, pues, una simbolización; más aún: tiene en primer término la forma de una acción simbolizadora. Žižek recuerda el modo en que Hegel lo explica a propósito del alma bella: su queja del mundo delata, tras la aparente pasividad, la afirmación del mundo supuesto como su verdadera acción.³⁰

La realización efectiva de una acción afirma siempre por tanto la coincidencia de la particularidad de mi fin y la universalidad de la ley y el mundo. Podría decirse que su objetivo, sea el que sea, entraña siempre éste: el de probar esta coincidencia, o que el cumplimiento de su fin depende siempre de la confirmación de esta identidad. Ahora bien, la posición de Hegel al respecto, según Žižek, es la de que la auténtica efectuación de una acción *la desmiente necesariamente*, niega necesariamente esa presuposición de partida.³¹ En este punto yo no puedo evitar pensar especialmente en la lectura hegeliana de Antígona en la *Fenomenología*. En el momento en que Antígona entierra a Polinices, en el que realiza la acción que ha de confirmar la identidad de su fin con la ley y que ha de reafirmar la sustancialidad de su mundo, en ese mismo momento, Antígona misma resulta separada de la ley, y la sustancia ética, mostrándose rota entre la familia y la polis, descubre la falsedad de la unidad presupuesta.³² Todos los presupuestos del acto se desmoronan. En última instancia, el desajuste constitutivo entre particularidad y universalidad sale a la superficie y desenmascara el carácter ilegítimo, la *hybris*, de la pretensión de unificarlos, de la pretensión que la acción significa. El fin que ella encarna, ella misma, pues, *fracasa*. Antígona, para-sí perfectamente identificada con la ley, es -para los otros- *criminal*.³³ El sujeto no hace más que afirmarse en la acción, pero esta afirmación es esencialmente la elevación ilegítima de una particularidad -de una intención o de un fin- a la universalidad, y precisamente por ello el sujeto (a diferencia de las piedras) es siempre culpable.³⁴

Se impone, pues, la pura negatividad: toda identidad se desmorona y el fracaso del objetivo buscado le confiere a la acción el aspecto de un puro acontecimiento, de la simple irrupción de la nada en el orden del ser. Pero este puro negar que emerge de la particularidad de la acción, esta pura destructividad, está poniendo de manifiesto *la verdad* de todos los presupuestos, está desenmascarando su verdad como una nada o como la brecha de un conflicto constitutivo, originario. Por eso caen a la vez el fin de Antígona y la sustancia ética, o Antígona y Creonte, o la familia y el estado. Y entonces, con esta caída de los dos lados cae también el enfrentamiento que los unía: también su conflicto es dejado atrás. Žižek insiste en este sentido en que la acción hegeliana, la que hace la historia, borra siempre el pasado; en que a ella le es inherente este momento ahistórico en el que el pasado resulta “no haber pasado”. El fracaso de la acción nos coloca en el momento cero de la historia.³⁵ Que la simbolización que presupone el actuar se haya desmoronado, se haya desvelado como no siendo y no habiendo sido nunca, quiere decir sin duda que el pasado, el en-sí de la historia, se ha ido a pique. Como viene a decir Žižek, no se trata de que la verdad de la frase “Te quiero” sea relativa al momento de su enunciación, sino de que también lo es la frase “Te he querido en el momento x”.³⁶

En este borrar el pasado se puede reconocer entonces el desajuste, y con él el fracaso de la acción que lo pone de manifiesto, como lo verdadero. Ahora bien, esto significa reconocer la imposibilidad de no pecar al actuar, reconocer que la acción no puede ser más que vinculando lo que no se deja vincular, que su pretensión es necesariamente ilegítima. Y este reconocimiento es ya en sí mismo el perdón. De modo que el fracaso de la acción se muestra

al fin como verdaderamente reconciliador. Žižek lee el tránsito del perdón de los pecados de la *Fenomenología*, la resolución del conflicto entre la conciencia juzgadora y la conciencia actuante, precisamente en estos términos. Los pecados son perdonados, el amor los borra, únicamente porque se descubre y acepta que el desajuste que ellos expresaban es el de la realidad misma, que viene, pues, de detrás del pecador, que es el agujero mismo de la sustancia.³⁷

Hemos alcanzado, pues, el saber de la síntesis o la re-flexión absoluta. El conflicto particular de una acción determinada se ha superado porque se ha reconocido la verdad como conflicto, y entonces se ha comprendido la necesidad de que la acción fracasara, se ha entendido que sólo atravesando su destructividad era posible superar el conflicto.³⁸ O, dicho de otro modo, en la reconciliación el fracaso también deja de ser visto como fracaso. Ciertamente, sólo por mor de esa negatividad en la que fracasa el objetivo buscado se descubre la verdad de esa acción y se cumple así otro objetivo, o mejor, se descubre otro objetivo (hasta ahora desconocido) como ya cumplido.

