



**NICOLÁS TAMAYO GUERRERO**

**LECTURAS DEL ESPÍRITU: INQUIETUD, PLASTICIDAD Y  
SACRIFICIO EN EL SABER ABSOLUTO DE HEGEL**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 2 de julio de 2019**

**LECTURAS DEL ESPÍRITU: INQUIETUD, PLASTICIDAD Y  
SACRIFICIO EN EL SABER ABSOLUTO DE HEGEL**

**Trabajo de Grado presentado por Nicolás Tamayo Guerrero, bajo la dirección  
del Profesor Nicolás Alvarado Castillo,  
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 2 de julio de 2019**

## DEDICATORIA

A los amores y desamores, las amistades y los camaradas, por mostrarme el vértigo que se produce al verse afectado por la violencia de la negatividad, y el coraje para buscar en ello la inmortalidad del alma.

A las víctimas del exterminio en contra del movimiento social y popular en Colombia, a las lideresas y líderes sociales que todavía caen asesinados a diario. Debemos seguir, porque *tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.*

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: LA NEGATIVIDAD EN HEGEL COMO CLAUSURA Y A LA VEZ COMO APERTURA AL REPLANTEAMIENTO DE LO POLÍTICO .....	11
1.1. El retraimiento de lo político .....	12
1.2. Las contradicciones del monarca .....	18
1.3. La negatividad como inquietud.....	29
CAPÍTULO II: LA PLASTICIDAD COMO LA FORMACIÓN DEL PORVENIR .....	39
2.1. La plasticidad de la dialéctica .....	40
2.2. Dios como substancia y como sujeto .....	48
2.3. La plasticidad por excelencia; el saber absoluto.....	55
CAPÍTULO III: EL SACRIFICIO DEL SABER ABSOLUTO, LA REPETICIÓN Y EL NUEVO COMIENZO .....	67
3.1. El sacrificio de lo Absoluto y la heteronomía propia del sujeto como resto ....	68
3.2. La totalidad como no-Todo.....	80
3.3. El sujeto barrado y su correlato; la falta y el exceso .....	84
3.4. El núcleo “no-dialéctico” de la dialéctica.....	87
3.5. El estatus virtual y traumático de lo Real .....	90
3.6. La filosofía, el sujeto, y la transformación de la historia.....	93
IV. CONSIDERACIONES FINALES .....	101
4.1. Acontecer de lo verdadero en el cumplimiento del devenir .....	101
4.2. Los problemas del tiempo y de la historia .....	102
4.3. Negatividad y sacrificio .....	104
4.4. Heteronomía y acontecimiento .....	108
4.5. Desenvolvimiento de las diferentes lecturas en el texto .....	109
BIBLIOGRAFÍA .....	117

*Rien n'est sacré que ce qui est bon; ce qui a cessé de l'être n'est plus sacré: la vérité seule est absolue.*

Louis Antoine Léon de Saint-Just

*es ist Zeit, daß man weiß! Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt, daß der Unrast ein Herz schlägt. Es ist Zeit, daß es Zeit wird.*

*Es ist Zeit.*

Paul Celan



## INTRODUCCIÓN

*El grupo de redactores y colaboradores de la revista Pod Známeniem Marxizma, a mi parecer, debe constituir algo así como una "sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana". Los naturalistas modernos encontrarán (si saben investigar y si nosotros aprendemos a ayudarles en ello) en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel una serie de respuestas a las cuestiones filosóficas que plantea la revolución en las Ciencias Naturales y con las cuales "caen" en la reacción los admiradores intelectuales de las modas burguesas.*

V.I. Lenin

En su ensayo sobre la novela *Hiperión, o el eremita en Grecia* de Friedrich Hölderlin, György Lukács compara la comprensión que tiene el poeta de su experiencia de la historia con la visión de Hegel, su contemporáneo y su amigo del seminario de Tubinga. Ambos mantuvieron cierta fidelidad y compromiso con las ideas y el proceso de la Revolución francesa, sin embargo, sus perspectivas se distancian cuando se trata de las consecuencias de la misma. Hölderlin se niega a aceptar la reacción de Termidor y el subsiguiente acenso de Napoleón, manteniéndose fiel al espíritu jacobino. Hegel, por el contrario, encuentra cierta complicidad tácita entre los distintos momentos del proceso y basándose en ello propone una dialéctica en la que los giros de la revolución se convierten en momentos de un proceso unificado, movimiento denominado por Lukács (1968) una “dialéctica del presente”. Esto llevó a toda una tradición a concluir que la filosofía, como lectura del presente, es a su vez una justificación del mismo, al encontrar en este una racionalidad subyacente. Dicha concepción proviene de ciertas aproximaciones a un reconocido pasaje de la *Filosofía del Derecho* en el que Hegel (1968a) afirma que “la filosofía, porque es *el sondeo de lo racional*, justamente es *la aprehensión de lo presente y lo real*, y no la indagación de algo más allá, que sabe Dios dónde estará” (p. 33). Esta idea de que la filosofía debe ocuparse de lo presente se asocia también a la primera parte del sistema hegeliano expuesta en la *Fenomenología*

*del Espíritu*, obra que muestra una preocupación del autor por la historia a partir de una comprensión en la que esta surge de una separación inherente al espíritu. Este último se exterioriza en el tiempo y en el espacio, y en esa medida la historia es un movimiento de recogimiento de esa exteriorización en el que el espíritu intenta reconciliarse consigo mismo. Por lo general se concibe que dicho recogimiento se alcanza en el capítulo final: “El Saber Absoluto”. En este se da a entender que el tiempo ha sido superado, llegando a un presente reconciliado en el que se cierra el movimiento dialéctico, razón por la cual este punto ha sido comprendido de distintas maneras como el fin del tiempo o el fin de la historia<sup>1</sup>. Para Hegel, “el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo hasta tanto no aprehenda su concepto puro [...] es decir, hasta que no extinga y anule el tiempo” (Hegel, 2009 p. 904). La reconciliación del espíritu consigo mismo, y por lo tanto, el fin del movimiento dialéctico que se expone en la *Fenomenología*, pasa por esta anulación del tiempo. A pesar de esto, Lukács le concede un punto favorable —para el proyecto marxista— a esta dialéctica del presente, al plantear que la aprehensión filosófica del mundo burgués que aparece en ella implica una comprensión racional, necesaria pero no suficiente, del movimiento y del devenir de la historia. Hegel presenta una dialéctica del aparecer de dicho mundo que tiene en cuenta sus distintos momentos y las relaciones entre estos. Para Lukács, esta dialéctica, invertida y transformada en una comprensión materialista de la historia, brindaría los fundamentos para una dialéctica revolucionaria que no solamente aprehendiera conceptualmente la realidad, sino que pudiera transformarla; la dialéctica del presente de Hegel de alguna forma apuntaría hacia esa dialéctica revolucionaria.

En el presente escrito buscamos exponer la manera en que este aspecto “favorable” de la dialéctica hegeliana ha sido leído por cierta filosofía contemporánea, lectura que realiza una especie de inversión en la que Hegel se convierte en un autor a través del cual se hace posible pensar las transformaciones históricas, y la posibilidad

---

<sup>1</sup>El presente trabajo no es de ninguna forma un diálogo directo con la idea del “fin de la historia”, bien sea la exposición que realiza de ella Fukuyama, o la aproximación de Kojève. Sin embargo, sí se presupone la existencia de una lectura en la cual la superación del tiempo en el capítulo “El Saber Absoluto” implica un tipo de cierre en el devenir de la temporalidad, a la vez que una clausura metafísica. Son estos argumentos generales contra los que se intentará debatir en esta tesis.



de la intervención de la filosofía en lo real. Esta inversión de Hegel pasa necesariamente por una reinterpretación del saber absoluto que se basa en una relectura de las maneras en que se ha presentado el proceso dialéctico desde la perspectiva contemporánea. Esta relectura busca establecer que el momento de cierre trae consigo una apertura a la transformación y a los cambios cualitativos en la historia, transformando a Hegel en un contemporáneo que no solamente conceptualiza, y por lo tanto clausura, el mundo burgués a través de su dialéctica, sino que, en este acto mismo, quizá no siendo totalmente consciente de ello, apunta hacia la disolución de este mundo y a la apertura a una realidad alternativa.

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel propone una escisión entre lo que podría ser comprendido como el fundamento del sistema, entendido en términos de esencia, y el devenir del mismo. Sin embargo, ambos momentos son necesarios para el acontecer de lo verdadero en la medida en que el fundamento, en su inmediatez, no es nada salvo un *telos* que necesita de este desarrollo para realizarse y llegar a ser lo que es. Únicamente de esta manera el espíritu deviene en-sí y para-sí. De acuerdo con Hegel (2009), “lo espiritual tiene que serse como objeto, pero de forma igualmente inmediata como objeto mediado, es decir, como objeto suprimido y superado, como objeto reflectido en sí” (p. 129). Este objeto que se refleja en sí es el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, y solamente llega a ser mediante la exteriorización que le impone la necesidad de devenir ese objeto. Judith Butler, en su análisis de la recepción francesa de la filosofía hegeliana, afirma que es una necesidad inherente a la autoconciencia el hecho de tener que separarse de sí misma para llegar a conocerse en la realidad que la objeta. Estar escindida hace que la autoconciencia se vea afectada por el deseo de encontrarse a sí misma en la realidad, o que ella misma sea ese deseo. La *Fenomenología*, de acuerdo con este argumento, no sería otra cosa que la búsqueda de la conciencia por alcanzar la satisfacción de su deseo, momento que se da en la parte final de la obra en el saber absoluto (Butler, 2012 p. 37-39). En el texto de Hegel (2009), esta idea se expresa en frases como la siguiente: “esta última figura del espíritu, digo, la del espíritu que a su contenido completo y verdadero le da la forma de *self* [sí mismo], y por medio de ello realiza su concepto a la vez que en esa realización

permanece en ese su concepto, es el saber absoluto” (p. 901). El saber absoluto implica la reconciliación de la escisión del espíritu en el momento en el que este deviene consciente de sí mismo. Dadas las consecuencias de esta clausura, Butler propone que uno de los elementos centrales de la recepción de la filosofía de Hegel en la Francia del siglo XX, fue la permanencia de una forma de negatividad que no puede suprimirse dialécticamente, es decir, de un deseo que no se termina en el momento de la reconciliación del espíritu. Esto implica que de alguna forma, la filosofía francesa que leyó a Hegel privilegió el devenir sobre el ser, rechazando de esta manera el momento conclusivo del sistema, y de paso, negando la correspondencia absoluta entre la substancia y el sujeto. Estas lecturas convirtieron al idealista absoluto —el Hegel de la dialéctica del presente, del fin del tiempo y de la clausura metafísica— en un pensador del movimiento y de la apertura.

Para esta autora, Kojève e Hyppolite comienzan a desarrollar esta concepción según la cual el movimiento no se acaba en el momento en el que el espíritu se conoce a sí mismo como espíritu. Para Butler, Kojève abandona la idea hegeliana del tiempo como la exteriorización del concepto y la toma como un producto de las aspiraciones y de los proyectos humanos. El tiempo sería la orientación de la acción del sujeto en cuanto deseo que se proyecta hacia una satisfacción que se encuentra en un tiempo futuro: “La anticipación de la satisfacción da origen a la experiencia concreta de futuridad” (Butler, 2012 p. 119). Dentro de esta concepción no habría un momento real de satisfacción, por lo cual no habría tampoco un fin del deseo, solamente se llegaría a un punto en el que el sujeto humano se reconocería como el artífice de esa experiencia temporal, lo cual no significaría que el deseo llegase a cancelarse en este punto. De esta forma, la permanencia del deseo proyectado hacia el futuro sería la posibilidad de mantener esa futuridad abierta.

Por su parte Hyppolite, de acuerdo con la lectura de Butler, plantea la imposibilidad de la clausura metafísica al equiparar al ser con el movimiento incesante de la negatividad. Para este autor, el momento final del devenir no sería un aquietamiento del mismo, sino el reconocimiento de lo Absoluto como inquietud. Butler (2012) nos dice que para Hyppolite, “[...] la identidad no ‘contiene’ la diferencia

como si hubiera alguna relación espacial que las adhiriese; la identidad se define ahora como flujo, como la ‘inquietud’ perpetua del yo” (p. 135). De esta forma, para este pensador francés no se puede dar una coincidencia entre la substancia y el sujeto porque no hay una substancia original a la que se retorna una vez se termina el movimiento del devenir; esta substancia termina mostrándose más bien como la pura negatividad incesante.

A pesar de sus diferencias, Kojève e Hyppolite coinciden en que no hay tal cosa como una clausura metafísica al final de la *Fenomenología* — este sería su aporte a la lectura de este texto— razón por la cual coinciden también en que no hay una metafísica de la identidad cuyo fundamento sea una substancia que se reconcilia con su propia reflexividad. Es precisamente esta transformación del pensamiento hegeliano la que define algunos de los debates contemporáneos que vamos a presentar, y además la que le da cierta vigencia a su filosofía.

Werner Hamacher se introduce en este debate comprendiendo la dialéctica hegeliana en términos de la escritura de un texto, de la lectura del mismo, y de la repetición de este proceso en una lectura exterior. Lo Absoluto sería un texto que se escribe y se lee a sí mismo, pero que a la vez es leído, relación que implica una dialéctica especulativa en la cual el texto produce la lectura, pero a la vez la lectura produce al texto. Esto es particularmente notorio en el saber absoluto en la medida en que, para Hamacher, este saber debe de alguna forma ponerse por escrito, abandonarse a la rigidez de la letra, y a la vez ser leído para poder completarse como Absoluto. De acuerdo con esta perspectiva, la lectura es lo que le permite al espíritu relacionarse consigo mismo, y, por ende, es lo que le permite ser substancia y sujeto. Para Hamacher, sin embargo, esta cuestión presenta ciertas complicaciones, pues la lectura que cierra el círculo del movimiento del espíritu es a la vez lo que impide la clausura del mismo. La lectura parece solucionar el problema del espíritu escindido de sí mismo, pero también es una repetición de la escisión, es decir, es ella misma un problema. Hamacher (1998) nos dice lo siguiente:

La lectura es la estructura articulada (la fuga<sup>2</sup>) que puede cerrar y darle conclusión al círculo del conocimiento que se apropia de sí mismo, sin embargo, oscilando como lo hace entre la falta que produce en un primer momento su movimiento de succión y la plenitud del sentido, entre la externalidad contra el conocimiento y la interiorización de esa externalidad, entre su imposibilidad y su actualidad, esta lectura se abre a sí misma y a su círculo de manera interminable y sin conclusión. El Saber Absoluto se encuentra insertado en los intersticios de esta estructura<sup>3</sup> (p. 230).

