

Berta M. Pérez

La mirada dialéctica  
Hegel con Žižek

GRANADA  
2025

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO  
SERIE ENSAYOS

DIRECTORES: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

COMITÉ CIENTÍFICO: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Istituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© BERTA M. PÉREZ

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Campus Universitario de Cartuja  
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada  
Telf.: 958 243930-246220  
Web: editorial.ugr.es

ISBN: 978-84-338-7394-1

Depósito legal: Gr./1701-2024

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Tadigra. Granada

Imprime: Printhaus. Bilbao

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

*Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley*

*A mi madre, Berta Rodríguez Barro,  
in memoriam: el paraíso de la infancia...*

*A Jesús Pérez Abelenda y María Abelenda Lozano,  
que me dieron unos cimientos que reinventar.  
A Edgar Maraguat, que me dio un techo que poner. Por su amor.  
A Tristán y a Teo Antón, que destruyen mi casa cada día  
y la reconstruyen cada noche.  
A Gabriela Porto, que sabe ver el blanco en el negro.  
A Maxine.*



|                        |    |
|------------------------|----|
| Introducción . . . . . | 11 |
|------------------------|----|

Primera parte

LO ABSOLUTO O LA NEGATIVIDAD

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 1. Lo absoluto ante el giro trascendental . . . . .   | 25  |
| 1.1. El problema del Idealismo <i>en sí</i> . . . . .  | 28  |
| El desafío trascendental y la impotencia kantiana. . . . .   | 28  |
| Kant y su otro . . . . .   | 38  |
| La vía metafísica: Schelling y Hegel . . . . .   | 49  |
| 1.2. Hegel para Žižek o el Idealismo alemán <i>para sí</i> . . . . .   | 60  |
| Contra la trascendencia del trascendentalismo . . . . .  | 62  |
| Desde la negatividad del principio kantiano. . . . .   | 77  |
| Lo absoluto en Jena: ¿dos perspectivas? . . . . .  | 92  |
| El sujeto (moderno) vuelto contra la Modernidad . . . . .  | 100 |
| Capítulo 2. El vuelco de lo absoluto o la inversión dialéctica . . . . .   | 111 |
| 2.1. La estructura de la inversión dialéctica de la conciencia . . . . .   | 113 |
| Žižek frente a la lectura convencional: de la reapropiación del objeto y la fundamentación del sujeto a la liquidación de sujeto y objeto. . . . . | 119 |
| El drama del examen del saber. . . . .   | 132 |
| La forma antes del sujeto y el objeto . . . . .  | 144 |
| La posición del <i>télos</i> . . . . .   | 155 |
| El universal: concreto y abstracto. . . . .  | 165 |
| El saber de la forma o el salto absoluto . . . . .   | 182 |
| 2.2. La inversión dialéctica como reflexión absoluta . . . . .   | 191 |
| De la <i>Fenomenología</i> a la <i>Ciencia de la lógica</i> . . . . .  | 194 |
| La reflexión de la esencia o el (des-)encuentro de sustancia y sujeto . . . . .  | 207 |

|   |     |
|---|-----|
| De la reflexión ponente a la reflexión externa: la subversión del par tesis-antítesis . . . . . | 216 |
| La reflexión determinante o la subversión de la síntesis . . . . .                              | 226 |
| La pérdida de la pérdida del origen . . . . .   | 241 |
| El descubrimiento de la realidad simbólica. . . . .   | 249 |

## Segunda parte

### LA REALIDAD FINITA O LO ABSOLUTO

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 3. La finitud de la dialéctica: el lenguaje y el tiempo. . . . .        | 261 |
| 3.1. La reflexión absoluta y la realidad simbólica. . . . .                      | 262 |
| El saber de la reflexión absoluta. . . . .                                       | 262 |
| El hacer de la reflexión absoluta. . . . .                                       | 271 |
| 3.2. La inconsistencia del lenguaje y la dicha del sentido. . . . .              | 285 |
| Contra el holismo hegeliano: la red dialéctica y la diferencia interna . . . . . | 290 |
| La re-presentación de la brecha o el origen del sentido. . . . .                 | 296 |
| La falta de sentido del Uno antes del sentido de los muchos. . . . .             | 301 |
| El hueso del espíritu o el secreto de la dialéctica. . . . .                     | 311 |
| La verdad y la mentira de la beatitud simbólica . . . . .                        | 316 |
| La universalidad concreta del lenguaje. . . . .                                  | 329 |
| 3.3. El tiempo del vuelco absoluto y la rescritura de la historia . . . . .      | 341 |
| De la realidad simbólica a la realidad como re-simbolización . . . . .           | 341 |
| El círculo y la línea en la cruz del presente. . . . .                           | 348 |
| El tiempo desquiciado del contragolpe especulativo. . . . .                      | 356 |
| La historia o la necesidad de la contingencia . . . . .                          | 372 |
| La acción como simbolización. . . . .  | 380 |
| El fracaso de la acción . . . . .  | 387 |
| Repetir lo nuevo y reinventar la historia. . . . .                               | 393 |
| El presente a contraluz . . . . .  | 398 |
| Bibliografía . . . . .   | 403 |
| Agradecimientos . . . . .  | 407 |