Esta verdad que se descubre inesperadamente aparece ciertamente como el objetivo que la acción, su fracaso, sí ha cumplido. Y es a la vez el descubrimiento de la verdad de aquel primer objetivo fracasado, de la falsedad de sus presupuestos o de la historia que él ponía. Dicho de otro modo, el perdón que cancela el conflicto pasado porque conoce su verdad como una brecha, está escribiendo, al hacerlo, otro pasado, esta “positivizando” de nuevo esa nada, está re-simbolizando el vacío que precede a todo conflicto, la misma muerte que tanto la familia como el estado, tanto Antígona como Creonte simbolizaran de un modo que ya no podemos comprender, que ya se ha borrado. Esta reescritura es, pues, la simbolización de aquel fracaso bruto, mudo, que hacía que la acción apareciera como un acontecimiento ininteligible. Es la interpretación que transmuta el fracaso en éxito o la contingencia en necesidad. Žižek se refiere a ella como al segundo momento del acontecimiento, el que conoce y escribe el verdadero *telos* al que, “astutamente”, la acción obedecía, y el que de este modo completa el acontecimiento mismo o realiza la acción como verdadero acontecimiento, como acción verdaderamente nueva, como acción que abre historia.³⁹ Por eso afirma Žižek que Hegel fue el primero en sentenciar la necesidad de repetir la revolución. La revolución sólo puede ser efectiva tras haber fracasado, gracias a haber fracasado.⁴⁰

De manera que la acción no sólo tiene su primer momento en la conceptualización o la simbolización, sino que ella no es otra cosa que simbolización, conceptualización o interpretación. Sólo que lo es como tránsito, como el paso de una simbolización a otra o como el reajuste de lo siempre desajustado. Toda interpretación es así re-interpretación. Pero la conclusión a la que quería llegar es la que concierne al carácter retroactivo del *telos* y la historia. El *telos* que aparece como ya cumplido, que se escribe ahora como habiendo orientado la historia, no había aparecido efectivamente nunca antes. No había sido nunca en potencia: es sólo ahora que ya se ha cumplido. Y sin embargo se descubre como ya estando ahí antes de mí y de mi acción y por eso se proyecta o escribe como mi verdadero presupuesto, o como el presupuesto, o el pasado, de mi nueva posición. Es decir, que la escritura de la

historia no puede ser más que retroactiva porque el *telos* que descubre como cumplido y registra sólo se constituye a través del fracaso de aquel primer *telos* buscado, porque, en consecuencia, no puede nunca ser visto de antemano: es la verdad de aquel pasado que ha acontecido en su irse a pique. Este es el efecto directo de que la realidad sea no toda o inconsistente, y es según Žižek lo que Hegel trataba de decir al afirmar que la lechuza de minerva sólo a la noche alza el vuelo.⁴¹

Toda línea de acción proyectada hacia el futuro, o todo tiempo que proyectemos como una línea pretendiendo situarnos más allá del movimiento de la historia, pretendiendo poder mirarla desde fuera y totalizarla, suponiendo, pues, que ella es en sí misma un todo, necesariamente se quebrará para curvarse, volverá sobre sí para dibujar un círculo. El tiempo de Hegel -mejor retratado por Derrida que por el famoso final de *Ser y tiempo* que lo convierte en la sanción definitiva de la presencia de la metafísica occidental- es éste: el de la contradicción entre la línea y el círculo, el del presente como presente desquiciado, desajustado, entre la proyección de un *telos* que no será y el reconocimiento de otro que ya ha sido.⁴² Por eso Žižek afirma descubrir la apertura de la historia hegeliana en su propia clausura, en su estar cerrada al más-allá del futuro o en su rechazo del futuro como del mal infinito. Es antes bien en la vuelta del tiempo sobre sí, en el círculo, donde la línea puede tropezar con lo nuevo, descubrir lo imprevisible. Y éste es sin duda el trabajo de la reinterpretación, de la escritura retroactiva, que Žižek hace de Hegel. Abrir la filosofía de 'Hegel' al porvenir sólo consiste para él en completar el acontecimiento Hegel repitiéndolo.

Notas

¹ La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (Proyecto de Investigación: "La teleología en la obra lógica de Hegel", PGC2018-093363-B-I00), en parte con fondos Feder de la Unión Europea.