La lectura va y viene en un movimiento en el que no se decide una postura final, ya que está siempre en el intermedio entre la clausura y la apertura del texto. El saber absoluto, al interiorizar y apropiarse de todo el movimiento de la conciencia que le precede, se lee a sí mismo. Sin embargo, este proceso no implica una hermenéutica en la cual lo que lee y lo que es leído se complementa mutuamente formando un círculo, porque el acto de leer se presenta como un exceso “mecánico”, dice el autor, sobre esa circularidad. Leer implica la comprensión de un cierto contenido, pero la lectura excede esta comprensión, haciéndose ella misma “ilegible”, por lo cual se mantiene como cierta heterogeneidad en el círculo de la comprensión en el cual el significado es producido a partir de una identidad entre el texto y la lectura. Esta última introduce un retraso estructural en el círculo, haciéndose al mismo tiempo su condición de posibilidad y de imposibilidad. Por esta razón, para Hamacher (1998) nunca hay una lectura que sea completa, “[...] ningún texto es leído de manera exhaustiva, o es uno consigo mismo en su interpretación” (p. 264). Para este autor, la lectura es una especie de fractura en la relación del texto consigo mismo, o del espíritu consigo mismo, si se

---

<sup>2</sup>La fuga debe ser entendida en esta lectura en su acepción musical como la condensación de cierta disparidad. Frank Ruda (2018) propone, en un texto titulado “*I, the Revolution, speak. Lenin’s speculative (hegelian) style*”, que la fuga es una metonimia para hablar de un punto nodal en la historia, dándole al punto toda su dimensión lingüística. El punto, al no ser una palabra, apunta hacia una dimensión especial del lenguaje, y en esa medida es una forma simbólica para expresar un acontecimiento histórico. La pregunta del autor en este texto es si, al igual que para Hegel la filosofía tiene una expresión simbólica propia en el lenguaje especulativo, es posible hablar de un lenguaje propio de la revolución. En su respuesta encuentra que no solamente las palabras son especulativas, sino que la puntuación también lo es, y que además expresa simbólicamente los puntos nodales de la historia. La revolución hablaría a través del punto, de la fuga. Si, de acuerdo con Hamacher, el saber absoluto funciona como una fuga, esta figura sería el cierre del círculo de la lectura y a la vez su apertura a una dimensión distinta. De igual forma, la revolución (en el caso de Hegel la francesa), que posibilita el acontecer de la época del espíritu consciente de sí mismo, y con ello la reconciliación de la brecha de la modernidad, a la vez implicaría la imposibilidad de la clausura del círculo del espíritu en-sí y para-sí.

<sup>3</sup> Esta y todas las traducciones de Hamacher (1998) son de mi autoría.

quiere traducir al lenguaje hegeliano. Esto obliga a la repetición de la lectura una y otra vez de manera interminable, movimiento que le permite a Hamacher afirmar que de alguna forma el texto de Hegel no solamente lee lo que ha sucedido antes de su aparición, sino que de alguna forma se anticipa a las lecturas posteriores que otros realizan de este, al anticipar la necesidad de su repetición. Por eso el autor afirma lo siguiente:

[...] cada nueva lectura de la escritura de Hegel se enfrenta al dilema de figurar inevitablemente en el lugar fijado para él dentro del texto que busca localizar de manera crítica, de encontrarse ya aprehendido por aquello que intenta aprehender [...] se da cuenta de que ya es leído por aquello que intenta leer. Y cada nuevo intento de entender la estructura del sistema de la dialéctica especulativa, cada intento de analizarla críticamente, incluso cada intento por ignorarla y enfocarse en algo más importante, debe estar preparado para reconocer [...] que en la búsqueda por determinar este objeto determinado, ya ha sido descubierto por el sistema, ya se ha visto involucrado en el girar de su espiral. Ya reconoce que es el instrumento para cerrar nuevamente el círculo del sistema (Hamacher, 1998 p. 1).

En medio de la fractura del círculo, toda lectura que se realice sobre el texto repite la estructura fracturada en la que este se lee a sí mismo. Este movimiento implica que esa nueva lectura es a la vez leída por el texto y de alguna forma entra a jugar el juego en el que la lectura posibilita y a la vez impide la clausura del círculo. De acuerdo con esto, la interpretación de la filosofía hegeliana está abierta a nuevas lecturas que la transforman. Interpretarla sería sacar algo nuevo de ella, pero al mismo tiempo la interpretación nunca es suficiente y el texto requiere ser leído nuevamente. Es por esta razón que cerrar el círculo es imposible. Así como el texto no es del todo legible para sí mismo, toda lectura exterior repite esa ilegibilidad, y es en esa medida en que no solamente el lector se anticipa al texto por medio de ciertos prejuicios, sino que el texto mismo, en su ilegibilidad estructural, se anticipa a cualquier lectura que se realice de este.

Estos planteamientos de Hamacher pueden servir a la vez como justificación y como metodología para la relectura del saber absoluto que intentamos realizar en este trabajo. Nos aproximamos a este momento del devenir del espíritu desde la mediación brindada por tres lecturas distintas en las que varios autores interpretan a Hegel y de alguna forma lo transforman, brindándole, algunos en mayor medida que otros, cierta

actualidad a su pensamiento. Por esta razón no presuponemos una fijeza en el concepto tratado, ya que consideramos que este mismo, en su apertura, requiere ser leído y releído, y en este proceso, transformado. No hacemos una exégesis directa de la fuente porque la fuente misma exige la mediación. Seguimos a Hamacher en plantear que la lectura que realiza el espíritu de su propio devenir no es completa y por lo tanto se anticipa a su repetición. El saber absoluto no es la clausura del círculo del espíritu que se lee a sí mismo, sino el reconocimiento de la perpetuación de lo ilegible. Por esto mismo, si el saber absoluto implica la unidad del en-sí inmediato y del para-sí mediador, lo que muestran lecturas como la de Hamacher, y la de otros autores, como por ejemplo, los que menciona Butler, es que esa unidad es imposible, y que la mediación, en cuanto negación, se mantiene. Estas lecturas que median la comprensión del saber absoluto a su vez son mediadas y leídas por el texto, y en ese sentido ya hay una brecha infranqueable entre ambas. Sin embargo, lo que esta brecha muestra es que, en la relación entre el texto y la lectura del mismo, dicha brecha que hace imposible que la lectura sea completa hace parte del texto mismo. Por eso, para Hamacher (1998), en Hegel se invierte el círculo hermenéutico. Para este autor, los prejuicios que separan al texto de su lectura ya hacen parte del texto mismo; no son más que el texto separado de sí mismo, y es por ello que, tanto este, como la lectura, nunca llegan a ser completas (p. 2). Es esa separación del texto hegeliano de sí mismo lo que le confiere la posibilidad de tener cierta actualidad, de tener algo para decir, no solo con respecto de la filosofía contemporánea, sino de la historia y de la posibilidad de su transformación.

Las lecturas que proponemos en este trabajo se insertan en esta tradición que encuentra en la filosofía de Hegel una cierta posibilidad de apertura como consecuencia de un elemento imposible de superar dialécticamente. Esto es precisamente lo que estas lecturas comparten entre ellas, sin embargo, no lo hacen de la misma manera ni bajo las mismas presuposiciones.

La primera de estas lecturas es la que realizan Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe con relación, en un primer momento, al retraimiento de lo político, que es consecuencia del fin de la metafísica cuyo máximo exponente es el sistema hegeliano. En esta se intentará mostrar la manera en que estos autores sacan a la luz

contradicciones irresueltas implícitas en el pensamiento hegeliano que apuntan hacia la idea de que el *fin*, entendido como el cierre totalitario del sistema, es su *fin* como disolución y como apertura a nuevas posibilidades. Ambos autores concuerdan en que la figura del Estado es la materialización del proyecto metafísico hegeliano, y que el cumplimiento y el final de este proyecto es así mismo la apertura a la búsqueda de nuevas formas de organización de la política y de las subjetividades en el amanecer de un nuevo período histórico. Esta lectura, especialmente de la mano de Nancy, retoma la idea de la “inquietud” de la negatividad como figura subyacente a este cumplimiento del sistema metafísico.

La segunda lectura es la de la comprensión de la clausura temporal y metafísica desde la idea del porvenir en (de) Hegel presentada por Catherine Malabou. En esta aparece principalmente un análisis del tiempo en el que este se disocia de sí mismo y se muestra de distintas formas, con lo cual se abre la posibilidad de un porvenir. Malabou introduce el concepto de plasticidad para caracterizar la totalidad del movimiento dialéctico en términos de una transformación radical del tiempo que suprime la concepción teleológica del mismo. La noción de plasticidad se basa en la estructura anticipatoria del sujeto que hace posible la aparición de cierta alteridad que mantiene la apertura. La plasticidad permite entonces una concepción del tiempo tal que en su cumplimiento y en su final produce una explosión liberadora en la que la fijeza de los momentos del pasado desaparece y estos quedan en libertad para repetirse y transformarse de manera infinita.

La última lectura desarrolla las consecuencias del momento del texto hegeliano en el que el filósofo afirma que la autoconciencia implica un cierto sacrificio. En términos generales, esta tercera lectura articula varios autores, entre los cuales se destacan Rebecca Comay y Frank Ruda, en los que se pueden identificar ciertos rasgos homogéneos, principalmente, la idea de que el saber absoluto es un momento de sacrificio en la medida en que se produce en él un movimiento contrario al del devenir del espíritu. El momento de reconciliación implica un punto en el cual el espíritu se abandona a sí mismo, se deja a ir, y reconoce en ello una heterogeneidad que afecta su identidad. En medio de este proceso, el momento en el que el espíritu se sabe a sí mismo

como espíritu es a la vez el punto en el cual se sacrifica a sí mismo en tanto substancia y en tanto sujeto, superando la rigidez de ambos. En esa desaparición, lo único que queda es un resto en el cual reside la consistencia mínima del espíritu. Esta última lectura se divide en tres momentos. Uno en el que el saber absoluto se sacrifica a sí mismo en el reconocimiento de la necesidad de la contingencia; otro momento en el que este procedimiento de sacrificio se expresa únicamente cuando desaparecen tanto el que sacrifica como aquel al cual se le realiza el sacrificio, dejando únicamente un resto excremental; y un momento final en el cual se determinan las características de dicho resto y su papel central en la dialéctica, incluyendo su injerencia en la historia.

Estas tres lecturas se enfocan en la posibilidad de encontrar una apertura en la clausura que se produce en la reconciliación del espíritu consigo mismo. En las tres hay un elemento que insiste frente a cualquier procedimiento que busque su negación.

También se encuentra en ellas un tratamiento de la pregunta por el tiempo, y por ello, necesariamente, por la noción de la historia. En la primera hay un tratamiento del Estado como realización de la metafísica y de la posibilidad de pensar nuevas formas de organización política y de comunidad; en la segunda se busca una brecha en el tiempo a partir de la cual pueda pensarse el futuro; en la tercera se aborda el problema de la repetición en la historia y el modo en que esta se hace necesaria a la hora de pensar transformaciones radicales.

De esta manera, aunque la historia, y en esa medida la política, no sean el tema central de este proyecto, no se deja de lado la posibilidad de relacionar estos ámbitos con la filosofía. En cierta medida, la cuestión del saber absoluto nos remite a la posibilidad que tiene la filosofía de intervenir en la realidad histórica, pero así mismo, nos obliga a pensar hasta qué punto ella misma está determinada y surge de las transformaciones que se dan en esa realidad.

Así, este trabajo no busca mucho más que exponer y articular estas diferentes lecturas con la intención de presentar, por medio de ellas, a un Hegel que nos ayude a comprender la realidad en la que nos encontramos, y que nos muestre no solamente que es posible intervenirla, sino, además, que es necesario hacerlo.



# CAPÍTULO I

## LA NEGATIVIDAD EN HEGEL COMO CLAUSURA Y A LA VEZ COMO APERTURA AL REPLANTEAMIENTO DE LO POLÍTICO

En 1980 Jean-Luc Nancy y Phillippe Lacoue-Labarthe inauguraron el Centro para la Investigación Filosófica de lo Político con la intención de pensar el momento histórico en el que se encontraban, y de esta manera replantear la codependencia de la filosofía y la política. Subyacente a este proyecto había una cuestión histórica que de alguna manera fue aprehendida por estos autores y que fue la que les permitió desarrollar sus indagaciones sobre una nueva aproximación a dicha relación. Como lo afirmaron en el discurso inaugural del Centro (Lacoue-Labarthe; Nancy, 1997), su propósito consistía en abrir un espacio en el que fuera posible pensar la “esencia de lo político”, posibilidad permitida únicamente por la clausura de una manera especial de darse dicha relación que estos autores denominaron “el retraimiento de lo político”. Para ambos, pero más claramente para Nancy, la cuestión del cierre estaría de alguna forma relacionada con la filosofía de Hegel al ser esta la cúspide de una metafísica del sujeto en la que se presenta un vínculo especial entre filosofía y política. La idea de un “fin de la historia” en Hegel sería entonces el fin de la historia de esa metafísica, fin que en sí mismo llevó a ese retraimiento sobre el cual venían indagando estos autores desde aquella época del Centro. Sin embargo, en su tratamiento de la filosofía hegeliana, Nancy no considera que esta indique únicamente un cierre, sino que en ella misma se da a la vez una apertura, pues ya en su pensamiento era posible encontrar elementos necesarios para replantear la relación entre lo filosófico y lo político. En el presente capítulo analizaremos estas cuestiones teniendo en cuenta, en primer lugar, la idea del retraimiento de lo político, relacionándola con esa metafísica del sujeto y el papel de Hegel en ella. Pasaremos después a abordar la manera en que el propio Nancy busca en la figura del monarca ciertas contradicciones a partir de las cuales es posible repensar la “esencia de lo político”, y con ello, la perspectiva de una vida comunitaria

que trascienda a la figura del Estado. Esta lectura del retraimiento se enmarca en una concepción de la dialéctica como puro devenir que Nancy ha denominado la “inquietud de la negatividad”, y es a partir de esta que puede concebirse una apertura que sobrepase el cumplimiento de la metafísica del sujeto.

Hay en esta lectura una estrecha relación entre el espíritu consciente de sí mismo, entendido como el cierre del círculo de la subjetividad que acontece al final de la *Fenomenología del Espíritu*, y el Estado que describe Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Este último sería la realización de lo que se presenta en la figura del saber absoluto, y dada esta correlación, la propuesta de una negatividad que impide el cierre del círculo del sujeto es al mismo tiempo una apuesta política por una concepción de comunidad que supera las formas totalitarias de esta.

