

SLAVOJ ZIZEK, LECTOR DE HEGEL

*Lic. George García
Prof. UCR*

Recibido: junio 2008 • Aceptado: julio 2008

*Un paso hacia la verdad implica
por definición una pérdida de ser.
S. Zizek, Porque no saben lo que hacen*

*Cada hombre es un mundo de representaciones
envueltas en la noche del yo.
G.W.F. Hegel, Ciencia de la lógica*

Resumen En este texto se presentan las líneas generales de la interpretación de Slavoj Zizek respecto a la filosofía de G.W.F. Hegel. En este sentido, se plantean tres ejes básicos: las relaciones de la filosofía hegeliana con el psicoanálisis lacaniano, la dialéctica y las respuestas de ésta frente a las críticas posestructuralistas al pensamiento de Hegel.

Palabras clave: Dialéctica, Psicoanálisis, Posestructuralismo, Jacques Lacan, Slavoj Zizek

Abstract

In this paper we present the general aspects of Slavoj Zizek's interpretation about G.W.F. Hegel's philosophy. Thus, we analyse three basic axis: the relations between Hegel's philosophy and Lacanian psychoanalysis; dialectic thought; and its responses to the post-structuralist critiques to Hegel's thought.

Key words: Dialectic, psychoanalysis, post- structuralist, Jacques Lacan, Slavoj Zizek



Slavoj Zizek es uno de los más importantes teóricos críticos actuales. Su particular estilo y abordaje de temas de la cultura de masas –cine, “paraliteratura”, televisión, chistes– han

refrescado el ambiente de la filosofía contemporánea, a la vez que ha vuelto a poner en un sitio de privilegio la discusión sobre filósofos como Kant, Schelling, Marx y, por supuesto, Lacan. Del mismo modo, sus polémicas con interlocutores tan variados como los posestructuralistas, el revisionismo psicoanalítico, el *new age* y las teorías feministas dan cuenta, del mismo modo, de la pertinencia de sus intervenciones en las actuales discusiones filosóficas.

Sin embargo, sus posiciones –que a menudo contradicen el sentido común y lo “políticamente correcto”– han generado resistencias en diversas comunidades intelectuales. Escandaliza a los académicos del *establishment* que este filósofo defienda la posibilidad de una política leninista en la época del Internet, que desarticule el concepto de *totalitarismo* como puramente ideológico, o que defienda el dogmatismo como la única posición honesta en una época de supuesto pluralismo. De allí que algunos se empeñen en descalificar sus planteamientos como “surrealismo teórico” o simple provocación.

Lejos de esta simplificación, la propuesta de Žižek es una original síntesis fundada sobre tres complejos pilares teóricos: la teoría psicoanalítica lacaniana, la crítica contemporánea de la ideología y la dialéctica hegeliana. En cuanto a esta última fuente, es precisamente a partir de una lectura de Hegel que rompe con la ya estandarizada interpretación posestructuralista –de ascendencia kojéviana– sobre el filósofo del Espíritu Absoluto, que Žižek rescata los elementos fundamentales del método que aplicará en sus análisis; este filósofo pertenece a una tradición de pensadores –entre los que cabe mencionar a H. Lefebvre, Th. W. Adorno y F. Jameson– que consideran que la dialéctica se caracteriza ante todo, necesariamente, por su negatividad.

La interpretación de Žižek sobre Hegel es una de las claves para comprender los planteamientos de este autor, tanto a su hermenéutica como a sus posiciones políticas. A continuación, expondremos algunos de los planteamientos generales que sigue este teórico en su interpretación de la filosofía hegeliana en relación con la teoría psicoanalítica y la crítica de la ideología. En último término, nos interesa en particular señalar de qué modo Žižek se apropia de los textos hegelianos como insumos que permiten esclarecer el pensamiento contemporáneo.

Hegel con Lacan

En *El sublime objeto de la ideología*, libro que dio a conocer la teoría de Žizek a nivel internacional, el filósofo esloveno señala que uno de sus objetivos es reactualizar la dialéctica hegeliana a través de una nueva lectura desde el psicoanálisis lacaniano. Es categórico respecto a la importancia de este nuevo ‘retorno a Hegel’: “la única manera de ‘salvar a Hegel’ es a través de Lacan, y esta lectura de Hegel y de la herencia hegeliana que hace Lacan abre una nueva manera de abordar la ideología que nos permite captar fenómenos ideológicos contemporáneos [...] sin ser presas de cualquier tipo de trampas ‘posmodernas’ (como la de la ilusión de que vivimos en una condición ‘posideológica’)” (Žizek, 1992: 31).