## INTRODUCCIÓN

Poco después de comenzar a trabajar en mi tesis doctoral sobre “la libertad hegeliana” me di cuenta de que, en realidad, a Hegel sólo se lo leía en dos claves: o bien como una reedición del trascendentalismo kantiano-fichteano, o bien como una recaída en la metafísica pre-crítica, como el rancio restablecimiento de un fundamento metafísico absoluto, uno y total. Y también de que, en este segundo caso, se entendía que Hegel habría logrado reafirmar semejante principio sin pagar más precio que el de hacer algunas concesiones al ya entonces imburtable giro trascendental, sin hacer nada más que reconocerle al viejo *sub-jectum* metafísico cierto aspecto sensible, dinámico e histórico.

Tuve entonces la sospecha de que este “fenómeno hermenéutico” no era, simplemente, el resultado de unas determinadas limitaciones coyunturales que hubieran aquejado transitoriamente a la recepción hegeliana, sino más bien la expresión de una ideología bien arraigada y de fondo. Incrustado, empotrado en los comentarios sobre la filosofía de Hegel encontré, entre líneas, el mensaje de que interpretaciones en términos alternativos estarían fuera de lugar; es decir, el mandato implícito de respetar un marco presupuesto de lectura y discusión. El panorama de la recepción de Hegel me llegó, pues, estructurado binariamente, pero sujeto, en todo caso, a un interés dominante, común y mal disimulado, en mantener alejada la posibilidad de leer a Hegel *de otra manera*.

Y, con todo, sólo recientemente me he detenido a preguntarme por los motivos que subyacen a las presuposiciones comunes de tal recepción: ¿qué miedo es ese que nos impide darle crédito a Hegel cuando razona que de lo que se trata es, precisamente, de *superar* a la vez el trascendentalismo y la metafísica de antaño, pues ambos nacen de una perspectiva “externa” que ha de venirse abajo ante la mirada “absoluta”? ¿Y por qué, cuando comenzamos a leer la *Ciencia de la lógica* y topamos con la evidencia de que no hay un principio por el que comenzar, pues no hay principio que no se invierta (o subvierta) y desmienta como principio, nos apresuramos en todo caso a la búsqueda de la apoteósica revelación del principio absoluto que, después de todo, por mucho que se difiera, tendría que acabar por

llegar, a la búsqueda de una positiva y definitiva síntesis final, que, antes o después, habría de producirse? ¿Por qué, incluso cuando Hegel afirma elocuentemente que la síntesis de los contrarios —sujeto y objeto, espíritu y naturaleza— no tiene en ningún caso la forma de una unidad armónica, completa y total, cunde la sospecha —incluso entre lectores noveles— de que, en realidad, Hegel está tratando de ocultar con argucias retóricas, *comme d'habitude*, el carácter sin duda totalitario de su pensamiento?

La primera vez que leí un pasaje de *El sublime objeto de la ideología* tuve la impresión de que alguien, por fin, se había liberado del miedo del que brotan esos prejuicios y su mandato hermenéutico, de que alguien había decidido tomarse en serio declaraciones de Hegel tan “anti-hegelianas” como las recién aludidas. El libro se me abrió en una página que habla de la estética kantiana y creo que ese día entendí mejor que nunca por qué terminé mi tesis doctoral —tesis, que, tras algunos tímidos forcejeos, había acabado por devolverle el sistema hegeliano a sus dueños de siempre— relacionando a Hegel con la *Crítica del Juicio*. Sin duda había sentido en la inconfundible fuerza dialéctica del juicio de lo sublime, un juicio que ya en 1790 obligó a Kant a mirar de frente el abismo que su propio giro trascendental había abierto, el germen de otro Hegel.