### **1.1. El retraimiento de lo político**

Como mencionan Nancy y Lacoue-Labarthe en el discurso inaugural del Centro, el propósito de este no es la conformación de una organización dictatorial ni autoritaria en la que se establezca una línea única de pensamiento, sino la apertura de un espacio en el que sea posible pensar lo político. Ya hemos mencionado en el acápite anterior que el problema fundamental para estos autores es el de poder pensar la “esencia de lo político” y que dicho problema corresponde a una situación histórica particular caracterizada por un retroceso, o un retraimiento, de lo político mismo. Este proceso, que es a la vez el de una clausura, posibilita entonces una especie de retorno a eso “esencial” en lo cual se teje una relación especial entre lo filosófico y lo político. En términos generales, el proyecto de pensar esta esencia es en sí mismo un proyecto filosófico. A la vez, este retraimiento, dada la relación entre ambas esferas, es el fin de la filosofía misma. Sin embargo, para ambos autores, como lo pone Simon Sparks en la introducción a los textos del Centro, el fin de la filosofía es lo que permite otro tipo de actividad filosófica, al develar la necesidad de su replanteamiento y repetición, no como la reproducción de lo mismo, sino como el develamiento de posibilidades que se

mantuvieron ocultas a lo largo de su historia (Sparks, 1997, p. xiv-xv)<sup>4</sup>. A partir de este se replantea la relación entre ambas esferas desde una “co-dependencia” en la que la filosofía misma tiene en sus propios fundamentos una relación con la política, y esta última a su vez es dependiente de lo filosófico. En un texto en el que Nancy analiza la cuestión del monarca en Hegel, se propone que, de alguna forma, el entendimiento dominante en la metafísica occidental de la relación entre política y filosofía implica que la primera sea pensada como la actualización de la segunda, como su realización (Nancy, 1993, p. 117). Esto, nos dice el autor, queda en evidencia en la *República* de Platón en donde la *Polis* puede llegar a entenderse como la realización de la Idea del Bien, concepción que para Nancy sigue presente incluso en la manera en que Hegel entiende al Estado. Para Nancy y para Lacoue-Labarthe, preguntar por lo filosófico es preguntarse por lo político y preguntarse por lo político es a la vez preguntarse por lo filosófico, sin embargo, lo fundamental es entender que, para ellos, la manera en que esta relación debe pensarse después del retraimiento de lo político es distinta a la manera en que ha sido pensada desde Platón hasta Hegel.

Ahora bien, en el tratamiento que estos autores le dan a lo filosófico y lo político, intentan especificar a qué se están refiriendo cuando utilizan estos términos. Para evitar confusiones, mencionan que lo filosófico es entendido de manera amplia; no se reduce únicamente a lo que Heidegger podría entender por metafísica. Aunque mantiene una relación con esta, lo hace únicamente desde una nueva perspectiva que surge a partir de su repetición, acto que, como ya se mencionó, es lo que posibilita la apertura a una filosofía distinta a esta tradición misma; una filosofía más allá de la metafísica. En cuanto a lo político, ambos parecen referirse a un concepto más amplio que cualquier definición fundamentada alrededor de nociones como gobierno y relaciones de poder, ambas ligadas a la figura del Estado. Así, lo político pensado después del retraimiento de lo político sería una manera de vivir en comunidad más allá de esa figura estatal. Esta cuestión remite a la diferencia entre “la política” y “lo

---

<sup>4</sup>Sparks (1997) resalta la influencia del pensamiento de Heidegger sobre los autores. La idea de la destrucción (*Abbau*) de la metafísica, entendida como una apropiación histórica de esta que permite desenterrar aquello que oculta, es fundamental en el planteamiento sobre la repetición de la filosofía que proponen.

político”. La primera noción hace referencia precisamente a las instituciones estatales, mientras que la segunda indica la relación esencial entre filosofía y política. Para Marchart (2007), lo que diferencia a “la política” de “lo político” es que la primera “pertenece al reino del cálculo, donde todos los problemas y las dificultades que surgen son ‘resueltas’ por medios administrativos, mientras que todo lo cuestionable en el sentido radical, esto es, *la posibilidad de cuestionar como tal*, desaparece” (p. 68)<sup>5</sup>. Por el contrario, “lo político” sería lo que aparece más allá de esta institucionalidad, mostrándose en su relación esencial con lo filosófico<sup>6</sup>.

Esa relación entre lo filosófico y lo político que ha predominado en la historia de Occidente y que germina con esa figura del Estado, tiene, para estos autores, su eje central en la noción metafísica del sujeto. En un análisis sobre el Romanticismo temprano, exponen la manera en que ha funcionado esta tradición metafísica y describen cuáles son sus características principales a partir del acontecer de un movimiento artístico en el que estas se manifestaban. Allí se hace evidente que dicho movimiento era una vía alterna a la filosofía hegeliana como la metafísica del sujeto por antonomasia. Sin embargo, en sus obras se expresaba la esencia de esta tradición.

La aparición del sujeto como problema moderno germina en la filosofía crítica que de alguna manera influenció a los autores que se agruparon alrededor de la revista *Athenaeum* en el desarrollo de la propuesta de realizar un retronó crítico a la Antigüedad. La crítica, como propuesta metafísica kantiana, es entonces uno de sus elementos fundamentales. Sin embargo, su proyecto esperaba ir más allá de la filosofía de Kant de una manera similar a como lo hicieron los filósofos del Idealismo poskantiano. Nancy y Lacoue-Labarthe (2012) nos dicen lo siguiente sobre una de las apuestas principales de este grupo: “el romanticismo se atribuye una tarea análoga, que es la de un acabamiento, en el sentido más fuerte del término. Se trata de terminar con la partición y la división, la separación constitutiva de la historia” (p. 32-33). Esta separación que mencionan no es otra que la brecha entre lo antiguo y lo moderno, y

---

<sup>5</sup> La traducción es mía.

<sup>6</sup> Marchart presenta una analogía entre esta “diferencia política” y la diferencia ontológica de Heidegger. Para una discusión más profunda véase Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo. Edinburg University Press.

este retorno crítico a la Antigüedad implica un intento de cerrar dicha brecha, razón por la cual este proyecto puede considerarse como la propuesta de una dialéctica de la clausura. El grupo del *Athenaeum*, nos dicen Nancy y Lacoue-Labarthe, termina produciendo, con este cierre, una obra que se manifiesta como la obra absoluta; lo que llaman “literatura” es la clausura absoluta de la dialéctica de lo antiguo y lo moderno. La literatura como absoluto para estos autores tiene como centro de sí misma la producción y la autoproducción. Esta última no es solamente la creación de la obra literaria en cuanto tal, sino también de su propia teoría y su propia crítica. Para Nancy y Lacoue-Labarthe (2012), el romanticismo es “*la teoría misma como literatura* o, lo que equivale a lo mismo, la literatura produciéndose y produciendo su propia teoría. El absoluto literario es, también, y tal vez antes que nada, esta *operación literaria absoluta*” (p.35). Es por medio de esta “operación” que se produce la anticipación de la filosofía hegeliana, al ser dicha autoproducción equiparable al momento de lo absoluto en su dialéctica. Estas operaciones del círculo del *Athenaeum* manifiestan la esencia de la metafísica moderna del sujeto, de la cual puede decirse que Hegel representa su máxima expresión. Casi al final del texto los autores nos dicen lo siguiente: “el Absoluto literario agrava y radicaliza el pensamiento de la totalidad y del Sujeto, *infinitiza* este pensamiento” (p.40). Estos elementos que mencionan, la totalidad y el imperio de la subjetividad, son las características de la filosofía occidental que culmina en la dialéctica de Hegel, el filósofo de los absolutos que, al igual que el proyecto de la obra literaria, son y han sido entendidos siempre como el cierre y el fin del movimiento dialéctico. Así mismo es también Hegel el filósofo que de alguna forma protagoniza la clausura de lo político con su noción del Estado como totalidad. Dicha noción presupone la metafísica del sujeto que, consideran estos autores, es el fundamento del totalitarismo. En su estudio sobre el nazismo toman prestada la noción de ideología que propone Hannah Arendt en la que se plantea la comprensión de la realidad a partir de una noción única y totalitaria. El sujeto que se produce a sí mismo es el epítome de ello. Sobre esto Nancy y Lacoue-Labarthe (2002) nos dicen lo siguiente:

Habría que mostrar rigurosamente, además, cómo el Estado total debe ser concebido como *Estado-Sujeto* (ese sujeto, se trate de la nación o de la humanidad, de la clase, de la raza o del partido, siendo o queriendo ser sujeto absoluto), de tal suerte que es, en última instancia, en la filosofía moderna o en la metafísica realizada del Sujeto donde la ideología encuentra a pesar de todo su caución verdadera (p.21).

Esta metafísica del sujeto es la que “termina” o se completa con el retraimiento de lo político del que hablan Nancy y Lacoue-Labarthe.

Este retraimiento, que es a la vez la clausura de la filosofía, implica entonces el fin de la historia. Es necesario aclarar que en el momento en el que apareció el Centro estaba dándose a la vez el ascenso del neoliberalismo y el declive del socialismo. En ese momento, este último fue aprehendido por los autores como la cúspide de la historia de Occidente, y su declive fue tomado como el fin de la historia misma, entendiendo que esta estuvo ligada a ese devenir político-filosófico occidental.

Esta cuestión trae consigo ciertas complejidades que es necesario intentar aclarar para comprender de qué se trata el programa del Centro. Es importante entender que el retraimiento implica un doble movimiento en el que lo político retrocede y parece desaparecer, pero a la vez aparece en todas partes sin ser detectado. Es por eso que Nancy y Lacoue-Labarthe (1997) hablan del “el reino absoluto o la ‘dominación total’ de lo político”<sup>7</sup> (p. 110). Su análisis del retraimiento implica una discusión sobre el totalitarismo, entendido desde Hannah Arendt no como fundamentado en una totalidad cerrada, sostenida por un elemento trascendente a ella, sino como una totalidad completamente inmanente. Este totalitarismo inmanente tiene como característica principal el hecho de no aparecer y manifestarse como totalitario. En ello se diferenciaría de lo que comúnmente se entiende por totalitarismo, ya que este último se caracteriza por ser evidente; nadie negaría el carácter totalitario del fascismo, pero difícilmente puede decirse que el neoliberalismo sea un régimen totalitario. La forma en que se da el totalitarismo que le interesa a Nancy y a Lacoue-Labarthe (1997) se fundamenta en los tres siguientes principios: en primer lugar hay un cambio en la manera en que se define la condición de los seres humanos —en este totalitarismo neoliberal estos se definen como productores y trabajadores—; en segundo lugar, la

---

<sup>7</sup> Esta y todas las traducciones de Lacoue-Labarthe y Nancy (1997) son de mi autoría.

vida es reducida a la subsistencia, perdiendo su carácter político; y en tercer lugar, hay una pérdida de la autoridad basada en una figura trascendente (p. 129). En este punto es necesario decir que la manera en que estos autores entienden la trascendencia implica que esta sea comprendida como una forma de alteridad, lo que quiere decir que, al desaparecer esta, el totalitarismo inmanente termina dominándolo todo.

El retraimiento de lo político implica este procedimiento por medio del cual se da esa desaparición de elementos trascendentes —entre los cuales los autores incluso identifican a la historia misma—, lo que conlleva a la aparición de un totalitarismo inmanente cuya característica principal es que no aparece por ninguna parte, pero que existe de manera implícita en todas las esferas de la vida. Para Nancy y para Lacoue-Labarthe (1997), esta nueva forma de totalitarismo, que aparece en el retraimiento mismo, hace evidente la necesidad del replanteamiento y la búsqueda de la “esencia de lo político”: “Correspondientemente, esto significa que es *a partir* del retraimiento de lo político que lo político ‘en sí mismo’, su pregunta o su exigencia, acontece. Y que además acontece, como dijimos hace un momento, de manera ineluctablemente *filosófica*” (p. 131). La verdad de lo político, su cuestión esencial, solamente puede ser pensada desde su propio retraimiento, y es a partir de la comprensión del devenir de ese retraimiento que se abre la posibilidad de un nuevo planteamiento.

El acontecimiento de la verdad de lo político nos lleva a una cuestión fundamental que es la de la alteridad. Como ya hemos dicho, el totalitarismo inmanente acaba con la alteridad de la trascendencia, pero para Nancy y para Lacoue-Labarthe, es necesario replantear esta cuestión, no ya como un Otro trascendente, sino como una brecha en la totalidad. Esta idea ha llevado a estos autores a poner el problema de la “relación” como un aspecto fundamental en el planteamiento de lo político y lo filosófico. En la metafísica del sujeto, la cuestión de la relación es tratada desde la perspectiva de una totalidad cerrada como el *telos* del devenir de la subjetividad. Por el contrario, para estos autores, la relación debe ser pensada en términos de la diferencia permanente, de la “no totalidad que es” (Nancy, Lacoue-Labarthe, 1997, p. 119). Esta idea implica la ausencia de una clausura que es permitida por una negatividad que va más allá de la noción de *Aufhebung*, y que se contrapone al entendimiento de la

dialéctica como un movimiento que en algún punto debe detenerse. Es así que la “relación” es uno de los aspectos fundamentales que les permitirá a estos autores pensar la “esencia de lo político” más allá de la metafísica del sujeto.

Ya hemos dicho que el retraimiento de lo político es una condición necesaria para pensar su esencia. De igual manera, traer y tratar nuevamente la filosofía es una manera de descubrir en ella posibilidades que no se actualizaron en su historia, y que dicho tratamiento solamente es posible con su propio fin y clausura. Esta parece ser una de las razones para que estos autores, o por lo menos Nancy, se enfoquen en la filosofía de Hegel, pues al repasarla parecen descubrir que en ella se encuentran ya elementos que la trascienden. Esto es lo que va descubrir Nancy en el análisis de la figura del monarca y en el replanteamiento de la negatividad que intentaremos exponer a continuación.

## **1.2. Las contradicciones del monarca**

Para Nancy, la figura del monarca como existencia real del Estado, entendida en términos de unidad y de totalidad, es la culminación de la metafísica del sujeto y de la relación entre lo político y lo filosófico que esta implica. Sin embargo, a través de su análisis, esta se va revelando como una figura contradictoria que permite pensar la cuestión de la esencia de lo político más allá de dicha metafísica. El monarca es para Nancy la encarnación de estas contradicciones en las que aparece una fisura y una apertura en medio de la totalidad cerrada o clausurada del Estado.

Alrededor de la figura del monarca giran varias cuestiones que tienen que ver con los fundamentos de lo político, especialmente la cuestión del poder y de la decisión que lo constituye como tal, es decir, la cuestión de la jurisdicción. Si esta es la figura que instituye la ley y el derecho, y es además a partir de la cual se configura el poder político, es necesario entender, a partir de esta, la manera fundamental en que la política funciona.



El Estado hegeliano, en oposición a la sociedad civil, está concebido en términos de la unidad de los individuos en la que estos viven una vida universal más allá de su individualidad misma. Nancy (1993) lo describe en los siguientes términos:

Que la *unión como tal*- ‘die Vereinigung als solche’- deba ser el verdadero contenido del Estado significa que el Estado actualiza la relación, no la vigila ni la regula. La actualización de la relación es la verdadera subjetividad, por eso la subjetividad es la verdad del Estado. Es decir, la verdad de la subjetividad no es la individualidad, lo que esta necesita, sus intereses y sus derechos, sino la relación entre individualidades como relación con el Espíritu y relación del Espíritu consigo mismo<sup>8</sup> (p. 112).