² Cf. S. Žižek, *ContraGolpe absoluto: hacia una refundación del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2016, pp. 23, 103.

³ Žižek se presenta y se ha presentado siempre como un filósofo hegeliano. Su tesis doctoral se constituye como una doble interpretación de Lacan y Hegel que trata de mostrar que la verdad de sus posiciones es una y la misma y, ciertamente, la que permite dar por fin una "salida" al marxismo, al posestructuralismo y a la filosofía analítica. Cabe decir que seguramente el peso de Lacan en sus primeros textos, también en *El sublime objeto de la ideología*, es superior al de Hegel, o que su lenguaje es reconociblemente más lacaniano que hegeliano, pero se ha de recordar que, incluso en esos textos, en todas las ocasiones en que recoge o recapitula una tesis lacaniana afirma inmediatamente que un correlato de semejante verdad sólo se puede encontrar en Hegel.

⁴ Cf. S. Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 94.

⁵ La crítica a la finitud del principio kantiano, al formalismo de su libertad y en general a las dicotomías que su sistema sanciona, son en verdad tres aspectos de una misma insatisfacción respecto a la filosofía de Kant que compartieron en las dos últimas décadas del siglo XVIII no sólo Fichte, Schelling y Hegel, sino también, como es bien sabido, Schiller y Hölderlin. Ahora bien, es sólo a partir de sus escritos de Jena cuando Hegel expresará estas reservas como el rechazo de la finitud en tanto que asociada a la determinación de lo absoluto como incognoscible. Como Žižek no se cansa de repetir, Hegel ya no pretende dejar atrás la reflexión (su escisión y, en este sentido, su finitud), sino su complicidad con la afirmación de un incondicionado en el que sólo cabría creer: cf. por ejemplo G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 65-88.

⁶ Desde sus primeros trabajos Žižek insiste en que, tal como Hegel lo diagnosticó, el "miedo" kantiano ante su propio descubrimiento se tradujo en el reconocimiento de la trascendencia de la cosa-en-sí y en que, por este motivo, Kant se quedó "corto" en su propia afirmación de la

finitud: cf. por ejemplo S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 2010, 250 ss.; *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 95-97. El desarrollo de esta "cobardía" kantiana en los términos explícitos de la reducción de una cuestión en sí misma ontológica a una epistemológica se vuelve central —en tanto que hilo conductor de la interpretación de la relación de Hegel con Kant— tanto en *Menos que nada* como en *ContraGolpe absoluto*. Cf. por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2015, pp. 308 ss.

⁷ Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 298-299.

⁸ Ya en sus primeras obras, al señalar la "hipocresía" del posestructuralismo derridiano cuando niega todo metalenguaje, está Žižek identificando la complicidad de esta posición con una afirmación no reconocida, solo implícita, de cierta trascendencia: Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 207-211. En *ContraGolpe absoluto* presenta a Heidegger como el pensador trascendental por excelencia, máximamente radicalizador del trascendentalismo, al estructuralismo, efectivamente, como un "trascendentalismo sin sujeto", y a la posición derridiana como la investigación de las condiciones metatranscendentales de lo trascendental. Cf. S. Žižek, *ContraGolpe absoluto*, op. cit., pp. 97 ss.

⁹ En *ContraGolpe absoluto* Hegel aparece como el único filósofo que responde al reto planteado por el marco trascendental inscribiéndolo en la realidad, es decir, "enmarcando el marco" y haciendo así metafísica. Cf. S. Žižek, *ContraGolpe absoluto*, op. cit., pp. 104 ss. Pero ya en *Menos que nada* había explicado Žižek que, de todos los idealistas, fue sólo Hegel el que transportó "un obstáculo epistemológico a la cosa misma como su fracaso ontológico" y que, por ello, constituye sin duda la cúspide del Idealismo alemán. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., p. 28.

¹⁰ Desde su tesis doctoral resulta crucial para Žižek la prioridad que el "lado formal" tiene para Hegel: desde aquí se opone frontalmente, en efecto, a las lecturas tradicionales que ven en la filosofía hegeliana el advenimiento de la síntesis de la forma kantiana con el contenido que el sistema crítico excluía. Cf. por ejemplo S. Žižek, *El más sublime de los históricos*, Paidós, Buenos Aires, 2013, pp. 21 ss.