Desde entonces, cada vez que he vuelto a los textos de Žižek —y cada vez que ha publicado uno nuevo, repitiendo los anteriores— he comprobado complacida que su trabajo alumbró un nuevo rostro de Hegel que, desde hace tres décadas, pugna por salir a la luz. Es un Hegel que levanta la voz para decirle algo a la filosofía contemporánea; para recordarle, a saber, cuál es su nudo gordiano, cuál es su verdadero desafío, en qué consiste encarar lo que ella misma —a partir de la crisis y la crítica kantianas— ha determinado como su único objeto: la realidad finita como tal. El Hegel de Žižek, así es, irrumpo en los debates que constituyen la filosofía de los dos últimos siglos para clarificar qué es lo que tenemos que pensar para *comprender* la realidad finita *como finita* y en qué consiste contemplarla como tal.

No cabe duda de que fue el punto de vista trascendental de Kant el que, invalidando todo acceso a la trascendencia, obligó a reconocer, abiertamente y por primera vez en la historia de la filosofía moderna, la finitud del sujeto y de su realidad. Es por ello que Kant inauguró una “época de oro” de la filosofía. No obstante, su propia comprensión de esta finitud, el hecho de que la retrotraiga al sujeto que conoce y actúa, de que, en su opinión, a la realidad sólo le convenga derivadamente, sólo por ser *nuestra*, y de que, por ende, la conciba —y la llore— como una incapacidad (del sujeto) o una limitación (de la realidad que él puede conocer), demuestra que Kant mismo, el propio artífice del giro trascendental, no estaba “pre-

parado” para digerir sus efectos devastadores. Hay en ello una “inmadurez” que Žižek le reprocha. Pero es una inmadurez —y esto resulta más *bouleversante*— que Žižek cree descubrir asimismo en la orientación general del pensamiento contemporáneo, en el exagerado interés de la “anti-filosofía” de los últimos ciento ochenta años por asegurar “la muerte de Hegel”, una inmadurez oculta, pues, en el bullicio que su empeño por silenciarlo para siempre ha generado... finalmente en vano. También aquí descubre Žižek el síntoma de aquel miedo que paralizó, una y otra vez, a Kant.

Este diagnóstico dice ya mucho acerca de quién es Hegel para Žižek. Delata, en efecto, que es la obra de Hegel la que —a su juicio— se hace cargo del genuino significado de la finitud de lo real. Para Hegel la finitud le corresponde a la realidad originariamente, de suyo, en ningún caso *a causa de nosotros*. Y esto transforma inmediatamente su sentido: lejos de indicar —como en Kant— que la realidad *nuestra* linda con otra que la excede, señala ahora simplemente que la realidad, la única que hay, es en sí misma *contradictoria*. Hegel es, pues, para Žižek el primer autor —el único antes de Lacan— que entiende que la finitud de la realidad remite inequívocamente a la contradicción que anida en su seno, que sólo expresa el carácter constitutivamente contradictorio de lo real. Él sería el único filósofo, en consecuencia, que ha aceptado y afirmado —sin miedo ni lamentos— la contradicción de la realidad como el verdadero significado de su finitud.

El origen de la finitud y de la contradicción es —con toda evidencia, seamos o no hegelianos— *la negatividad*, esto es, la fuerza del *no*. Así era ya para Kant, en particular. Pero, para éste, esa fuerza no era más que una propiedad del sujeto. Por culpa de ella al sujeto se le escapaba “el todo” y no podía constituir una realidad que no fuera finita, en el sentido de parcial o limitada; en consecuencia, por ella, él era incapaz de acceder *al principio* último de la realidad toda y, por “cargar con ella”, acababa incurriendo en contradicciones. El paso adelante hegeliano estriba, pues, únicamente en atreverse a reconocer que esta negatividad no es “subjetiva”, que, por el contrario, está instalada en el núcleo íntimo de lo real, que ella misma es su principio. Pero, de este modo, por un lado, se liquida aquella otra realidad, presuntamente libre de toda negatividad, que, en la filosofía kantiana, todavía excedía y humillaba a la nuestra. Por otro, el motivo de que el principio de lo real “se nos escape” queda resituado completamente: el principio no se nos escapa *a nosotros*, sino que, más bien, escapa a sí mismo, o, mejor dicho, sólo se nos escapa a nosotros en la medida en que escapa, se hurta, se excede y no se encuentra, a sí mismo. Ya no cabe, pues, curación para este mal, pero, a cambio, deja de ser un mal por el que tenga sentido lamentarse: nada hemos perdido y nada podemos recu-