Así, por ser el psicoanálisis lacaniano fundamentalmente dialéctico, Lacan no pertenecería al campo de los posestructuralistas, sino que representaría la radicalización del racionalismo de la Ilustración (Žizek, 1992: 30). Según este autor, la problemática del sujeto lacaniano debe ser entendida en el sentido preciso del idealismo alemán: el sujeto barrado y descentrado de Lacan surgió por primera vez con la filosofía de Kant. Žizek plantea que fue este filósofo quien planteó originalmente en la filosofía el doble estatuto del sujeto como sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, a través de su carácter dual como sujeto de la apercepción trascendental y sujeto empírico (cfr. Žizek, 2003a: 275) y el desarrollo más consecuente de este planteamiento es el trabajado por Hegel.

Rescatando las vinculaciones del psicoanálisis lacaniano con el idealismo alemán, según el esloveno la “realidad” es algo constituido por el sujeto (Žizek, 1994, 65); más aún, la teoría lacaniana del estadio del espejo muestra significativas similitudes de fondo con la filosofía fichteana del yo (cfr. Lacan, 2005: 86-93; Fichte, 1987). Del mismo modo, Žizek plantea que fue Schelling quien formuló originalmente la problemática materialista (y lacaniana) del corte traumático, la castración que es la condición necesaria para ingresar en el orden de lo Simbólico (cfr. Žizek, 2003a: 198).

El logro del psicoanálisis –y, en particular, de su teoría de las pulsiones– estaría, entonces, en rescatar el proceso (“reprimido”) que el idealismo alemán plantea como la “prehistoria” del sujeto, aquello que debía haber acontecido antes de que el sujeto establezca una relación con la “realidad externa”: “el proceso que, con Fichte, adquiere la forma del acto absoluto

del yo de postular(se como) el objeto, y que, con Schelling, aparece como el antagonismo de la prehistoria de Dios, resuelto cuando Este pronuncia Su Palabra” (Žižek, 1994: 69).

Específicamente en cuanto a Hegel, Žižek enfatiza la convergencia de la filosofía del autor de la *Ciencia de la lógica* con el psicoanálisis lacaniano en cuanto a la discontinuidad entre la inmediatez orgánica de la “vida” y el mundo simbólico. Para Hegel esta escisión no es un problema, sino la máxima realización del Espíritu; el problema teórico no consistiría, luego, en suturar el abismo entre las palabras y las cosas, sino en cómo concebir ese abismo (Žižek, 1994: 73).

Lacan retomaría de Hegel, pues, la concepción del sujeto como vacío, como la brecha irreductible entre los fenómenos y la Cosa en sí. Contra cualquier esencialismo, en ambos pensadores el sujeto carece de existencia por sí mismo; el sujeto –como el objeto– es un residuo en el proceso de subjetivación de la Sustancia (cfr. Žižek, 1993: 21-22.). En este sentido, Žižek resalta el carácter radical de la negatividad como fundamento de la dialéctica que opera en el psicoanálisis lacaniano: esa irreductibilidad se refiere e primer lugar al orden de lo Real, al cual solamente nos podemos acercar como causa de las distorsiones en los ámbitos de lo Simbólico y de lo Imaginario, pero que por ello mismo es indispensable para explicar la dinámica de la subjetividad.

Lo Real es un residuo indivisible que mantiene en movimiento a esa producción que es el sujeto; es necesario partir de más allá de la positividad de la identidad y analizar al sujeto como proceso desde la negatividad. Pero, más allá de lo meramente referido a la subjetividad, Žižek recupera a la dialéctica hegeliana como método de análisis de la dinámica cultural y social.

Para tal efecto, Žižek postula la necesidad de pensar la dialéctica, ya no desde lo triádico, sino desde la cuadruplicidad: tras el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo, incorpora el orden de lo Simbólico lacaniano como un momento dialéctico anterior al espíritu absoluto. Así, existirían al menos cuatro lógicas: a la lógica objetiva (la de las estructuras categoriales de la realidad presubjetiva) y a la lógica subjetiva (la de la estructura del razonamiento del Sujeto finito) las deben seguir una lógica intersubjetiva (una lógica del significante) y una lógica absoluta (una lógica de lo Real) (cfr. Žižek, 2001: 92).