¹¹ Que el *lógos* tropieza por sí mismo necesariamente significa en efecto que este (des)encuentro nace de su propia "forma", que no depende de contenido determinado alguno, sino de la relación esencialmente negativa entre sujeto y predicado. El modo en el que la prioridad de la forma en Hegel es indisoluble de su metafísica del no-todo lo explica Žižek, por ejemplo, en *ContraGolpe absoluto*: Cf. S. Žižek, *ContraGolpe absoluto*, op. cit., p. 112. Por supuesto, desde sus primeros escritos ve en este desajuste formal el perfecto correlato de la relación entre "lo Real" y "lo simbólico" lacanianos: los "fallos" o grietas del orden simbólico expresan su (perforada) constitución metafísica, su verdad más propia, porque expresan el modo en el que lo Real agujerea lo simbólico. La negatividad absoluta hegeliana se corresponde con lo Real lacaniano: Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 228-229.

¹² En la Introducción de la *Fenomenología* Hegel localiza en efecto el error kantiano en su miedo al error. Descubre ese miedo al error como miedo a la verdad, a que la verdad sea contradicción (Cf. G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 181). Y Žižek lo explica como la resistencia (del "obsesivo" Kant) a reconocer que no hay más verdad que la del fenómeno (contradictorio) que tenemos delante, como el apego a la ilusión de una verdad más allá de ese fenómeno, de un en-sí libre de toda contradicción. La "ternura" kantiana por las cosas expresa su apego a la exigencia de que la verdad se distinga de los enredos de la apariencia/fenómeno: Cf. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 297, 308. Por supuesto recuerda Žižek entonces la sintonía entre esta observación hegeliana, que expresa en efecto su "madurez" respecto a Kant, y la afirmación lacaniana de que la verdad tiene la estructura de la ficción. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto*, op. cit., pp. 246-247.

¹³ Para el rechazo žizekiano de la lectura tradicional del movimiento dialéctico como movimiento de reapropiación, así como de su comienzo a partir de una posición positiva Cf. S. Žižek, *ContraGolpe absoluto*, op. cit., pp. 163, 203. Se explicita aquí además el sentido en el que para Žižek el comienzo en Hegel es solamente (como lo muestra por lo demás la propia *Ciencia de la Lógica*) una nada que se niega a sí misma, una negación autorrelacionada. Es precisamente el carácter originario de este doble negar el que explica que, de acuerdo con Žižek, sustancia y sujeto se reconcilian en Hegel sólo en tanto que ambos se van "a pique" en ese abismo que los precede. Y de aquí su rechazo también de la interpretación del absoluto hegeliano como una identidad subjetiva que liquida todo resto sustancial: Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 286-287. Para Žižek, el correlato de la verdadera sustancia-sujeto hegeliana o de esta realidad perforada en la que consiste el fenómeno que pone por sí mismo, en virtud de su propia quiebra, la cosa-en-sí, es en Lacan el gran Otro que ya siempre está atravesado por una falta, el orden simbó-

lico en tanto que estructurado entorno a lo Real como “la Cosa” imposible. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op.cit., pp. 251-252.

¹⁴ Žižek recurre a este chiste en *El más sublime de los histéricos* y en otros lugares: Cf. por ejemplo S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., p. 123. *El resto indivisible* se puede leer en general como la defensa de la superioridad de Hegel sobre Schelling basada en el modo en que Hegel logra esta recuperación, tras la crítica kantiana, del enfoque metafísico sin necesidad de recurrir a fundamento alguno (trascendente), ni siquiera en el modo (schellingiano) de un fundamento dividido. Cf. S. Žižek, *El resto indivisible*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2013, esp. pp. 169-175, 205-223.

¹⁵ Cf. S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 88 ss.

¹⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*. I. La lógica objetiva, Abada, Madrid, 2011, pp. 447-456 (esp. p. 450).

¹⁷ Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 157 ss.

¹⁸ La prioridad de la antítesis respecto a la tesis es efectivamente crucial para Žižek y para su rechazo de la interpretación tradicional de Hegel. Cf., por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 331 ss.

¹⁹ Cf. por ejemplo, S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 88.

²⁰ En kantiano podríamos decir que se ha demostrado que la cosa-en-sí es sólo del fenómeno, o que el presunto en-sí es siempre desde el para-sí del concepto.

²¹ Cf. por ejemplo, S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 86 ss.

²² Para la explicación del movimiento dialéctico como aquel en el que una especie se pone como género y como aquel en el que, en consecuencia, el género es una especie de sí mismo Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 54 ss. y pp. 117 ss.

²³ Esta “sustancia” ya no designa, pues, ninguna trascendencia respecto al sujeto o a su *lógos* finito o incluso, en lacaniano, al orden simbólico. En la medida en que ella sólo es la absoluta negatividad o la negación que se vuelve contra sí, incluye ya al lenguaje como su expresión más verdadera y a la vez como su máscara. Es necesariamente subjetiva o, dicho de otro modo, sustancia-sujeto, una sustancia rota en/por el vacío del sujeto y en ningún caso una “sustancia primera”. Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 156-165. En términos lacanianos es lo Real: aquel lugar máximamente íntimo de lo simbólico que lo excede (lo “éx-timo”), pero que en ningún caso ha de entenderse, pues, como (pura) trascendencia.