perar. Y, por último, ese *mínimo* desplazamiento inducido por Hegel, ese descubrimiento de que la negatividad es cosa de la realidad misma —ciertamente al modo de su primera determinación—, fuerza a reconocer que es ella la que necesariamente se contradice, que, como ya dijimos, la contradicción es *propiamente* suya.

Así pues, si aceptamos que la realidad es contradictoria, habremos de aceptar también que la contradicción *es real*. Y, ciertamente, bien se podría decir que todo lo que Žižek ha hecho con Hegel ha consistido en tomar esto en serio, en afirmar toda la radicalidad que contiene el reconocimiento hegeliano de la contradicción o, lo que es lo mismo, en recordar el carácter radical de la contradicción que Hegel afirma. Que ella es *real radicalmente* quiere decir, en efecto, que es originaria e irreductible, que no puede ser “superada”.

Ahora bien, a todas luces, lo admito, resulta —ha resultado— insoportable escuchar o leer esto. Y no sólo por lo mucho que se ha repetido que la única meta del pensamiento hegeliano fue superar, cancelar, solventar definitivamente la contradicción, entregarnos por fin, como lo en sí mismo verdadero, una realidad coherente, orgánica y completa, un definitivo “uno-todo”. Éste es el efecto, y no la causa, de lo que hay que explicar. Si nos cuesta admitirlo se debe en última instancia al hecho innegable de que la contradicción se supera en la práctica “por todas partes” y “a cada paso”: ¿quién va a negar que cada vez que nace un mundo, cada vez que la historia recomienza, cada vez que algo ocurre en absoluto, la contradicción, las contradicciones, se han superado? Ni Žižek ni Hegel lo hacen. Por el contrario, los dos se pueden jactar de haber asumido la tarea de dar cuenta de este “hecho”, del *factum* de una reconciliación, del surgimiento de la identidad y, ciertamente, de ella como principio: de la necesidad, por tanto, de la *construcción* del “principio de identidad”.

¿Qué significa entonces que la contradicción es radical? ¿En qué sentido —si es que tiene alguno— pueden Žižek y Hegel defender que ella es insuperable, cuando reconocen que no cesa de superarse? El *quid* es, en este punto, el pronombre reflexivo: la contradicción es insuperable porque sólo ella se supera. Precisamente porque sólo se supera por sí misma, porque nada la puede superar “desde fuera” y, sin embargo, ella misma no puede dejar de hacerlo, es insuperable, radical, absoluta. Reconocerla en toda su radicalidad quiere decir comprenderla como la expresión de la negatividad, pero de una negatividad que es reflexiva, que se refiere a sí misma, de una negatividad, en una palabra, auto-relacionada. Sólo por tener esta procedencia es la contradicción efectivamente *en sí* insuperable, sólo por esto a ella no la supera nadie... excepto ella misma. Pero también por esto, porque sólo la borra la fuerza negadora de la que ella misma

emerge, su *positiva* superación sólo podrá ser construida o “ideal” y, también por eso, porque esa negatividad —insisto— es su único suelo, habrá de acabar por retornar a ella, tendrá en ella, necesariamente, su destino último. La reconciliación será, como se demuestra en cualquier realidad, una reconciliación solamente temporal y simbólica. La realidad, ya lo he dicho, mera negación del *no* originario, es constitutivamente finita.

Así pues, en los textos de Kant y de la “anti-filosofía” contemporánea Žižek no sólo ha sabido reconocer el miedo del que nacen, la negatividad que, desde dentro, los anima, sino también el gesto con el que ellos la amordazan, con el que la reprimen y la niegan. Pero ha reconocido, sobre todo, que este gesto no es suyo, ni de Kant ni de Heidegger ni de Butler, sino un gesto que viene “de atrás”, de la “cosa misma”: el gesto de la negatividad que, en su absoluta soledad y autonomía, se niega a sí misma. No será Žižek quien emancipe al sujeto moderno de la limitación y la culpa que le atribuye el trascendentalismo para atribuírselas a ciertos sujetos “históricos”, a los autores o a los textos, que adoptan un enfoque trascendental. No es cuestión, pues, de desplazar, de transferir la culpa, sino de absolverse definitivamente de ella al reconocerla en el centro de la realidad misma, al reconocer que es la realidad la que es carente y excesiva, la que no tolera su propia carencia y, por ello, peca con sus excesos.