Detrás de la idea del Estado está la noción de una subjetividad universal. El espíritu, como momento último del devenir del sujeto, se realiza a sí mismo en el Estado, y en esta actualización se presenta el problema de la relación como una relación entre individualidades que encarnan esa universalidad. La relación entendida de esta forma nos recuerda el problema que proponían Nancy y Lacoue-Labarthe sobre el *telos* totalitario de la relación. Por medio de esta noción, Hegel parece plantear la relación en términos de unidad, mientras que a estos autores lo que les interesa, como ya hemos dicho, es analizarla en cuanto división y ruptura. Volveremos sobre esto más adelante.

Ahora bien, si el Estado es la realidad de la unidad del Espíritu, el monarca es a su vez la existencia individual de esta. Nancy (1993) nos dice que el monarca es la verdad del Estado, y que si el Estado es la verdad de la subjetividad, esta figura sería la actualidad de esta verdad: “la unicidad y la excepcionalidad del monarca —cuyo concepto está determinado por el *monos*— configuran la verdad de la unión, el *ein* de la *Vereinigung*, y de esta forma el cumplimiento actual de la relación y la inmanencia de su trascendencia” (p. 113). Nancy nos explica que para Hegel, la existencia de un monarca es una necesidad lógica<sup>9</sup>, al ser este la subjetividad universal que se presenta bajo la forma del individuo. Sobre eso nos dice lo siguiente: “Él es la co-presencia de los elementos del Estado y de los momentos de su Idea (instituciones, poderes y

---

<sup>8</sup> Esta y todas las traducciones de Nancy (1993) son de mi autoría.

<sup>9</sup> Nancy insiste en que la cuestión del monarca no debe ser leída como un accidente histórico-contextual referido a un posible rechazo del jacobinismo temprano de Hegel a favor de la monarquía constitucional, sino que es una cuestión de carácter filosófico que responde necesariamente a un momento específico de su sistema.

personas) en cuanto la co-presencia orgánica misma, es decir, como su presencia real, el Da-sein de lo político, de la esencia de lo político *existiendo* en y como este *zōon*” (p. 115). El monarca es entonces la existencia real, concreta e individual del Estado, y lo es, nos dice Nancy, como presencia o como presentación, no como representación del mismo. Nancy nos obliga a recordar acá que, si la filosofía se realiza en el Estado y este a su vez se realiza en la figura concreta del monarca, este último no es otra cosa que la unidad misma de la relación que culmina en el espíritu como totalidad y que es a la vez el cumplimiento del devenir de la subjetividad.

Ahora bien, para Nancy, la forma en que Hegel entiende al monarca en cuanto unidad implica dos cosas; su existencia como encarnación del derecho, y ser al mismo tiempo el cumplimiento de la relación. En cuanto a lo primero, Nancy propone que el derecho es para Hegel la forma en la que se da la existencia concreta de la voluntad y de la libertad que además se encuentra en la noción de pueblo. Este no es otra cosa que la relación de las subjetividades libres que tiene su existencia unitaria en la figura del monarca. En cuanto al segundo punto, el monarca existe como la unidad en la que se resuelve el problema de relación entendida como relación entre sujetos. Pero, contrario a lo que piensa Hegel, Nancy considera que el problema de la relación implica una cierta negatividad que no puede ser superada en la totalidad, y por eso la entiende como separación. Así, el problema de la relación, que para Hegel se soluciona en la figura del monarca, es de hecho el punto álgido de su teoría, pues a partir de este puede pensarse el cierre del sistema —o lo que los autores llaman la retirada de lo político— como una apertura.

Sobre el problema de la relación, Nancy plantea tres cuestiones que no se resuelven en la teoría hegeliana del Estado y del monarca.

La primera de estas tiene que ver con el problema de la lucha por el reconocimiento y la relación de esta, ejemplificada en la dialéctica del señor y el siervo, con la unidad del Estado. Se supone que esta última implica la relación entre sujetos libres, mientras que la lucha por el reconocimiento es precisamente una lucha violenta impulsada por un deseo de la conciencia de ser reconocida por otra conciencia, por eso para Hegel, nos dice Nancy, la dialéctica del señor y el siervo estaría por fuera del

dominio del Estado. La lucha violenta por el reconocimiento, que implica individualidades que no son universales, está por fuera del derecho mismo, pues este, en la medida que pertenece al Estado, solo se efectúa en las subjetividades libres. Sin embargo, para Nancy, la violencia de esta lucha sería la forma previa a la existencia del derecho que tendría un papel decisivo en su fundamentación. El problema para este autor es que Hegel parece dejar el papel de la violencia por fuera del derecho y del Estado, encontrando en ello una contradicción, pues a pesar de todo, la violencia reaparece en el Estado en la figura de la guerra, a la cabeza de la cual está siempre el monarca. El problema de la relación parece solucionarse en el Estado y en la unicidad del monarca, sin embargo, en la guerra vuelve a aparecer la relación como violencia y como lucha, lo cual no parece encajar en esta solución, mostrando así una primera contradicción en este entendimiento unitario del Estado, contradicción que, de acuerdo con lo que nos dice Nancy, Hegel intenta ocultar.

La segunda contradicción de la figura Estado-monarca tiene que ver con el pueblo. Este representa la substancia del Estado, y es lo que le permite al individuo saberse libre y universal en la medida en que es parte del pueblo. Ahora bien, el problema que Nancy ve en esta noción tiene que ver con que Hegel no habla del paso de la individualidad a la universalidad del pueblo, sino que simplemente da este paso por sentado. La figura del monarca presupondría la relación entendida como unidad, sin tener en cuenta las individualidades y el paso de estas a lo universal. Esto equivaldría al mismo problema presentado en la contradicción anterior en la que la relación como unidad es presupuesta sin tener en cuenta el surgimiento de esta en la lucha por el reconocimiento.

La tercera contradicción del problema de la relación que encuentra Nancy tiene que ver con el amor. Este sería para Hegel el principio de la unidad y de la relación entendida como la relación entre subjetividades libres. La figura del monarca se presupone como la realidad y la existencia de esta relación basada en el amor, sin embargo, como nos dice Nancy, el amor es superado en el Estado en la medida en que este implica únicamente el momento de la pura entrega de la individualidad. En esa medida, el amor sería una figura violenta similar a la de la lucha por el reconocimiento.

El amor sería un momento de la dialéctica del sujeto; el momento del sacrificio de sí. Para Nancy, esto implicaría una contradicción en la teoría hegeliana, pues en ella, el Estado y el monarca necesitan ser entendidos en términos de un movimiento de pérdida de sí que luego pasa a la reapropiación de eso perdido, es decir, a partir de un movimiento que cancela o supera el sacrificio. Ahora bien, para Hegel, el amor también puede llegar a ser entendido como una reapropiación, pero en este punto Nancy se cuestiona si acaso pensar el amor más allá del momento del sacrificio puede llegar a considerarse una cancelación del amor mismo, ya que el momento de la reapropiación sería constitutivo de relaciones legales de propiedad que son contrarias al amor, siendo este una forma de relación extra-legal.

Lo que Nancy (1993) concluye de estas tres contradicciones que se encuentran a la base de la teoría del Estado es que Hegel las ocluye porque de alguna forma pueden llegar a impedir que se dé una clausura dialéctica en esta figura espiritual. En sus palabras: “el pueblo —que es un pueblo únicamente si es un Estado (349), y que es un Estado completo solamente si ‘tiene’ (o ‘es’) un monarca— implica la realidad de una doble relación, de lucha y de amor, que se deja de lado dos veces de la *auténtica* formación del Estado” (p 129-130). Esto implica que en la idea de relación como unidad se tienen que ocultar estas otras nociones de relación, la de la lucha y la del amor, si se quiere comprender la relación de unidad encarnada en el monarca.

Esta solución, nos dice Nancy, se rige por la lógica de la subjetividad, y es precisamente por eso que termina ocultando estas contradicciones, pues la subjetividad implica el movimiento circular de la enajenación y la reapropiación de sí mismo; el momento de la exteriorización de la interioridad y su posterior recuperación. Así, la cuestión de la lucha y del amor, que son en sí exteriores al Estado, expresarían únicamente el momento de la enajenación y de la exteriorización en el proceso dialéctico.

Nancy propone que es a través del contrato como Hegel soluciona la contradicción que presentan la lucha por el reconocimiento y el amor, y es así como mantiene la circularidad de la subjetividad, pues las relaciones contractuales implican un salir de sí para volver a sí; la propiedad se enajena para luego ser reapropiada. Nancy

nos recuerda que para Hegel, la persona regida por el derecho está constituida por la propiedad, lo cual le permite a esta reconocerse en la externalidad; la persona se relaciona con un objeto como su voluntad y su querer, es decir, como si fuera ella misma. Esto es lo que posibilita las relaciones contractuales que fundamentan el derecho. Para Hegel, la propiedad es la realidad efectiva de la voluntad. La propiedad, a diferencia de la simple posesión, es la existencia exterior en la cual la persona se reconoce a sí misma. Sobre eso, Hegel (1968a) afirma que, “el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre, estoy objetivamente en posesión de mí mismo, y, de esa manera, positivamente con voluntad, constituye aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad” (p. 73). La enajenación sería de alguna forma el sacrificio de esa externalidad por medio de la cual la persona está en posesión de sí misma. En las relaciones contractuales, cuyo fundamento es la propiedad, aparece un momento de enajenación, pero esta se da únicamente con la intención de recuperar esa exterioridad. Para Hegel (1968a), el contrato no es otra cosa que “la relación de voluntad a voluntad” (p. 91), entendiendo la voluntad a partir de su existencia real en la propiedad. El contrato es, de este modo, la “conciliación de tener propiedad, no solamente mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino precisamente por intermedio de otra voluntad, y por lo tanto, tenerla en una voluntad común” (p. 92). Así, el contrato expresa la relación entre autoconciencias que son libres y autónomas por medio de la propiedad, lo cual hace de las relaciones contractuales, relaciones simétricas. Sin embargo, Nancy afirma que al encontrar en estas el origen del derecho y del Estado, Hegel se contradice, pues las relaciones contractuales hacen parte de la sociedad civil y por lo tanto no pueden ser el principio del Estado. De esta forma Nancy hace explícita la manera en que, en la figura del monarca, reaparecen los elementos que Hegel intentaba ocultar, mostrando así cómo la solución que propone a las contradicciones no deja de ser contradictoria.

Ahora bien, lo contrario de la propiedad, es decir, la idea del sacrificio, o de la renuncia de sí en la cual no hay un momento de recuperación, aparece en la *Fenomenología* en el momento de la lucha asimétrica entre una autoconciencia autónoma que se enfrenta a otra autoconciencia que no es reconocida como tal. Esta

asimetría define la lucha como una forma de relación que no encaja en la relación de autoconciencias libres que caracteriza al Estado. La dialéctica del señor y el siervo es la matriz que determina la forma en la que se da la lucha por el reconocimiento a partir del acto de la conciencia de renunciar a su propiedad. Para Badiou (2017), esta renuncia está asociada al abandono del narcisismo de la conciencia como consecuencia de la introducción de la alteridad desde la cual se construye la mismidad del sujeto. Lo que dice este autor hace referencia a lo que en el texto de Hegel aparece como el redoble de las autoconciencias a partir del cual se da la relación de lucha. Este redoble implica una asimetría necesaria, pues de alguna forma la autoconciencia acepta que depende de otra autoconciencia, pero en un primer momento no la reconoce como lo mismo que ella. Esta dependencia la expresa Hegel (2009) de la siguiente manera: “Lo que tenemos es, pues, *una autoconciencia para una autoconciencia*. Y solo en ello y a través de ello es la autoconciencia autoconciencia; pues solo en ello y a través de ello es como le resulta a ella [...] la unidad de sí misma en su ser-otro, es decir, la unidad de sí misma en su ser-ella-otro-distinto-que-ella” (p. 286). Este es, en un primer momento, el objetivo hacia el cual se endereza la autoconciencia, pero su experiencia, desarrollada en la dialéctica del señor y el siervo, expresa las dificultades para alcanzar el reconocimiento. El primer momento de esta experiencia está caracterizado por la asimetría entre una autoconciencia reconocida (señor) y otra que reconoce (siervo)<sup>10</sup>. El hecho de que una sea reconocida y la otra no, tiene que ver con la capacidad de la conciencia de renunciar a sí misma, o de abstraerse de su determinación inmediata mediante su enfrentamiento con la muerte. Aparece así la primera figura del sacrificio; en esta dialéctica, la conciencia debe renunciar a sí misma sin esperar nada a cambio. Para Hegel (2009), la lucha comienza con “conciencias sumidas en el *ser* de la *vida* [...] las cuales conciencias todavía no han efectuado *la una para la otra y la otra para la una* el movimiento de la absoluta abstracción que consiste en destruir (en aniquilar)

---

<sup>10</sup>Para Badiou (2017), Hegel no justifica esta asimetría, simplemente se limita a afirmarla. Esto denota la negación de una lógica de fuerzas que interviene en esta dialéctica, negación que se expresa mediante la oclusión del contenido histórico (las relaciones de dominación de clase) que determina el movimiento de lucha que en ella se presenta. Por esta razón, Badiou no considera que el objetivo de dicho proceso dialéctico sea el de la revolución, sino el del reconocimiento. Sin embargo, le concede a Hegel el haber determinado a la conciencia dominada como el verdadero motor de la historia. Véase Badiou (2017).

todo ser inmediato” (p. 290). La conciencia que logre esta renuncia a la inmediatez, enfrentando la posibilidad de su propia aniquilación, es la que deviene autoconciencia reconocida. Ahora bien, el momento esencial de esta dialéctica es en el que aquella conciencia, que en un primer momento parece realizar el sacrificio, se muestra como la que se mantiene en la inmediatez, mientras que la otra, que en un primer momento prefería mantener su vida, termina siendo la que realiza el verdadero sacrificio. Para llegar a este punto, Hegel introduce la mediación del objeto al cual están relacionadas las autoconciencias, e introduce también el tipo de relación que mantienen con este. Dicha relación puede definirse como trabajo o como goce, siendo este último el que delimita la relación de la autoconciencia reconocida (el señor) con el objeto. Lo que nos dice Hegel es que el goce implica una relación inmediata con dicho objeto al presentarse en este su consumo y su negación. Por el contrario, el trabajo es una relación en la que no se da esa negación de la cosa, sino que esta se mantiene, de alguna manera, en suspenso. El giro que propone Hegel (2009) implica que el hecho de negar el objeto, le quita “consistencia” y “estabilidad” a la conciencia, mientras que el trabajo es un “desaparecer demorado o aplazado” (p. 299), en el que el objeto permanece como forma. Sobre eso afirma lo siguiente: “La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de ese objeto, y en algo que *permanece*, precisamente porque para quien trabaja el objeto tiene autonomía [...] la conciencia trabajadora, la conciencia que trabaja, llega, por tanto, por esta vía a mirar el ser autónomo [...] *como siendo ella misma*” (p. 299). En el acto de trabajar el objeto, se da una negación del mismo que lo mantiene como forma, mientras que la negación del goce lo que hace es destruirlo. Es de esta manera como la conciencia que logra una verdadera abstracción de su inmediatez es la conciencia que en un principio no era reconocida por la otra como autoconciencia. La consecuencia de este proceso la explica Badiou (2017) en los siguientes términos:

Enfrentado al riesgo de la muerte, el señor renuncia a la inmediatez de la vida solamente para caer en la inmediatez del goce que está encadenado a una cosa cuyo verdadero amo es el siervo. En este sentido, el señor se convierte en el siervo del siervo. Por su parte, contrario al señor, el siervo ha aceptado, a partir del miedo a la

muerte, la primacía de la supervivencia inmediata. Pero, forzado a trabajar y a aceptar la mediación del trabajo, ha creado la cultura, convirtiéndose de esta forma en el amo futuro del señor. En la incapacidad de vivir de una forma distinta a la del presente, el señor se convierte en el esclavo del siervo, y a su vez, el siervo, consagrado al futuro, se convierte en el señor del señor<sup>11</sup>(p. 43).