Esta tercera lógica enfatiza el lenguaje como realidad intersubjetiva, presentando el sistema hegeliano como una filosofía profunda y constitutivamente en tensión e inestabilidad (cfr. Žižek, 2001: 88-89). Consecuente con Lacan (cfr. 2000: 255), para el teórico esloveno la historicidad, ligada con la pulsión de muerte, se desarrolla ante todo en la cadena de significantes (ligada siempre con lo Real y lo Imaginario) sobre la que se fundamenta lo Simbólico. Y es precisamente a partir de la historicidad que hay que pensar lo particular y contingente como elemento central de la dialéctica.

Dialéctica: negatividad y contingencia

Como señalábamos inicialmente, según Žižek, Hegel es ante todo un pensador de la negatividad. En ello discrepa de la interpretación de Adorno sobre Hegel, para quien la dialéctica de éste culmina en su positivización: el esloveno está sin duda de acuerdo con Jameson cuando éste objeta la asociación entre Hegel y la “teoría de la identidad”. Según Žižek, “la imagen actual de Hegel como ‘idealista-monista’ es totalmente descarriada: lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de diferencia y contingencia, y ‘conocimiento absoluto’ no es sino un nombre para el reconocimiento de una pérdida radical” (Žižek, 1992: 30).

Concordantemente, la dialéctica hegeliana es siempre, según el esloveno, dialéctica negativa: no tiene nada que ver con la idea de una coincidencia o codependencia de los opuestos; por el contrario, supone la asimetría entre lo universal y lo particular. La brecha kantiana entre experiencia fenoménica y cosa en sí (lenguaje y realidad) coincidiría cabalmente con la “negatividad absoluta” hegeliana; el paso más allá de Hegel no está en tratar de franquear esa brecha, sino en tematizarla, mostrando esa distancia como un efecto de la violencia radical inherente en lo Real (cfr. Žižek, 1994: 72-74). El paso de la conciencia a la conciencia de sí es, precisamente, el momento en el que el sujeto se percata de su imposibilidad de aprehender directamente al objeto; por ello, ese paso, afirma Žižek, “siempre entraña una experiencia de fracaso, de impotencia”. (Žižek, 2003: 280)

La síntesis dialéctica no domina la escisión, sino que la anula retroactivamente: “el pasaje de la escisión a la síntesis no consiste en algún acto productivo de reconciliación sino en un simple cambio de perspectiva, por medio del cual tomamos conciencia de que lo que consideramos errónea-

mente una escisión es ya en sí una reconciliación” (Zizek, 1998: 219). De allí que no haya ningún momento de positividad plena; la *tesis* de la célebre tríada dialéctica no es un punto de partida de identidad plena y unidad orgánica (cfr. Zizek, 2003a: 279). El punto de partida de la problemática hegeliana está en cómo el entendimiento, al darle nombre a lo que por sí mismo es tan sólo una parte de la totalidad concreta en devenir, convierte lo negativo en ser. El espíritu hegeliano, por tanto, está radicalmente marcado por su nulidad ontológica, aunque lo simbólico que él funda dista de ser simplemente una ficción, pues es el marco desde el cual se ejerce toda praxis.

Zizek arremete, además, contra la interpretación evolucionista que se le ha atribuido tradicionalmente a Hegel, a partir precisamente de la categoría de negación de la negación, la superación dialéctica. Ésta no representaría un tránsito hacia el progreso histórico, sino una producción de sentido *a posteriori*. La dialéctica de Hegel es, según la interpretación de Zizek, una hermenéutica desde la cual la realidad aparece como el resultado de una combinación de actos radicalmente contingentes; la necesidad es una ilusión retroactiva que oscurece la posibilidad de que la historia hubiera sucedido de otro modo. Por ello, la dialéctica permite deconstruir el fetiche del “proceso histórico objetivo”, mostrando su génesis al confrontar lo sucedido con lo que no sucedió (cfr. Zizek, 1998: 248-249).

La finalidad no es, luego, el ímpetu que pone en movimiento al proceso dialéctico; el autor de *El sublime objeto de la ideología* retoma la segunda parte de la Lógica subjetiva de Hegel para argumentar que allí se hace evidente cómo, al hablar sobre teleología, la instancia mediadora no es el fin, sino los medios:

En fin está, por tanto, lejos de dominar los medios y el objeto: el fin y el objeto externo son las dos objetivaciones de los medios *qua* medio móvil de la negatividad. En síntesis, el resultado de Hegel es que el fin es en última instancia un ‘medio de los medios mismos’, un medio autopostulado para poner en marcha su actividad mediadora (Zizek, 2003a: 280-281).