Esta forma de mirar, esta aproximación a la realidad desde la negatividad auto-relacionada, esta manera de contemplarla en su necesario contradecirse y mistificar sus contradicciones es, para Žižek, lo que hace del pensamiento de Hegel un pensamiento dialéctico. Si la mirada de Hegel es dialéctica es justamente porque observa la realidad desde su inmanente e irreductible contradicción. Es semejante mirada la que se ha propuesto recuperar Žižek, una mirada que descubre no sólo el carácter ideológico del lenguaje “anti-filosófico” de la época contemporánea, de la “historia” del hegelianismo que ella ha re-escrito, sino, mucho más en general, la inconsistencia y la auto-mistificación propias del lenguaje y de la historia, del pensamiento y de la naturaleza, de, en definitiva, la realidad como tal.

Este libro sólo pretende *valerse de Žižek* para rescatar de los textos de Hegel este “nuevo” punto de vista. En este sentido, su propósito principal es, en pocas palabras, iluminar *la metafísica dialéctica de la finitud* que Žižek ha encontrado en Hegel y que él mismo suscribe. Pero también se puede presentar como el ensayo de explicar *qué aspecto adquiere la finitud* de nuestra realidad, y, concretamente, sus dimensiones lingüística y temporal, cuando se la contempla a la luz de la comprensión de lo propiamente real de la realidad que Žižek atribuye a Hegel, esto es, *desde una posición metafísica “de base” que es hegeliana*. Esta “metafísica”, que unifica la obra toda de Žižek, que está por igual a la base de sus escritos sobre

Platón, Spinoza, Schelling y Kierkegaard, sobre la cultura popular y sobre la política contemporánea, y que, en su interpretación, está implícita en la teoría lacaniana de la subjetividad, no consiste más que en una forma de mirar, insisto, que es dialéctica.

En la primera parte del libro me concentro, pues, en ganar para el lector —en hacerme con— esta mirada *en general*. Luego, en la segunda, trato de exponer lo que ella capta en nuestro lenguaje y en la historia que escribimos o, dicho con otras palabras, de retratar el aspecto que el lenguaje y la historia cobran cuando se los mira dialécticamente.

La pregunta a la que responde la primera parte del libro es la siguiente: ¿cómo aparece lo absoluto hegeliano, eso que Hegel tiene por la verdad de la realidad, cuando se lo interpreta desde la perspectiva que Žižek nos ofrece? O, dicho de otro modo, ¿qué es “lo absoluto” hegeliano para Žižek?, y ¿qué quiere decir Žižek cuando dice que entiende la realidad hegeliana o dialécticamente?

Para él, lo absoluto hegeliano coincide exactamente con el vuelco o la inversión dialéctica, con el movimiento de la absoluta negatividad; no es nada más que eso, nada que lo preceda ni lo exceda, sólo eso. Así que cuando digo que su metafísica es hegeliana lo que quiero decir es esto: que él también entiende, lo mismo que Hegel, que la realidad tiene en este movimiento, y en nada más, su verdad. En consecuencia, todo lo que la primera parte del libro ha de hacer es explicar en qué consiste exactamente, desde la perspectiva žižekiana, la inversión dialéctica.

Con este fin, divido esta parte en dos capítulos. El primero está orientado a bosquejar el modo en que la confrontación de Hegel con la filosofía kantiana cristaliza definitivamente en sus años de Jena (1800-1807), concretamente, en los ensayos publicados con anterioridad a la redacción de la *Fenomenología del espíritu*. La razón de que me detenga en ellos radica en que, al parecer de Žižek, y al mío también, la concepción hegeliana del vuelco dialéctico resulta precisamente de su respuesta al giro trascendental operado por Kant, a que es en sí misma esa respuesta, y a que, además, ésta ya adopta su forma definitiva en la época de Jena. Por eso dice Žižek que Hegel ya es “Hegel” en Jena. Ahora bien, es cierto, que él mismo no se detiene a comentar esos ensayos, sino únicamente muchos y diversos lugares de la *Fenomenología*, de la obra en la que culmina el trabajo especulativo de esos años. Y es que se ha de reconocer que el lenguaje de esos escritos aún es inestable y prestado, todavía no el “propiamente hegeliano”, el que a partir de 1807 separará para siempre a Hegel de Schelling. Sin embargo, a mi juicio, ellos ya conducen inexorablemente a la *Fenomenología*, deciden ya su posición.