Así, el sacrificio realizado por el señor termina siendo falso, al mantenerse este de manera efectiva en la inmediatez. La otra conciencia, la que en un primer momento se rehúsa a renunciar a su inmediatez, termina realizando el verdadero sacrificio de sí, acto por medio del cual se convierte en la verdadera autoconciencia.

Ahora bien, una cuestión fundamental en este punto es el hecho de que la conciencia que se mantiene en la inmediatez del goce es una conciencia limitada al presente, mientras que la conciencia que trabaja está dirigida hacia el futuro. Hyppolite (1974), nos recuerda que la conciencia, en la manera en que la expone Hegel en la *Fenomenología*, es el acto de trascenderse a sí misma. En ese sentido, la conciencia es el movimiento del devenir de la negatividad que avanza hacia el futuro por medio de una superación constante de sus certezas y fundamentos. Este autor nos dice lo siguiente: “La consciencia no es una cosa, un ser-ahí determinado, sino que siempre está más allá de sí misma, se supera a sí misma o se trasciende” (p. 18). La conciencia está orientada hacia el futuro por medio de su negatividad inherente que le permite superar los supuestos que la atan a momentos determinados y específicos. Hyppolite (1974) también nos dice lo siguiente: “Toda consciencia es propiamente más allá de lo que ella cree ser, y eso es lo que hace que su saber se divida. Es certeza (subjetiva) y como tal se opone a una verdad (objetiva). El saber es, pues, inquieto en sí mismo ya que debe superarse sin cesar” (p. 18). La oposición entre su certeza y su verdad es lo que mantiene a la conciencia en movimiento y lo que la empuja más allá de sí misma. Este movimiento permanente direccionado hacia el futuro, en última instancia, expresa el acto de renuncia de sí y de sacrificio que hemos intentado desarrollar en esta sección. Para Hyppolite, la conciencia está determinada por una inquietud permanente, y es precisamente esta característica la que va a retomar Nancy para definir la totalidad del movimiento dialéctico en Hegel.

---

<sup>11</sup> Esta y todas las traducciones de Badiou (2017) son de mi autoría



Además de la lucha por el reconocimiento, la comprensión hegeliana del amor también implica, como hemos mencionado, la renuncia de sí. La dialéctica del señor y el siervo expone la diferencia entre una renuncia falsa y una verdadera en la que no se espera recuperar ni mantener aquello que se entrega. Werner Hamacher propone que el amor, en la forma como lo entiende Hegel, es una figura de la expropiación, es la renuncia a lo más propio de un individuo, y en ese sentido, produce un efecto análogo al del sacrificio de sí que se expone en la dialéctica del señor y el siervo. Para Hamacher (1998), en la lógica del amor,

quien da, tiene más. No por el hecho de que lo entregado le sea devuelto de manera incrementada, pues, a diferencia del intercambio en el que se puede involucrar la prostituta, el intercambio del amor no se sostiene por la regla de la equivalencia. Es asimétrico, en él se entrega la propiedad a cambio de algo compartido, se entrega algo importante a cambio de la unificación; se sacrifica la posibilidad misma de la muerte, para recibir la vida pura. La vergüenza es el agente de este intercambio, un agente para el cual de lo que se trata es de la adquisición y la protección de una propiedad que es más importante que la propiedad privada, en eso la vergüenza es un órgano del amor, dirigido hacia la negación de la propiedad (p. 84-85).

La vergüenza, como el mecanismo del amor, no es un miedo *por* aquello que es propio, sino que le teme a ello, y ese temor constituye un impulso hacia la auto-transcendencia. Como sucede con la conciencia finita reducida a la vida biológica que aparece en la dialéctica del señor y el siervo, la muerte es lo que le corresponde a esta individualidad, su verdad, y por lo tanto, lo más propio de sí. El amor sería la manera de renunciar a esa finitud, y por lo tanto, implicaría esa negatividad por medio de la cual se hace posible la superación incesante de sí misma.

El amor implica un intercambio asimétrico, y en esa medida es equiparable con la relación de las autoconciencias en la dialéctica del señor y el siervo. De igual manera a como sucede en este proceso, el amor también se opone a la relación contractual del Estado. El amor en Hegel es, para Hamacher, un acto que interrumpe este tipo de relaciones, introduciendo la asimetría y quebrantando la lógica de intercambios basada en la propiedad. El amor para Hegel implicaría un acto de expropiación.

Estas figuras remiten de alguna forma a esa inquietud que caracteriza a la negatividad propuesta por Hyppolite y retomada por Nancy. Lo que parece hacer este

último en su análisis de las contradicciones que atraviesan la figura del monarca es una descripción de la manera en que se introduce esta inquietud en la totalidad metafísica que se actualiza en la figura del Estado.

Para Nancy, el monarca, al contener en su figura estas contradicciones que se han presentado, no puede entenderse entonces como la unidad del sujeto, sino como una subjetividad dividida y separada de sí misma, y en ello, como una contradicción en la subjetividad y en el Estado que no puede ser superada dialécticamente, por lo cual el monarca es en realidad la encarnación de la relación, no como unidad, sino como separación. En él se da una separación entre la individualidad y la totalidad del Estado. Lo que Nancy sugiere es que esta individualidad expresa una contradicción de la subjetividad que el propio Hegel no quiere asumir, y que por esta razón, es un elemento que posibilita una apertura en la clausura totalitaria. Al parecer, en la separación del monarca del Estado, esta figura asume en sí el movimiento de la subjetividad misma como la relación entendida a partir de la renuncia de sí en la que se presenta el problema de individualidades que se relacionan de manera asimétrica sin lograr la universalidad del sujeto. Sobre eso, Nancy (1993) nos dice lo siguiente: “Entre la totalidad de la subjetividad y la individualidad del monarca, hay tanto unidad dialéctica, como ruptura absoluta. Pues la individualidad, para decirlo en términos más batailleanos (es decir, hyper-hegelianos) que hegelianos, existe necesariamente en la separación, es decir, en el no cumplimiento de la relación (también en el amor) y de la subjetividad” (p.140). Lo que quiere decir es que en la figura contradictoria del monarca se dan a la vez la clausura dialéctica y la apertura de la separación no-dialéctica. Con esto, Nancy propone que el monarca de Hegel es una figura en la que la relación puede pensarse, no como unidad, sino como la separación que trasciende las nociones totalitarias de lo político y de la subjetividad.

La relectura de las nociones del Estado y del monarca le permite a Nancy replantear esta idea del retraimiento de lo político, viéndola ya no únicamente como un momento culmen en el que el movimiento se detiene, sino como un momento contradictorio en sí mismo en el que se da un retroceso y a la vez la posibilidad de un replanteamiento. Para Nancy, el problema del monarca y las contradicciones que se

presentan en este expresan un problema en la dialéctica misma, y, por lo tanto, en la negatividad. A continuación, se intentará presentar la manera en que Nancy busca replantear esta negatividad hegeliana.

### **1.3. La negatividad como inquietud**

Las propuestas de Nancy en el libro *Hegel. The Restlessness of the Negative*, a pesar de estar fundamentadas en la filosofía de Hegel, se alejan de ella y buscan de alguna manera presentar una apertura a posibilidades del pensamiento más allá de lo que esta originariamente plantea. Smith, traductor del libro y además quien realiza la introducción a este, propone que en la propia forma y en el lenguaje que Nancy utiliza ya hay un distanciamiento de la filosofía hegeliana a pesar de estar analizando temáticas propias de esta. Por ejemplo, para Smith (2002), el último capítulo, titulado “We”, en el que Nancy menciona las consecuencias políticas de su lectura de la negatividad, está referido a la teoría estatal de Hegel, sin embargo, al no utilizar sus términos y al hablar en un lenguaje propio, está tomando distancia de esta teoría yendo más allá de ella, descubriendo los aspectos que esta posibilita, pero a la vez oculta (p.xxiv).

Lo que Nancy hace, entonces, es sacar a la luz ese aspecto esencial que se retrae y queda oculto bajo la figura del Estado. Lo mismo hace a través del libro con la negatividad en general, planteando que esta, en su inquietud y su devenir constante, acaba con todas las estructuras fijas y determinadas, con toda suposición y presuposición. Pensar la subjetividad como movimiento circular es imposible para Nancy, pues en su comprensión de la negatividad no existe ningún retorno a figuras sustanciales, haciendo del devenir y del movimiento negativo un aspecto más importante que los elementos o las estructuras.

Para Nancy, la negatividad de Hegel tiene como núcleo el devenir constante que implica la idea de la separación. La “inquietud” de la negatividad, como la llama este autor, no es otra cosa que ese devenir mismo que impide la unidad y la identidad, y que, sobre todo, es el movimiento que no puede presuponer nada dado, ninguna

estructura, esencia o substancia. Para Nancy (2002), el “Sí mismo (*soi même*) hegeliano es una relación de auto-movimiento en la que no existe nada determinado, es una ‘relación no-dada, o relación infinita’”<sup>12</sup> (p. 4), es decir, el sí mismo no es otra cosa que la negatividad relacionándose consigo misma de manera infinita. La negatividad entendida en estos términos se aleja de toda determinación teleológica, pues en este movimiento no puede haber un fin al que se enderece más allá de sí misma. Nancy (2002) lo pone de la siguiente forma:

El *sujeto* es lo que *hace*, es su propio acto, y su hacer es la experiencia de la conciencia de la negatividad de la substancia, en tanto la experiencia concreta y consciente de la historia moderna del mundo —es decir, también del pasar el mundo a través de su propia negatividad: la pérdida de referencia y de ordenamiento de un ‘mundo’ en general (*cosmos, mundus*) pero también, y así mismo, su devenir-mundo en un nuevo sentido (p.5).

El mundo moderno, que es aprehendido por la filosofía de Hegel, se caracteriza por la separación de sí mismo, y la negatividad no sería otra cosa que la posibilidad de llevar esa separación al plano del pensamiento. La inquietud de la negatividad sería la experiencia de esa pérdida de referencias propia de la substancia, así como del devenir que surge a partir de esta. En otro texto, Nancy propone que la manera en que Hegel llega a aprehender la historia implica una transformación en la filosofía en la medida en que esta negatividad excluye de sí misma todo objeto dado, empezando por toda concepción metafísica de la substancia fija. Sobre eso Nancy (1998) dice lo siguiente:

Hegel le impone a la filosofía la tarea de comprender, *más allá* de la verdad, el tener lugar de la verdad: la verdad, es decir, el tener lugar lo verdadero —o, si prefieren, más allá del *eventus* de la verdad, su *evenire*, la verdad de su *evenire* de tal manera que no pueda ser reducida a su *eventus* sin fracasar en ser su verdad, y consecuentemente, la verdad más allá de la verdad misma. Con esta diferencia, con este exceso de la verdad —no la verdad sobre la verdad, sino la verdad del tener lugar lo verdadero— Hegel inaugura la modernidad. La apertura de la modernidad no es más que la apertura del pensamiento al acontecimiento como tal<sup>13</sup> (p. 93).

---

<sup>12</sup> Esta y todas las traducciones de Nancy (2002) son de mi autoría.

<sup>13</sup> Esta y todas las traducciones de Nancy (1998) son de mi autoría.

Para Nancy, Hegel no estaría interesado en resultados sino en el venir y en el acontecer mismo; no en la verdad como objeto sino en la verdad como apertura de lo que viene. Y si la tarea filosófica moderna es la de aprehender el acontecer de la verdad más allá del objeto o del resultado, es necesaria entonces la negatividad entendida como inquietud para poder aprehender ese acontecer en el que no existen objetos dados. Es por eso que la negatividad, como principio dialéctico, es para Nancy más importante que todos los términos; es la relación entre estos lo que verdaderamente le interesa.

Ahora bien, el devenir entendido como inquietud requiere a su vez de la “decisión” de que se dé este devenir mismo. Esta decisión no debe entenderse como un principio o fundamento, lo cual implicaría también la idea de una finalidad, sino como la posibilidad del devenir que este se da a sí mismo. Nancy (2002) define esta decisión en los siguientes términos: “Cada comienzo que no parte de una decisión sería un comienzo dado, producido en otro lugar como la noción simple y abstracta del ‘ser’ o como la idea misma de ‘principio’. Pero cada comienzo a través de la decisión no es un comienzo: es un surgimiento en el curso de lo dado, una ruptura, nada que pueda ser puesto como tal” (p. 9). Para Nancy, la decisión es ese acontecimiento que se entiende como movimiento y como el tener lugar lo verdadero. Al mismo tiempo es el movimiento infinito que define al sujeto, pues este es esa decisión misma por medio de la cual deviene lo que es y que implica a la vez el puro movimiento que hace desaparecer cualquier principio y fundamento dado o presupuesto. La decisión como ruptura sería entonces la negatividad de todo lo determinado que le da paso a la inquietud en la que se pierde dicha determinación. Si para Hegel, la modernidad requiere pensar el acontecimiento y no los objetos, es porque precisamente esta es una época definida por la ruptura, y el papel de la filosofía sería aprehender esa inquietud propia de las cosas, su ruptura y su separación.