²⁴ La oposición de Žižek a la interpretación tradicional de Hegel no le impide, pues, en absoluto reconocer que Hegel es el filósofo de la reconciliación o, como señala él mismo, recordando los escritos hegelianos de la época de Frankfurt, el filósofo del amor. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., p. 19.

²⁵ La idea de que la síntesis es en verdad exactamente lo mismo que la antítesis, sólo que mirada desde otro ángulo, aparece ya en S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 83, 106, y en S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 229.

²⁶ En este sentido defiende Žižek que la postura verdaderamente hegeliana, la que Hegel ocupa a partir de los escritos de Jena, no consiste en elevarse a alguna instancia (sea o no nostálgica, como lo era para muchos, por ejemplo, la Grecia clásica) que resuelva las tensiones de la Modernidad o que supere definitivamente sus dicotomías, sino precisamente en entender que estas dicotomías y estas tensiones constituyen su propia resolución, o, dicho de otro modo, que la respuesta está en la pregunta misma y no más allá de ella. Para la afirmación žižekiana de la reconciliación de Hegel con la Modernidad: Cf. por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 268 ss.

²⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pp. 164 ss. Esto explica que cada vez que Žižek se concentra en la exposición del funcionamiento del lenguaje, ya sea como el movimiento dialéctico hegeliano o como la cadena significante lacaniana, no pueda dejar de transitar a la cuestión del tiempo y la historia. La subversión hegeliana del orden del juicio es a la vez la subversión de la linealidad del tiempo. En este sentido, ya en su tesis doctoral, los capítulos sobre la “lógica del signifiante” son seguidos inmediatamente por otros sobre el retroactivo *Ungeschehenmachen* de Freud y la “astucia de la razón” de Hegel. Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 49-115.

²⁸ Ya en *El sublime objeto de la ideología*, para explicar el modo en que Lacan (como Hegel) entiende la “identificación” o desmonta la originalidad de la identidad del sujeto, recurre Žižek a la importancia, en psicoanálisis, de la quiebra entre “sujeto del enunciado” y “sujeto de la enunciación”: Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 154 ss.

²⁹ Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., p. 38. Esto es lo que señala Žižek al explicar que la auténtica acción no “encaja” nunca en el mundo o la historia que la precede, que ha de darse sus propios y nuevos presupuestos y que es, por tanto, siempre la ruptura del vínculo social: cf. por ejemplo, S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 117. Y

por esto mismo dice también que el “Acto” nace siempre de una posición en la que se “carece de discurso”. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., p. 481.

³⁰ Cf. S. Žižek, *El sublime objeto*, op. cit., p. 274.

³¹ Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 93 ss.

³² Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 561-562.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 566.

³⁴ Žižek insiste siempre en el carácter originario de la culpa. En *El sublime objeto de la ideología* la presenta, en términos lacanianos, como el efecto de la incapacidad del sujeto de responder a la pregunta (imposible) que le lanza el gran Otro. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 235.

³⁵ Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 237-251. En *El sublime objeto de la ideología*, al hilo pues del comentario lacaniano de *Antígona* en el Seminario VII, Žižek describe también el vacío que Lacan sitúa “entre las dos muertes” como el “núcleo no histórico” en torno al cual se articula la red simbólica. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 181.

³⁶ En este sentido comenta el título de una conferencia de Dupuy: “Cuando yo muera nada de nuestro amor habrá existido jamás”. Cf. S. Žižek, *Acontecimiento*, Sexto Piso, Madrid, 2018, p. 98.

³⁷ Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 356 ss.

³⁸ Son muchísimos los lugares en los que insiste Žižek en que el interés de Hegel al tratar el Terror francés no era tanto el de mostrarlo como el callejón sin salida que fue, sino más bien el de explicar cómo, siendo así, era sin embargo necesario. Cf. por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 252 ss.

³⁹ Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 230-244; *Acontecimiento*, op. cit., pp. 100-104.

⁴⁰ La cuestión de la necesidad de la repetición de la revolución aparece en todo caso también desde los primeros escritos de Žižek. Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., p. 133; *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 176 ss.

⁴¹ Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 244 ss.

⁴² Véase la deconstrucción que Derrida lleva a cabo de la “destructiva” lectura de Heidegger del tiempo hegeliano en *Márgenes de la filosofía*: J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, pp. 63-102.