Trato, pues, en el primer capítulo de hacer una lectura žižekiana de textos de Hegel que el propio Žižek no comenta. Y no será la única

ocasión, porque leer a “Hegel con Žižek” no consiste para mí en reunir y glosar los lugares en que Žižek interpreta los textos de Hegel, ni tampoco en demostrar la “fidelidad” de estas interpretaciones, sino, más bien, en dar a ver cómo se (re-)compone el texto hegeliano, o incluso lo que la propia escritura hegeliana “hace”, al ser leído desde la perspectiva žižekiana.

Por lo demás, trazar esta génesis del pensamiento dialéctico a través de los ensayos de Jena —a través del escrito sobre la “Diferencia” y “Fe y saber”, fundamentalmente— permitirá ver hasta qué punto sus problemas son congénitos, cómo nacen ya con la estabilización de la respuesta hegeliana al enfoque trascendental. Comprobaremos que tanto la dificultad de comprender y de exponer la inversión dialéctica en sí misma como la consecuente pluralidad y disparidad de interpretaciones de esa inversión que se han sucedido en los dos últimos siglos, como también la fama de críptico y, a la vez, escurridizo que, en todo caso, ha tenido siempre Hegel, surgen de la “cosa misma” del pensamiento especulativo, es decir, que se trata de fenómenos que se derivan de la posición de Hegel desde sus inicios.

De todos modos, por supuesto, la inversión dialéctica se ha de comprender a propósito de los textos en los que Hegel ya es *propriamente* Hegel, de éstos en los que ella ya no se introduce como la conclusión inevitable de la liquidación de los restos de trascendencia que perviven en Kant o de la radicalización de la negatividad de su sujeto o, en definitiva, de pensar “hasta el final” el giro trascendental, sino en que comparece por sí misma, exhibiendo su estructura por entero. Esto ocurre por primera vez, sin duda, en la *Fenomenología* de 1807 y por eso le dedico a ella la primera gran sección del segundo capítulo. Ahora bien, tanto para Žižek como para mí es innegable que el vuelco dialéctico, lo absoluto hegeliano, aun cuando ya esté operando en la destrucción del enfoque trascendental que Hegel lleva a cabo en los años del cambio de siglo, y aun cuando ya se presente como tal en la destrucción del saber finito y moderno que la *Fenomenología* practica, sólo se revela en toda su potencia cuando es expuesto “absolutamente”, en y por sí mismo, desentendido definitivamente de la subjetividad moderna de cuya destrucción nace, en la *Ciencia de la lógica*. Por eso la segunda sección del segundo capítulo está dedicada por entero a esta versión “madura y libre” —pura y abstracta, en efecto lógica— de la inversión absoluta.

Para explicar cómo se ilumina el vuelco dialéctico de la *Fenomenología*, el que está protagonizado por la conciencia, desde la perspectiva žižekiana, comentaré diferentes pasajes de la obra y me serviré por supuesto de los muchos comentarios que Žižek hace de distintos episodios y aspectos de la misma, pero el lugar de la *Fenomenología* que utilizaré como hilo conductor en esta sección será su “Introducción”. En la medida en que

Žižek tampoco ha comentado nunca de forma pormenorizada este texto, que expone la estructura misma del vuelco de la conciencia, su punto de vista habrá de ser aquí, de nuevo, inferido. Este “método” no lo justifica únicamente el objetivo de perfilar el sentido que la escritura de Hegel gana a la luz de la perspectiva general —y no sólo de ciertos textos o tesis— de Žižek, sino también mi intención de contemplar cómo el pensamiento žižekiano se esclarece a su vez recurriendo a textos de Hegel a los que el propio Žižek no se refiere expresamente. Iluminando con ellos el hegelianismo de Žižek, este ejercicio contribuye, a mi juicio, a demostrar hasta qué punto “el Hegel de Žižek” se encuentra en el propio Hegel y no resulta —como pretenden algunos de sus detractores— de una mera proyección del pensamiento de Lacan —del último Lacan en particular— sobre algunos pasajes más o menos ambiguos de la producción hegeliana.