Ahora bien, también hay que entender la inquietud en términos de lo que Nancy llama “penetración”, lo cual no es otra cosa que la penetración del pensamiento en el ser. Esta debe ser entendida como el acto de pasar en el que los términos de la relación, el ser o el pensamiento, no pueden ser dados de manera abstracta, sino que en su relación se da la negatividad que los determina como elementos abstractos. Nancy

propone que el sujeto implica un punto en el presente, y que la penetración sería la experiencia de atravesar este punto en el que se da el paso de un término a otro. Sin embargo, la negatividad es lo que caracteriza a ese punto, y por esta razón, el sujeto como punto no es un elemento fijo, sino que es el movimiento o el acto de pasar, y en ese acto, que es el de la penetración del pensamiento en el ser, desaparecen tanto pensamiento como ser. Nancy afirma entonces que esta desaparición es la ruptura o el surgir mismo de la infinitud producida por la negatividad, y es así como el sujeto se vuelve sujeto, en este movimiento en el que se relaciona consigo mismo en la forma de otro, una alteridad que implicaría el paso a la verdad de sí mismo. Este paso no puede ser entendido en términos del retorno a la esencia de la subjetividad, sino, nos dice Nancy (2002), como un “vaciamiento” (p.15). En esto consistiría el trabajo que realiza la negatividad en la penetración, pues al penetrar la cosa, la cosa desaparece, es negada, y el pasaje sería entonces un acto de vaciamiento en el que se va disolviendo el ser entendido como el fundamento de la subjetividad. Así, tendríamos acá la negatividad del sujeto como una relación infinita consigo mismo que disuelve toda substancia y se mantiene en esa inquietud. Es por eso que siempre va a haber una separación, pues esa relación consigo mismo del sujeto no implica un momento en el que se presente la identidad de ser y pensamiento, sino que es el disolver mismo de dichas categorías. Nancy (2002) afirma lo siguiente: “Pero él [Hegel] si piensa esto: que la verdad es lo total o no es nada (y esto es lo que significa la palabra ‘sistema’ para Hegel: es el mantenerse junto de la totalidad de la verdad), y esa totalidad no es una forma global, asignable como tal y propensa a ser encerrada sobre el ser y sobre el sentido, sino que es el auto-relacionarse infinito de lo que es” (p.8-9). En ese auto-relacionarse, el Todo no podría ser entendido como un sistema cerrado y unificado en el que se da la identidad pura, sino que, al ser una totalidad en movimiento, toda forma idéntica y toda unidad se verían arrojadas a su propia negación; manteniéndose la negatividad en movimiento, la totalidad de la verdad sería una totalidad moviente en la que no habría unidad sino separación.

Nancy (2002) también llama a este movimiento “sentido”, y lo hace de una manera muy precisa, pues este término no solamente designa lo sensible, sino el paso

mismo a lo inteligible, a la idea. Sobre eso dice lo siguiente: “Sentido es la idealidad de lo sensible y la sensibilidad de la idea: es el paso de uno al otro. El sentido es así total e infinito” (p. 49). El sentido implica la infinitud que se da en el paso del en-sí al para-sí. Este se muestra como el acto de salir de sí, de la inmediatez. Como tal, es el puro movimiento en el cual aparece la alteridad. En este no hay una apropiación que la convierte en identidad, sino el reconocimiento de esta a través del paso incesante del en-sí al para-sí a través de un otro. Esto implica una cierta idea de propiedad, pero no es la propiedad entendida en términos de la identidad, como aparece en las relaciones contractuales. En ese movimiento es en el que acontece el sujeto mismo y deviene lo que él es. Ese devenir requiere de la negatividad de la relación que Nancy entiende como apropiación. El sujeto deviene su propio sí mismo solamente en la apropiación de sí, pero esta solamente es posible si se entiende la relación como el acto infinito de pasar, no como la apropiación de un otro. Nancy (2002) nos dice lo siguiente sobre eso: “Lo propio, en sí, no es una posesión ni tampoco depende de un sujeto dado. Lo propio existe en cuanto apropiación lo cual equivale a decir, en la ‘unión de (la persona) consigo misma’ que caracteriza la propiedad en el sentido jurídico; y lo propio no es así algo dado, sino la relación de devenir sí mismo” (p. 47). Es en este sentido en el que Nancy considera que se debe pensar la reapropiación que fundamenta el devenir sí mismo del sujeto, lo cual quiere decir que este movimiento no puede ser pensado como la recuperación de una sustancia pérdida en el movimiento de enajenación, sino como el movimiento mismo en el que aparece eso que se es. Esto es lo que Nancy entiende como un sujeto sin fundamento cuyo devenir implica el encuentro con la nada que este es, por eso afirma que el sí-mismo es pura negatividad. Sobre eso Nancy (2002) nos dice lo siguiente:

Sí mismo (*soi même*) es en primer lugar lo que se encuentra a sí mismo como la nada. Hablando rigurosamente: el sí mismo (*soi même*) es lo que no se encuentra a sí mismo. El sí mismo es la negación del sí mismo, es negatividad para sí. En este para-sí de lo negativo, no hay finalidad, no hay intencionalidad, no hay ‘en vista de’ (p. 56).

De esta forma Nancy defiende la ausencia de una teleología del sujeto; no hay ningún punto de llegada de la negatividad ni hay tampoco el retorno a un origen o a un fundamento. Ahora bien, para este autor es fundamental que en este proceso esté presente la alteridad. Como ya se había mencionado, en el acto de pasar de un término a otro, ese otro resulta ser lo verdadero en lo cual el sujeto se reapropia de sí mismo. Pero, como ya hemos visto, no hay ningún objeto dado que deba ser reapropiado, por eso este proceso implica lo que Nancy (2002) describe como la apropiación de la negatividad misma. Este sería entonces el momento del encuentro intersubjetivo en el que dos negatividades se encuentran y se apropian la una de la otra, en la medida en que ambas son el movimiento de la inquietud que disuelve todo lo dado. Esa apropiación, que como ya hemos dicho, implica el paso de uno a otro, sería el momento del reconocimiento de una negatividad por otra negatividad, o como lo pone Nancy (2002) es “el reconocimiento de uno puesto-fuera-de-sí-mismo por uno puesto-por-fuera-de-sí-mismo” (p. 59), movimiento que para este autor es lo que define al amor. Este movimiento mismo de la reapropiación no requiere de la idea de un otro dado, sino todo lo contrario, esa alteridad es al mismo tiempo una negatividad que disuelve eso dado, lo cual quiere decir que ha devenido sí misma en su salir hacia su otro. Por eso Nancy (2002) nos dice lo siguiente: “la negatividad disuelve el otro-dado, no para restaurarlo a un sí mismo (*soi même*) que ha sido destrozado en sí mismo, sino para convertirlo en otro no-dado: para hacer de este otro que, en cuanto *mío*, es la alteridad infinita, en mí, del sí mismo (*soi même*) de sí mismo, o lo que es en sí mismo la infinita alteración del sí mismo (*soi même*)”. (p.58). La reapropiación, que es de alguna forma la apropiación de otro por medio de la cual el sujeto deviene sí mismo, no es un retorno a la substancia, sino que es el movimiento de la negatividad en la cual esa alteridad negativa del sujeto es su sí mismo, no como algo dado, sino como ese vaciamiento de sí del que hablábamos anteriormente.

Todas estas fórmulas de la negatividad, desde la inquietud hasta la reapropiación, pasando por la penetración, germinan en el momento en que la negatividad se expresa como libertad. Esta última figura contiene a todas las otras, pues no es otra cosa que el movimiento negativo del vaciamiento y la disolución de lo dado,



pero también de la reapropiación, entendida esta no como un retorno a sí mismo, sino como una relación infinita con la alteridad que es la verdad del sujeto. Esta realidad del sujeto requiere que su existencia sea pensada como una singularidad, lo cual quiere decir que debe entenderse como la disolución de los momentos abstractos de lo universal y lo particular, pero que, como singularidad, implica ser solamente en esa relación con otras subjetividades.

De igual manera a como sucede en la ya mencionada aprehensión de la figura del monarca, la singularidad puede ser pensada de dos formas; en primer lugar, esta existe como la unicidad del concepto, pero, por otro lado, puede ser pensada como la singularidad que no es identidad sino separación, concepción que Nancy (2002) ha buscado mostrar a lo largo de su análisis de la negatividad. Sobre eso nos dice lo siguiente: “El deseo es la libertad de lo singular en cuanto este es aprehendido de acuerdo a la ‘absoluta separación del concepto’ o en otras palabras, como desprendido de un mero ‘retorno a sí mismo’, del simple retornar a sí de lo idéntico” (p. 66). Ya hemos visto que para Nancy es necesario entender el devenir del sujeto en términos de una negatividad inquietante que desarraiga todo lo dado e impide todo retorno a sí mismo por medio de una relación de separación infinita con la alteridad. Ahora, Nancy expone el momento de la libertad como la verdad de ese devenir en la medida en que este llega a su propio concepto, y por lo tanto, al momento en el que esta relación negativa se da efectivamente en la existencia de la singularidad. Para este autor, el momento de la libertad en el que la negatividad llega a su concepto es el momento del para-sí de la negatividad en el que esta se da su realidad efectiva en la singularidad libre. Ahora bien, esta realidad efectiva que es la libertad, requiere de la igualdad, entendida esta como la relación intersubjetiva de las singularidades que se reapropian a sí mismas en sus alteridades. Nancy (2002) dice: “la igualdad concreta de todos: no como igualdad ante la ley, sino como igualdad real de la apropiación (cada vez singularmente concreta) de mi ser-libre. Un ser-libre que no puede estar concretamente separado del de ustedes, ni del nuestro, de un ser-libre-el-uno-con-el-otro. La libertad es libertad-con”. (p. 69). La libertad como existencia de la negatividad implica entonces esa relación que ya hemos mencionado, la relación de un sujeto con otro en la que, en

el acto mismo de relacionarse, de pasar de uno a otro, el sujeto deviene lo que es, por eso la libertad solo existe en esta existencia en común igualitaria de los sujetos o de las singularidades. Lo que nos dice Nancy es que debemos concebir la libertad como liberación, es decir, que al igual que el amor, esta es una relación infinita con otro. La libertad es un acto, el acto de la liberación que requiere siempre de una alteridad que no es reapropiada como identidad, sino en la cual, esta apropiación es siempre pensada como el acto mismo de relacionarse.

Nancy nos dice que la libertad como el acto de la liberación es la negatividad para-sí en cuanto negación de la negación. La liberación implica entonces este doble movimiento en el que primero se niega todo lo dado, incluido el sujeto mismo, pues se acaba con toda presuposición. En un segundo momento, esta negación es negada en la autoafirmación del sujeto, en la cual —ya nos lo ha advertido Nancy a lo largo de todo su análisis— esta afirmación como reapropiación de sí es solamente el acto de asumir la negatividad. El devenir sí mismo del sujeto es la liberación entendida en estos términos que hemos mencionado. Este acto Nancy (2002) lo entiende como la autoformación: “Ahora, ‘liberación absoluta’ significa que el regreso no es un regreso a algo dado, sino un regreso a lo dado como aquello que se da *a sí mismo* —o al sí mismo (*soi même*) en la medida en que este sí mismo (*soi même*) no es otra cosa que darse a sí mismo (self-giving)” (p. 71). Es por eso que Nancy (2002) considera importante el momento de la decisión que ya hemos mencionado, pues este no es otro que el surgir de esa negatividad, el disolverse lo dado, y por lo tanto, la liberación misma. Para Nancy, entonces, este retorno del sujeto a sí mismo es el retorno al momento de la decisión. Sobre eso dice lo siguiente: “El regreso de la libertad en sí misma —si es que acaso uno puede hablar de un regreso y de un en sí mismo— no será otra cosa que el regreso a la decisión con la que, cada vez, el pensamiento habría iniciado. Por el hecho de que el Yo sea absolutamente indeterminado, debió haberse decidido *a sí mismo*” (p.73). El sujeto, como reapropiación de sí, es la liberación permanente en la que este siempre retorna a sí como el retorno a su momento fundacional, a la decisión en la que la negatividad niega todo lo dado y se transforma en el movimiento del darse a sí mismo.

En este movimiento el sujeto llega a saberse a sí mismo en su otro, lo cual implica saberse a sí en este darse a sí. Este sería entonces el momento del saber absoluto, pues el sujeto como negatividad llegaría a saberse a sí mismo como ese movimiento que hemos descrito. El saber absoluto es para Nancy el saberse en esta decisión. Es por esta razón que nos dice que este saber es ante todo un “saber de la inquietud, un saber sin descanso” (p. 75), lo cual implica dos cosas; por un lado el saberse a sí mismo el sujeto como negatividad y devenir, es decir, como movimiento y no como resultado, y por otro lado implica que este saber no es el fin del movimiento, sino que por la característica misma de la negatividad, el saber absoluto es un saber infinito de sí mismo como liberación y decisión.

#### **1.4. El saber absoluto y el retraimiento de lo político**

La lectura que hace Nancy del saber absoluto está hecha en clave de la “esencia de lo político” de la que hablamos al principio del texto en la discusión sobre el Centro para la Investigación Filosófica de lo Político que este inauguro junto con Philippe Lacoue-Labarthe. Parece que Nancy, al hablar del saber absoluto, está pensando en la relación que tiene este con la existencia común de las singularidades, y por lo tanto, con una verdad sobre lo político que está más allá de la política misma entendida en términos del Estado; una verdad fundamentada esencialmente en la filosofía. En el último capítulo de su libro sobre la inquietud de la negatividad hegeliana, Nancy (2002) nos dice lo siguiente:

Pero la verdad del saber de sí que debe ser un saber de lo que se manifiesta, del deseo del otro y de la decisión, no puede ser una verdad que simplemente regresa a sí misma. La verdad debe ser ella misma la manifestación, el deseo y el devenir de la verdad —o su sentido. Y de esta manera, la verdad vuelve a nosotros. Se encuentra o se da sobre sí misma *como nosotros*, y es *a nosotros* que nos es encomendada (p. 76).

La totalidad hegeliana del saber absoluto no es tomada por Nancy como tal, pues su lectura de la negatividad implica una apertura que se da en esta comprensión

del sujeto como devenir, es decir, en la comprensión de un saber absoluto que es un saber sobre el devenir y a la vez es este devenir mismo de lo verdadero. Solo este entendimiento le permite a Nancy pensar lo político más allá de la totalidad, al manifestarse en este el retorno a un nosotros que posibilita la concepción de lo esencial de lo político en términos de la comunidad y del ser-con-otros. Para Nancy, el devenir del sujeto que culmina en el saber absoluto, no es solamente en-sí y para-sí, sino también para-nosotros en la medida en que estamos involucrados en este devenir del absoluto. Para Nancy (2002), nosotros somos esas singularidades en la que se da la existencia concreta del sujeto y de la negatividad; nosotros somos la inquietud de la negatividad, somos el devenir, y ese absoluto entendido como negatividad no es más que aquello que está en medio de ese devenir nuestro (p. 78).

Esta sería de alguna forma la “esencia de lo político” que buscaban Nancy y Lacoue-Labarthe en las investigaciones realizadas en medio del retraimiento de lo político, esencia referida a un nosotros como existencia común que solamente aparece con este retraimiento del sistema del sujeto, la llegada a su *telos*, que, en la lectura de la negatividad que hace Nancy, es un fin que a la vez es apertura.