Dicho en otros términos, para Zizek la teleología que tradicionalmente se le ha atribuido a Hegel es producto de una confusión respecto al carácter hermenéutico de la dialéctica histórica. En este sentido, la evolución sería

para Hegel una ilusión propia de una interpretación que no se sabe históricamente situada; contra esta visión, el formulador de la dialéctica moderna plantea que la historia actual no es resultado de un proceso necesario, sino producto de posibilidades históricamente condicionadas. Lo Absoluto, en este planteamiento, es estrictamente la disposición lógica de los frustrados intentos anteriores de concebir el Absoluto (cfr. Žižek, 1998: 138).

Así, el paso del en sí al para sí esconde siempre un fracaso y una pérdida: la de las opciones que no se han escogido, la de los saberes a los que ya nunca accederemos. Por ello, Žižek recurre al juicio infinito frente al juicio negativo: mientras que el primero sustituye un contenido positivo por su negación, el segundo lo sustituye por la nada (cfr. Kant, 1985, tomo I: 139-150); éste último es el que extrae la verdad del juicio negativo. Ejemplo de ello es cómo, mientras que la negación de la intuición sensible da como resultado una intuición no sensible —el develamiento de la apercepción detrás de lo que en primera instancia consideramos como percepción, podríamos decir en términos fenomenológicos (Cfr. Husserl, 1962)—, su formulación como juicio infinito es pérdida pura; una casi total indeterminación (cfr. Žižek, 1993: 22-23) .

La superación no tiene, por tanto, un resultado predeterminado; prima en ella la contingencia. La filosofía de Hegel es, por tanto, una filosofía que permite pensar el *acto* como ruptura respecto a la cultura (el orden simbólico, fundamentalmente) como “*reino de lo muerto sobre la vida*” (Žižek, 1994: 74). La unidad del “monismo” hegeliano no oblitera las diferencias, sino que plantea más bien un Uno fundado en la negatividad radical, que impide la realización de cualquier identidad positiva; un Uno paradójicamente escindido (cfr. Žižek, 1998: 99), cuya verdad sólo puede surgir del falso reconocimiento , cuando el sujeto llega a concebir lo negativo, el obstáculo, como la condición de posibilidad de la verdad, modificando en ese proceso al propio sujeto.

Hegel y el posestructuralismo

Consecuente con su interpretación de la dialéctica como apropiación desde el presente socio-histórico del sujeto concreto, Žižek lee a Hegel en interlocución con las problemáticas planteadas por el posestructuralismo. La contemporaneidad del filósofo del Espíritu se refuerza a través de la teoría lacaniana, cuya dialéctica permite aclarar las antinomias a las que llevan

los desarrollos de teóricos como Derrida, Foucault o Deleuze y Guattari: ya decía el propio Foucault (cfr. 2002: 70) que incluso los recursos contra Hegel pueden ser una astucia de éste, que a la larga conduzcan hacia él, quien esperaría inmóvil al final del camino.

El reclamo posestructuralista a Hegel por su supuesta reducción de la libertad, lo particular y lo contingente a un conocimiento absoluto en el cual tales categorías son simples momentos por ser superados en la automediación del concepto es rechazado por Žizek (cfr. 1998: 97), quien considera en particular errada la acusación derrideana de que la dialéctica hegeliana entrañe una metafísica de la presencia: el “conocimiento absoluto” hegeliano sería el momento de la pura nada, cuando el sujeto abandona la presuposición de cualquier ser positivo. Por ello, el “retorno a sí” del Espíritu no es la vuelta a una esencia anterior, sino la negación de su negación; mientras que para Derrida tal retorno es imposible debido a que la diseminación nunca puede ser superada y reapropiada, para Hegel “el problema es más bien que el ‘yo’ al cual retornamos ya no es el mismo que el que estaba previamente perdido” (Žizek, 2003a: 283).

La interpretación de Hegel como un racionalista ilustrado carece igualmente de bases; en la obra de este filósofo encontramos una de las más radicales críticas de la racionalidad de la época moderna (cfr. Dri, 2002). En este sentido, la crítica deconstruccionista al pensamiento dicotómico —propio del estructuralismo— pasa de largo frente al pensamiento dialéctico, caracterizado por su crítica de tal proceder, y del cual habría que sostener que es al menos triádico, *si no* cuádruple como sostiene Žizek.