En contraste con lo anterior, en la segunda sección del segundo capítulo, con el fin de analizar la inversión dialéctica en todo su alcance, libre ya del yugo de la conciencia y de la miope dualidad de sujeto-y-objeto que le es característica, como el movimiento de lo absoluto mismo, de lo real como tal, sí me ha guiado de principio a fin el comentario que, en distintos lugares y con diferentes matices, hace Žižek de la “lógica” de la reflexión de Hegel, tal como se expone en la “Doctrina de la esencia” de la *Ciencia de la Lógica*. La sección sobre “La reflexión” del capítulo primero de esta doctrina presenta el movimiento dialéctico como “reflexión absoluta” y, en consecuencia, todo lo que la investigación de lo absoluto hegeliano habrá de hacer es aclarar en qué consiste una, la absoluta, reflexión. Comprender cómo ella se determina aquí es, en efecto, comprender el vuelco absoluto de lo real —y lo real como vuelco absoluto— y, con ello, lo absoluto mismo.

La interpretación žižekiana de la reflexión absoluta es, a mi parecer, lo que abre definitivamente un abismo entre la lectura general de Hegel que él hace y cualquier otra, lo que separa para siempre la suya tanto de las más convencionales como de aquellas más recientes —en especial, de las lecturas neo-pragmatistas americanas de las últimas décadas— que se esfuerzan por reanimar la filosofía de Hegel por medio de su asimilación a un programa trascendental kantiano. La clave para una adecuada comprensión de la reflexión absoluta reside, para Žižek, en apreciar que la sustancia prueba aquí ser subjetiva *en y por sí misma* (y no por ser en última instancia —como se suele pensar— “propiedad” de un sujeto (absoluto)). Al traer esto a la luz, queda al descubierto también que la subjetividad hegeliana, lo otro de esa sustancia, *se reduplica*, que, en su realización, el sujeto hegeliano ya está siempre redoblado. Mi trabajo en esta parte se concentra, en primer lugar, en mostrar el modo en que esta interpretación determina,

frente a la lectura estándar, la condición necesariamente desquiciada de la reflexión hegeliana. Y, en segundo lugar, en dar a ver que, cuando se lee así la dialéctica de la reflexión, y se percibe además que constituye la exposición más clara de la estructura general del vuelco dialéctico (y, por ende, del “movimiento del concepto”), se descubre que para Hegel lo absoluto —en su reflexión— no es ni más ni menos que el movimiento simbolizador de la realidad, el contragolpe que produce realidad y en el que la realidad consiste. De manera que se clarifica a un tiempo por qué la realidad, nacida así de una reflexión desajustada e idealizadora, no podrá ser sino finita, por qué no cabe más realidad que la finita: finita, pero entonces y sin embargo, ella misma lo absoluto.

Queda así razonado el título de la segunda parte de este libro, el que identifica lo absoluto —que se ha probado negatividad auto-relacionada o reflexión absoluta— con la realidad finita. Se entenderá entonces que la haya dedicado a mostrar cómo la perspectiva ganada, la mirada dialéctica que la metafísica hegeliana-žžekiana lanza, descubre en la finitud de la realidad, en su lenguaje y en su historia, el vuelco absoluto, vale decir, una absoluta contradicción. En el tercer y último capítulo trato de hacer ver, en efecto, que en el corazón de la realidad no habita otra cosa y que, precisamente por eso, la realidad no sólo es finita en el sentido trivial de que es lingüística e histórica, sino en el sentido radical de que es, necesariamente, en un tiempo desquiciado y en un lenguaje inconsistente. Ella es finita, efectivamente, en el doble sentido de que ya siempre se constituye en un presente que no logra darse alcance a sí mismo, que es en sí mismo el intento de dibujar un círculo que, precisamente al cerrarse, indefectiblemente se quiebra, y en una red lingüística que quiere ser un todo unificado de mediaciones y que, sin embargo, se sostiene sobre un elemento inmediato que desmiente su consistencia, que delata su falta de coincidencia consigo. Por ello la realidad sólo puede darse, sólo puede *ser*, como un orden simbólico que es *ab initio* ideológico y como un relato histórico que, *ab initio*, se reescribe retrospectivamente.