## CAPÍTULO II

# LA PLASTICIDAD COMO LA FORMACIÓN DEL PORVENIR

El problema del futuro, y por ende, del tiempo, es el eje central de los planteamientos de Catherine Malabou sobre la filosofía hegeliana. La cuestión del futuro en Hegel se expresa, para esta autora, en dos sentidos: por un lado, el futuro de Hegel tiene que ver con la actualidad de su filosofía; y por otro, con la posibilidad de un porvenir después del planteamiento sobre el fin del tiempo que aparece en capítulo titulado “El Saber Absoluto”, con el cual Hegel cierra la *Fenomenología del Espíritu*. Malabou quiere desvirtuar el argumento según el cual hay una superación de la temporalidad en la filosofía de Hegel, y lo hace a partir del análisis y el desarrollo del concepto de plasticidad. La autora toma este concepto de la propia filosofía hegeliana, lo trabaja y lo extiende para así convertirlo en la llave que le abre la puerta al futuro<sup>14</sup>. La plasticidad implica, en primer lugar, la comprensión del devenir del sujeto como el acto de darse su propia forma, movimiento característico de la dialéctica del transformarse la substancia en sujeto. En dicho movimiento se presenta lo que Malabou denomina una “estructura anticipatoria del sujeto” mediante la cual este ve venir (*voir venir*) una cierta alteridad que termina siendo su sí mismo. Sin embargo, esta anticipación no es solamente una expectativa en la que se sabe lo que viene, sino que a la vez es la posibilidad de la sorpresa ante el acontecimiento. Esta posibilidad es lo que lleva a Malabou a plantear que en el centro de la plasticidad se encuentra una dialéctica de la necesidad y la contingencia en la que ambas se presuponen. La plasticidad implica un sujeto que se anticipa a sí mismo y en este proceso se da, y a la vez recibe, su propia forma. Entendida de esta manera, la plasticidad adquiere un papel central en la filosofía

---

<sup>14</sup>Utilizamos acá la palabra futuro sin otorgarle aun el peso conceptual que adquiere en la obra de esta autora. Sin embargo, antes de comenzar es importante precisar que en el francés original, Malabou realiza una distinción entre el simple futuro (*futur*) y el provenir (*avenir*). Esta diferencia es central en sus planteamientos, ya que es el producto de la plasticidad. El futuro indica una comprensión lineal del tiempo como sucesión de momentos, el porvenir sería una ruptura en esa linealidad que permite una especie de cambio de dirección. Žižek (2015), por ejemplo, propone que Malabou distingue entre un movimiento tendencial que se dirige hacia un punto, y la intervención transformadora en medio de este que posibilita la aparición de nuevas posibilidades. Véase (Žižek, 2015, p. 292-293).

hegeliana, al ejemplificar el propio movimiento dialéctico y a la vez transformarlo. Al hacerlo, el movimiento del espíritu no se detiene en un momento singular, sino que sigue avanzando de otras maneras en las que incluso llega a transformar el pasado, dando lugar a las posibilidades del porvenir.

## **2.1. La plasticidad de la dialéctica**

Una de las cuestiones centrales en la obra de Hegel, especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*, es la de la temporalidad. Esto se hace evidente, nos recuerda Malabou, en el capítulo final sobre el saber absoluto en el que el tiempo se define como la intuición del concepto que no se ha alcanzado a sí mismo. En el texto de Hegel (2009), esta cuestión aparece de la siguiente manera: “El tiempo es el puro *self* [sí mismo] *externamente* intuido [...], *no penetrado* y entendido por el propio *self* [sí mismo], el tiempo es el concepto pero solo intuido; en cuanto este concepto se aprehende, se penetra y se da alcance a sí mismo, suprime y supera su forma temporal” (p.904). De esta forma, el momento del saber absoluto, como el momento en el que el espíritu se vuelve consciente de sí mismo como espíritu, es el momento de la superación del tiempo. Alrededor de esta definición han surgido los principales problemas y discusiones en torno al porvenir de la filosofía y de la historia en el pensamiento hegeliano. Malabou se centra en esta cuestión con la intención de demostrar que este momento no implica de ninguna forma el fin de la temporalidad. Por el contrario, su análisis es un intento de desarrollar una comprensión del sistema hegeliano en la cual el momento de cierre sea a su vez un momento de posibilidades. Para lograr eso debe enfrentarse al problema de la temporalidad en Hegel y a la manera en que este ha sido leído y aprehendido a partir de los desarrollos teóricos de autores como Alexandre Koyré y Alexandre Kojève, o incluso a la comprensión de autores como Heidegger. Estas lecturas, nos recuerda Malabou, concuerdan en afirmar que en el sistema hegeliano hay un momento de detenimiento en el que el movimiento dialéctico llega a un punto necesario en el que se agota. El fin de dicho movimiento se dirige, en autores como Kojève, por ejemplo, a la comprensión del cierre del sistema

como el fin del tiempo o el fin de la historia<sup>15</sup>. Para este último, junto con Koyré, la filosofía hegeliana resulta paradójica al estar orientada hacia el futuro, pero de una forma que presupone la ausencia del mismo. Lo que nos dice Malabou (2009) sobre sus planteamientos es lo siguiente: “Ellos llegan a la conclusión de que hay una contradicción irresuelta en la filosofía de Hegel: solamente puede darle al futuro cierta prioridad sobre otros momentos en el tiempo *suspendiendo* todo futuro por venir”<sup>16</sup> (p. 6). Así, estos planteamientos sobre la temporalidad en Hegel manifiestan una paradoja que termina con la ausencia del futuro en el momento final del sistema a pesar de que este, en su desarrollo, se mueva con miras al porvenir<sup>17</sup>.

La crítica de Heidegger a la noción del tiempo en Hegel implica una cuestión un tanto distinta. No solamente considera que no hay un futuro en ella, sino que además, el hecho de estar enfocada en el presente significa que de alguna forma se direcciona principalmente hacia el pasado. Todo presente es un movimiento regresivo, lo cual, nos dice Malabou (2005), quiere decir que para Heidegger no hay ninguna posibilidad de transformación ni de acontecer, solamente está la posibilidad de regresar a algo que ya ha acontecido. Como nos dice esta autora, para Heidegger, en la manera en que Hegel expone el tiempo, “es demasiado tarde para el futuro” (p. 4).

En estos argumentos Malabou encuentra la forma en que el sistema hegeliano ha sido comprendido en términos de *stasis*, de inmovilismo, y es precisamente a esta

---

<sup>15</sup> Esta lectura surge principalmente de las lecciones impartidas por Kojève en Francia. Dichas lecciones están recogidas en el libro “Introducción a la lectura de Hegel” (1947) y se basan en distintos pasajes en los que Hegel comprende el tiempo como el devenir del concepto y de la historia: “La otra parte del devenir, es decir, la historia, es el devenir sabiente que se media a sí mismo, es el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de sí misma”. (Hegel, 2009, p. 912). La historia es un devenir en el tiempo en el que el espíritu es consciente de este como su propio devenir.

<sup>16</sup> Las traducciones de los pasajes citados de Malabou (2005) son de mi autoría.

<sup>17</sup> Para Jeffs (2012), lo que caracteriza la lectura de Koyré es la importancia que se le da a la proyección del devenir hacia el futuro que aparece en los escritos tempranos de Hegel en los que la temporalidad es la negación del presente que se orienta hacia el futuro en un movimiento perpetuo. Sin embargo, para este autor, textos tardíos, como la *Fenomenología del Espíritu*, introducen un quiebre en el puro devenir bajo la forma del sistema cerrado. Algo similar sucede en la interpretación de Kojève, pues este concibe el tiempo como devenir a partir del deseo de reconocimiento en el que se presupone un momento de cierre en el saber absoluto. Ambos autores encuentran una contradicción entre el devenir dirigido hacia el futuro y la clausura del sistema estancado en el presente. Para Jeffs (2012), la noción de plasticidad que introduce Malabou logra evadir esta problemática al introducir una apertura en el lugar mismo de la clausura. Véase Jeffs. (2012).

tesis a la que se enfrenta, mostrando la manera en que dicho sistema no solamente no se encuentra involucrado en esta temporalidad inauténtica que critica Heidegger, sino que además propone que hay en él una dialéctica particular que implica la transformación de la noción del tiempo. De esta forma, Malabou busca romper también con las lecturas paradójica de Kojève y de Koyré, a la vez que intenta mostrar la manera en que el movimiento de retorno o de regreso, e incluso el encuentro del espíritu consigo mismo, significan también la apertura a nuevas posibilidades. Esta lectura que propone la autora hace necesaria la aparición de la contingencia en el sistema, y de esta forma, permitiendo la entrada del acontecimiento en la filosofía hegeliana, acaba con una comprensión de esta basada en la totalidad cerrada sobre sí misma. Para ello emplea el concepto de plasticidad, que como nos dice Radnik (2017), no es otra cosa que “el proceso dialéctico hegeliano”<sup>18</sup> (p. 354). Si esto es así, entonces lo que está en juego es la transformación del concepto de plasticidad en el elemento central y definitivo de todo el sistema.

En el texto de Malabou, dicho concepto tiene dos características importantes; en primer lugar, es un concepto que en una primera lectura de la obra hegeliana no aparece como central, en oposición a la *Aufhebung* o a otras nociones similares. En segundo lugar, es un concepto que está relacionado con la dialéctica y con la temporalidad, y junto con ellas es lo que le permite a la autora pensar la producción del futuro en la filosofía hegeliana. La primera característica es importante porque la propuesta del libro es trabajar dicho concepto para convertirlo en el elemento central de la dialéctica y así probar a la vez su propia plasticidad. La segunda nos muestra que el contenido central de la obra está en la manera en que se entretajan estos tres elementos a lo largo de los momentos fundamentales del desarrollo del espíritu. La plasticidad transforma al movimiento dialéctico mismo, y a la vez duplica la comprensión que se tiene de la temporalidad, transfigurando la idea de futuro que han presentado otras lecturas de la misma cuestión en la filosofía de Hegel. Malabou (2005) nos dice lo siguiente sobre la plasticidad: “Transformar la plasticidad en un concepto

---

<sup>18</sup> La traducción de los pasajes citados de Radnik (2017) es de mi autoría.



tiene que ver con que la plasticidad aprehende (*prend*) la filosofía de Hegel y le permite al lector comprenderla, apareciendo de una misma forma como su *estructura* y su *condición de inteligibilidad*” (p.5). Así, la forma misma de la dialéctica es “plástica” y esto es lo que permite una cierta comprensión de esta, comprensión que tiene que ver con el porvenir. Malabou nos dice que la plasticidad rige la manera en que se desenvuelve la temporalidad, por ende, el porvenir depende enteramente de esta. La plasticidad de la dialéctica se da a partir de una relación entre la fluidez y la rigidez en la cual no se le da primacía a ninguna de las dos. La autora hace énfasis en la importancia de este doble movimiento: la rigidez es formada, pero también deformada, pues la palabra plasticidad también tiene una connotación explosiva. El hecho de que la palabra tenga esas dos acepciones es lo que la hace apropiada para convertirse en el concepto central de la dialéctica.

Para entender la manera en que la plasticidad transforma la temporalidad y a la vez define a la dialéctica, es necesario comprender su operación principal. Malabou (2005) hace una exposición de los diferentes sentidos en los que aparece este concepto en Hegel, mostrando cómo de alguna forma convergen en el siguiente punto: “la plasticidad aparece como un proceso en el que lo universal y lo particular se (in)forman mutuamente, y el resultado conjunto es aquella particularidad llamada ‘individualidad ejemplar’” (p. 11). La plasticidad implica entonces la encarnación individual de lo universal en una relación en la que se da un doble movimiento de dar y recibir forma, movimiento que define la relación plástica entre la universalidad y la particularidad.<sup>19</sup> Ahora bien, es fundamental entender que para Malabou la plasticidad también se refiere a los aspectos formales del movimiento dialéctico, especialmente al lenguaje especulativo que suprime al lenguaje predicativo y que implica un movimiento especial en el que el contenido se manifiesta de una manera determinada. La exposición del proceso formativo en el que se forman mutuamente lo universal y lo particular requiere

---

<sup>19</sup> Para Radnik (2017), “el saber absoluto no es el saber de un objeto, sino un tipo de saber que sabe que el único tipo de saber absoluto (esto es, ilimitado) y universal es el relativismo de todas las formas de conocimiento. Lo que afirma el saber absoluto es que toda forma de conocimiento es relativa. Es un universal concreto porque su reclamación de universalidad incluye dentro de sí sus particularidades”. (p. 365). Esto implica, para este autor, que el saber absoluto da forma a sus momentos, pero a la vez la recibe de estos; produce la forma de lo particular, pero a la vez va adquiriendo forma a partir de este.

de un lenguaje plástico que pueda dar cuenta de dicho movimiento. La filosofía, que trabaja a partir de este lenguaje, expone de manera plástica el proceso mismo de la plasticidad. Para Malabou (2005):

Elevada a su verdad especulativa, la relación entre el sujeto y los predicados se caracteriza por la plasticidad. Dentro del proceso de autodeterminación, lo universal (la substancia) y lo particular (los accidentes como algo independiente) se dan forma los unos a los otros a través de una dinámica como la de las ‘individualidades plásticas’. El proceso de autodeterminación es el desenvolvimiento de la *substancia-sujeto* (p. 11).

El lenguaje especulativo supera al lenguaje predicativo en la medida en que este último mantiene la separación entre el sujeto y el predicado. Por el contrario, el lenguaje especulativo implica una relación dialéctica en la que ambos se dan forma y se presuponen el uno al otro. Tanto en la forma, como en el contenido, la plasticidad no expresa otra cosa que el devenir sujeto de la substancia. Para Malabou, este devenir es la autoformación del sujeto a partir de la substancia que da forma y a la vez la recibe, proceso en el cual es necesario que esta se enajene de sí misma, pues solamente mediante ello puede entrar en una relación dialéctica con sus accidentes y devenir sujeto. Ahora bien, este proceso de autodeterminación tiene una característica especial que Malabou (2005) expone de la siguiente manera: “La autodeterminación es así una relación de la substancia con aquello que sucede, siguiendo esta línea de pensamiento entendemos el ‘porvenir’ en la filosofía de Hegel como la relación que mantiene la subjetividad con lo accidental” (p. 12). Aquí aparece uno de los elementos centrales de la noción de plasticidad; el acontecimiento. Si la substancia da forma y a la vez la recibe, esto significa que se abre el espacio para la alteridad que viene a formarla, una alteridad accidental; algo que acontece. Esto nos lleva a una de las ideas fundamentales del texto definida por Malabou (2005) como la “estructura anticipatoria” de la subjetividad (p. 13). Esta consiste en el acto de “ver venir lo que viene (*le ‘voir venir’*)” (p. 13), en anticiparse a lo que viene en un doble sentido; como expectativa frente a algo que adviene y a la vez como la posibilidad de sorprenderse frente a lo que acontece. Malabou (2005) resume así su estrategia:

El *voir venir* es la operación de la temporalización sintética del pensamiento de Hegel, lo que significa que es la estructura de anticipación a través de la cual la subjetividad se proyecta a sí misma adelantándose a sí misma, y de esta forma participa en el proceso de su propia determinación. La plasticidad, por su parte, garantiza la energía diferencial que atraviesa el corazón del movimiento inherente al ‘ver venir lo que viene’, apareciendo como la condición de posibilidad de esta proyección (p. 18).