Del mismo modo, al enfatizar el papel de la contingencia en el proceso dialéctico —rasgo que la interpretación de Žizek sobre Hegel comparte con la dialéctica de Marx—, el esloveno niega que la marcha del Espíritu sea un metarelato teleológico. Por el contrario, y frente a cualquier evolucionismo, la lectura žizekiana de Hegel es más bien cercana al “creacionismo” de Benjamin; el sentido, como hemos visto anteriormente, es siempre una construcción *a posteriori* (cfr. Žizek, 1992: 192). Para Hegel el concepto no existe, señala Žizek, puesto que, al igual que el gran Otro lacaniano, es una “estructura formal ‘muerta’, sin ningún contenido sustancial” (Žizek, 1998: 97).

De allí también que para Žizek el lenguaje no sea una instancia cerrada sobre sí misma y autosuficiente; sino, que está en constante tensión con lo Real, orden ligado con el núcleo irreductible de negatividad: en Hegel

aparece como el residuo indivisible que fundamenta toda dialéctica. El sujeto está barrado, descentrado, pero del mismo modo lo está el lenguaje; reconocer esto es un paso para atravesar la fantasía ideológica: mostrar el carácter incompleto y fracturado del orden Simbólico sobre el cual se fundamenta la Ley, abre la posibilidad de una política del Acto.

Hacia allí apunta precisamente para Žižek la crítica de la ideología. Contra la solución posmoderna de negar la existencia de una realidad extraideológica y afirmar que sólo hay ficciones simbólicas y pluralidad de universos discursivos, este teórico plantea que, aunque la diferencia entre ideología y realidad sea borrosa y difícil de delimitar, es necesario sostener la tensión sobre la cual se fundamenta la *crítica* de la ideología.

Podríamos designar esta dificultad –dice Žižek– como la ‘antinomía de la razón crítico-ideológica’: la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología (Žižek, 2003b: 26).

De nuevo, es la negatividad la que permite atisbar la verdad contra las pretensiones positivas de la ideología. Esto nos lleva, finalmente, a un tema predilecto del posestructuralismo en contra del pensamiento dialéctico: la totalidad. Ésta aparece reconstituida en la teoría del esloveno –al modo de Adorno en su *Dialéctica negativa*– como producto de la negatividad radical. La totalidad sólo tiene sentido desde la fractura que la constituye; la sociedad capitalista, por ejemplo, sólo es posible desde la escisión que supone la lucha de clases, así como el sujeto sólo es posible como sujeto escindido. Pensar la totalidad sólo es posible a partir de la negatividad; *la totalidad no ha de ser, luego, cosificable*, pues entonces se recaería en la ideología.

En síntesis, la lectura de Hegel por parte de Žižek refuta las pretensiones de quienes han sostenido que la dialéctica estaba definitivamente enterrada, y que Hegel (y Marx) no tenía cabida en la época actual. La dialéctica como hermenéutica de la negatividad, tal como la presenta Žižek, abre precisamente la posibilidad de mantener una perspectiva crítica frente al capitalismo, eludiendo las críticas posestructuralistas que a menudo, como señala este autor, han proyectado sobre Hegel un adversario de paja para afirmar sus posiciones.

Bibliografía

- Adorno, T. (2005) *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Bs. Aires: Amorrortu.
- Dews, P. (2007) *Logics of disintegration. Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. Londres-Nueva York: Verso.
- Dri, R. (2002) *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Bs. Aires: Biblos.
- Fichte, J. (1987) *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia: ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2002) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets
- Gadamer, G. (2005) *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra
- Hegel, G. (2002) *Lógica*. Tomo I. Barcelona: Folio.
- _____. (1991) *Fenomenología del espíritu*. Bs. Aires: Rescate.
- Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura.
- Jameson, F. (1989) *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor.
- Kant, I. (1985) *Crítica de la razón pura*. 2 tomos. Barcelona: Orbis.
- Lacan, J. (2005) *Escritos*. Tomo 1. Bs. Aires: Siglo XXI.
- _____. (2000) *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Bs. Aires: Paidós.
- Lefebvre, H. (1981) *Critique de la vie quotidienne. III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. Paris: L'Arche.
- Marx, K. (1971) *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel.
- Simmel, G. (1986) *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Žizek, S. (2003) *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Bs. Aires: Paidós.
- _____. (2003) El espectro de la ideología. En: Žizek, S. (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, .
- _____. (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Bs. Aires: Paidós.
- _____. (1998) *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Bs. Aires: Paidós.
- _____. (1994) *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Bs. Aires: Nueva Visión.
- _____. (1993) *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the critique of ideology*. Durham: Duke, .
- _____. (1992) *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.