En este capítulo tercero, en las secciones dedicadas al lenguaje y al tiempo y la historia, cruzo los textos de Hegel con los de Žžek según mi propio criterio: pasajes de Hegel a los que Žžek se refiere cuando escribe sobre el lenguaje y la historia, pero también otros que arrojan luz sobre la interpretación general de Žžek, aun cuando él no se haya detenido expresamente a analizarlos. Lo peculiar de esta parte final es que el otro con el que se confronta la perspectiva dialéctica ya no es tanto la interpretación convencional del pensamiento hegeliano (aun cuando, inevitablemente, merezca en ella algún reproche adicional), cuanto determinadas concepciones contemporáneas del lenguaje, del tiempo y la historia que, justamente

en virtud de su cercanía, facilitan la aprehensión de la diferencia específica de la comprensión hegeliana-žizekiana de la finitud y del *plus* que ella nos procura. Especialmente en las dos últimas secciones del capítulo, y aun cuando se intente contener su presencia manifiesta y la de sus textos en las notas a pie de página, la comprensión del lenguaje propia de la deconstrucción —la de Derrida en primer lugar, pero también la de Gasché— y la concepción de la historia que deriva de la dialéctica negativa de Adorno, desempeñan un papel crucial para iluminar, como sus dos grandes interlocutores y contrastes, la posición propiamente dialéctica.

Por supuesto hay otra corriente de pensamiento que atraviesa este trabajo contribuyendo también a esclarecer el modo dialéctico de mirar, pero que no lo hace en virtud de una rivalidad, sino antes bien por reflejarlo o redoblarlo en otro lenguaje. Me refiero, por supuesto, al pensamiento de Lacan, que corre aquí la misma suerte que el de Adorno y Derrida, la de permanecer confinado en las numerosas, extensas muchas veces, notas a pie de página. Este ejercicio represor sólo es tolerable, lo admito, por el hecho de que el objeto de este libro es la filosofía de Hegel, y no la de Lacan. Es cierto que, como reconozco igualmente, también es su objeto el pensamiento de Žižek, pues el Hegel de Žižek que aquí se (re-)construye pretende contener también una representación de Žižek o, cuando menos, de su hegelianismo. Pero es mi convicción que el pensamiento de Žižek, lejos de consistir en la mera proyección de Lacan sobre Hegel (ni en la de Hegel sobre Lacan), ni siquiera resulta de una síntesis, más o menos equilibrada, de aspectos complementarios de cada uno de ellos, sino que nace él mismo de una única intuición que Žižek cree haber descubierto en los escritos de ambos, esto es, de un doble encuentro, en su lectura de Hegel y de Lacan, con un *único* modo de mirar. Pienso por ello que la perspectiva žizekiana se puede reconstruir cabalmente a partir de su interpretación de cualquiera de estos autores, tanto a partir de su Lacan como a partir de su Hegel. Yo me he conformado con hacer lo segundo... por esta vez.

Mi elección responde, finalmente, al único y exclusivo objetivo de este libro: la clarificación de la mirada dialéctica, entendida como un punto de vista que Žižek ha descubierto en la obra de Hegel y que ha venido a ser el suyo propio, convirtiendo bien pronto, en los años 90, a Žižek en Žižek. Con ello confieso a la vez cuál ha sido —si no me engaño— la motivación primera que me empujó a escribirlo: mi admiración por el poder conformador y transformador de esa mirada. Confío por eso en que la imagen de la realidad finita que aquí se presenta evidencie a un tiempo que la mirada dialéctica, al “registrar” el vuelco que en ella habita, abre ya por sí misma la posibilidad de que esa realidad se convierta en otra que aún no es, de que “acontezca” la revolución que la constituye. Reconociendo en

cada conflicto positivamente real el antagonismo interno que desquicia la identidad de sus extremos, esta nuda mirada los reconduce a la absoluta negatividad, al *no* en el que toda positividad —tanto la de aquel conflicto inicial como la de sus lados opuestos— alcanza su fondo (negativo) y se va *a pique*. Es sin duda esta destrucción que el furor de la mirada hegeliana trae consigo lo que hace posible que el *no* de la realidad —que no es de Hegel ni de Žižek, pero sí es lo que el vacío profundo de sus pupilas refleja— se re-flexione de nuevo, que se “idealice” o se re-simbolice y que, en definitiva, se repita así el vuelco —el *Umschlag*— que produce lo nuevo.