El sujeto está involucrado en un proceso de autodeterminación en el que se ve a sí mismo venir, se anticipa a sí mismo, pero dicho proceso no es el encuentro consigo mismo en el sentido de un regreso a la substancia original, pues esta relación se da en medio de la contingencia del acontecimiento. Esto permite que en el momento de clausura siga dándose cierta tensión dialéctica, ya que este se configura a partir de esa estructura anticipatoria —atravesada por la necesidad y la contingencia— en la que el sujeto se ve venir a sí mismo.

A la vez, la plasticidad también implica una transformación en la concepción del tiempo. Malabou nos dice que para Hegel, si lo leemos en clave “plástica”, el tiempo se divide a sí mismo y deja de ser una secuencia de momentos presentes. Esta diferenciación, nos dice Malabou, es dialéctica por el hecho de que, al igual que la substancia, el tiempo también se distingue de sí mismo. La autora llama a esta distinción “temporalización”, y de hecho está ligada a la estructura anticipatoria, pues lo que hace la substancia al anticipar lo que viene es “temporalizarse”. Para Malabou hay una relación necesaria entre dialéctica y temporalidad en la filosofía de Hegel. En la *Fenomenología*, este aspecto no solamente aparece en el momento del saber absoluto, sino que está presente desde el comienzo del libro en la descripción de la *certeza sensible*. Con esta, Hegel se refiere a la pura inmediatez de la relación entre el yo y el ser, que, en su propia exposición, termina superando esa inmediatez y dándole paso a la *percepción*. En esta sección del libro aparece el famoso juego del aquí/ahora, en el cual se pasa de un *ahora* particular, a su negación, y a la aparición de su verdad como universalidad. En este juego se define la *Aufhebung* dialéctica como el acto de superar-suprimir que de alguna manera conserva el elemento que suprime. Hegel (2009) define el proceso dialéctico así:

1) Yo muestro el ahora, el ahora queda afirmado como lo verdadero; pero lo muestro como sido, o como algo suprimido y superado, suprimo y supero la primera verdad; 2) Y ahora afirmo como segunda verdad que el ahora es *sido*; y 3) Pero lo sido no es; suprimo, por lo tanto, el ser sido o el ser suprimido y superado, es decir, la segunda verdad, y niego, por tanto, la negación del ahora, y retorno así a la primera afirmación (p. 205).

En la negación de la negación se regresa al punto de inicio, pero en ese retorno, este se muestra como algo distinto de lo que era; el ahora particular inmediato aparece en su verdad como el ahora universal y mediado. Este ahora universal es para Hegel una unidad simple que contiene una multiplicidad de ahora. Este proceso devela lo que Hamacher (1998) comprende como la “universalización del Ahora en el Ahora del tiempo en general” (p. 209). Pero a su vez, en este proceso se mantiene una linealidad en la cual la temporalidad se muestra como una sucesión de momentos, dándose así una división entre esta secuencialidad y el ahora universal. Por otro lado, esta aparición de la temporalidad implica también la separación del sujeto y el objeto, pues introduce la mediación en la relación inmediata entre yo y ser que aparecía en la certeza sensible. Es por eso que Malabou encuentra que en Hegel hay una relación entre la representación, que expresa esta separación, y la temporalidad.

Ahora bien, este movimiento que está a la base del devenir del sujeto implica una diferencia cronológica y otra lógica. En su diferenciación lógica, la autora propone que hay en juego una temporalidad aristotélica y una kantiana. Para ella, la definición que da Hegel del tiempo como intuición del concepto es una noción kantiana sintética, por eso no puede reducirse a diferentes momentos que pasan, sino que de alguna forma implica una unidad que va más allá de ellos. Al mismo tiempo, Hegel toma la noción de tiempo aristotélica (la de la yuxtaposición de momentos) y le añade un componente sintético en el que el tiempo también puede ser entendido como un instante que reúne a todos los instantes. La diferenciación lógica tiene en cuenta la comprensión del tiempo como sucesión de momentos, y la unidad en la cual estos se mantienen de manera simultánea.

Pero además de esta diferenciación, para Malabou también hay, en la noción hegeliana del tiempo, una diferenciación cronológica en la que se distinguen lo antiguo

y lo moderno. Malabou nos dice que la estructura anticipatoria del sujeto depende de si se está hablando de la Antigüedad o de la Modernidad. Para la autora esto quiere decir que el porvenir es distinto dependiendo del momento histórico. La filosofía hegeliana representaría la síntesis de ambos momentos, sobre eso dice Malabou (2005):

en el núcleo de su filosofía, Hegel arma una relación especulativa entre la circularidad teleológica y la linealidad representacional, devolviendo la representación a su pasado griego y anunciándole *a posteriori* a la filosofía griega su futuro representacional. A cambio, el pensamiento griego parece ser el futuro de la representación tanto como la representación parece ser el futuro del pensamiento griego (p.17).

Para Malabou, la unidad de ambos es lo que posibilita el acontecer de una temporalidad distinta. Esta diferenciación cronológica, junto con la diferenciación lógica, componen la estructura anticipatoria del sujeto. El juego de las distintas temporalidades que atraviesan esta estructura, permite la formación del porvenir, al romper con una dialéctica teleológica que culmina en una forma de estancamiento y que implica una concepción del tiempo que necesariamente llega a su fin.

Para Malabou, el resultado de este proceso es que el porvenir, en primer lugar, no sea un momento en el tiempo, y en segundo, que este sea permitido por la plasticidad que reformula la dialéctica y la convierte en la operación mediante la cual se le da forma a lo que vendrá.

En un resumen de sus apuestas teórica que realiza en otro texto, Malabou (2010) dice lo siguiente: “La plasticidad designa entonces el movimiento de constitución de una salida ahí mismo donde ninguna salida es posible. Para decirlo de otro modo: la plasticidad hace posible la aparición o la formación de la alteridad ahí donde el otro falta absolutamente” (p. 8). Hay en este análisis dos elementos centrales que hemos descrito ya sobre la concepción de la plasticidad. En primer lugar, Malabou nos recuerda que su proyecto es formativo, que la plasticidad es la construcción de una posibilidad en una estructura rígida, por eso habla de la *metamorfosis* del tiempo en vez de su *stasis*. Por otro lado, en el pasaje citado les responde directamente a las críticas de las nociones del tiempo en Hegel en las que se le atribuye una preferencia por el pasado, lectura basada en la identidad absoluta del sujeto. La plasticidad entonces

es la formación de la alteridad, esto es lo que describe el acontecimiento, y como tal, es la formación de algo que está por venir.

El tiempo entendido de manera plástica es un tiempo que se divide a sí mismo, por eso esta propuesta va más allá de las nociones comunes de la temporalidad. Malabou (2005) nos habla de un “exceso del tiempo sobre el tiempo”, y esto es lo que ha intentado concebir con la noción de plasticidad y con la estructura anticipatoria del sujeto. Su propuesta se dirige a mostrar la manera en que la temporalidad entendida como la sucesión de momentos es excedida, exceso necesario para llegar a una concepción del porvenir en la que este es formado.

## **2.2. Dios como substancia y como sujeto**

En la *Fenomenología del Espíritu* el penúltimo capítulo lleva por título “La Religión”; en él, Hegel expone el desarrollo del contenido del saber absoluto. Lo que hace en el último capítulo es dar el paso especulativo en el que este contenido es llevado a su concepto. El momento del saber absoluto presenta una reconciliación entre contenido y forma, entre el espíritu en sí y el espíritu para sí, siendo lo primero el devenir que se muestra en la religión, y lo segundo, el devenir de la conciencia misma. Esta reconciliación, nos dice Hegel (2009), “pone el cierre a esta serie de configuraciones del espíritu; pues en esa unión el espíritu llega a saberse a sí mismo no solo como el *en sí* o conforme a su *contenido* absoluto, y tampoco solo como el *para sí* conforme a su forma abstrayendo del contenido, sino que en esa unión el espíritu llega a saberse tal como el espíritu es *en y para sí*” (p. 896). La lectura de la dialéctica como plasticidad intenta mostrar la manera en que esta reconciliación no significa necesariamente ese “cierre de las configuraciones del espíritu” del que habla Hegel. Para ello Malabou empieza por mostrar que la estructura que se presenta en el contenido del espíritu, es decir, en la religión, es una estructura plástica. La autora expone la manera en que el movimiento mediante el cual Dios se enajena a sí mismo es un movimiento plástico caracterizado por la estructura anticipatoria del *voir venir* que define a la subjetividad. Más aún, en su análisis muestra también la manera en que dicho movimiento implica

de por sí el paso de la religión a la filosofía, al configurar la transformación del lenguaje representativo en lenguaje especulativo. Por eso, para Malabou, la plasticidad de Dios es un paso necesario para comprender la plasticidad del filósofo, y de la misma forma, contribuye a una apreciación del saber absoluto que transforma radicalmente la comprensión que se tiene de este como el momento final del movimiento de la conciencia y como el fin del tiempo.

La plasticidad de Dios está relacionada con su propio devenir; el paso de la substancia al sujeto permitido por el acontecer del cristianismo. Por medio de este, la substancia divina se enajena de (a) sí y deviene sujeto en la conciencia humana. Esto es precisamente lo que para Hegel (2009) define al cristianismo: “que la esencia divina cobre esencial e inmediatamente la forma de la autoconciencia, es el contenido simple o el simple contenido de la religión absoluta” (p. 856). La trinidad cristiana implica este momento de enajenación y reconciliación de Dios consigo mismo. Es precisamente en este movimiento en el que Malabou encuentra la aparición de la subjetividad moderna, demostrando una relación entre religión y filosofía. La enajenación de Dios tiene como resultado el acontecer del sujeto filosófico, el Yo cartesiano que deviene el sujeto trascendental kantiano como principio de autonomía y libertad, mostrando así la manera en que la verdad del movimiento de Dios es la aparición del concepto. Este proceso es concebido por Malabou como la temporalización de Dios, es decir, el darse su propia forma a través de la separación y la reapropiación de sí mismo. Ahora bien, lo que hace que este devenir sea un proceso plástico es que se da de manera pasiva y a la vez activa; Dios da forma y a la vez recibe su propia forma. En esta medida, su porvenir depende de la aparición del sujeto como el resultado de su propia plasticidad. Malabou responde de este modo a ciertas críticas a la comprensión hegeliana de Dios por el hecho de encontrarse en ella el paso de la substancia al sujeto que tiene como resultado una identidad que excluye a la alteridad trascendente. Esta comprensión implica, además, una concepción pasiva de la divinidad en la que su poder es reducido mediante la violencia del concepto. Dicha concepción expresa, por un lado, una deficiencia y una falta que lo atraviesa, quitándole su carácter omnipotente, pero además, en el hecho de estar dirigiéndose hacia el

concepto, termina convirtiéndolo en el epítome de la pura presencia metafísica. Estos elementos exponen la ausencia de toda posibilidad futura de Dios. Frente a ello, Malabou (2005) afirma que dicha pasividad se da a la par con cierta actividad, al ser Dios “la fuente viviente de un proceso de temporalización” (p. 84). Es de esta manera que Malabou concibe la plasticidad de Dios como el devenir que trae consigo el acontecer del porvenir.

Malabou toma los tres silogismos de la religión revelada como punto de partida para analizar plasticidad de Dios a partir de su propia enajenación, su *kenosis*. Esto último es para Hegel un proceso necesario, nos dice la autora, ya que el punto central de la revelación es que Dios se conoce a sí mismo a través de la conciencia humana, y para ello debe sacrificarse. Los tres silogismos que expone Malabou (2005) son la manera de llevar al concepto el proceso de temporalización de Dios, o la “autodeterminación de Dios, que presupone el despliegue lógico del concepto de Dios como substancia-sujeto” (p.87). Estos conceptualizan el proceso de la trinidad, que no es otra cosa que un proceso en el que el sujeto se “ve venir” a sí mismo. Ahora bien, para la autora, el sacrificio de Dios, su *kenosis*, es tomada por Hegel de la misma forma en que lo hace Lutero, comprensión contraria a la de la Iglesia Católica. La diferencia entre ambas concepciones radica en la noción de una substancia preexistente al sacrificio. En la versión católica, Dios como substancia envía a su hijo a la tierra, de tal manera que Cristo presupone una existencia divina anterior a su existencia terrenal. Por el contrario, el luteranismo parece tener una concepción dialéctica de la relación entre el Padre y el Hijo; no se entienden como figuras abstractas sino relativas, se presuponen mutuamente. Malabou propone que en esto radican las críticas que se le hacen a Hegel desde la teología, pues el sacrificio de Dios implicaría una negatividad en la que este no puede existir solamente en sí como pura substancia. Lo que critican los teólogos de esta concepción es que Dios de alguna forma es presentado de manera filosófica. Así, la substancia divina pasa a la autoconciencia, lo cual implicaría el fin del punto de vista puramente religioso y se daría paso a una lectura racional. Malabou (2005) dice lo siguiente:



Si la teología trinitaria de Hegel se separa de la doctrina escolástica de la procesión del Espíritu *ab utroque tamquam ab uno*, también rechaza el punto de vista griego que afirma que el Padre es el primer origen tanto del Hijo como del Espíritu Santo [...] En el pensamiento hegeliano, aparentemente, no hay lugar para la doctrina en la que se predica que el Espíritu procede únicamente del Padre (p.96).

En la lectura de esta autora, Hegel sobrepasa la teología y propone una concepción de la divinidad que supera la pura substancia, es decir, concibe a Dios como la expresión del movimiento del concepto en cuanto paso de la substancia al sujeto.

El movimiento de la *kenosis* expresa el paso de la representación al concepto, y sus momentos no son abstractos, sino que están en una relación dialéctica como momentos del concepto mismo.

Esta figura del sacrificio implica entonces el primer silogismo que es el del traspaso del Padre al Hijo desde su Encarnación hasta su Resurrección. El segundo silogismo es el de la apropiación subjetiva de la Encarnación, lo cual quiere decir que el individuo se identifica con la universalidad, se apropia de esta saliendo de su individualidad. El tercer silogismo es el de la comunidad de creyentes en la que Dios aparece como autoconciencia. Ahora bien, el movimiento de los silogismos existe porque Dios se manifiesta a sí mismo, al enajenarse, bajo la forma de la representación. Malabou (2005) lo pone en los siguientes términos:

Así, la representación aparece primero como un proceso que temporaliza el contenido conceptual. Los momentos lógicos del concepto aparecen como momentos cronológicos. Esta temporalización lineal encuentra su eco en el movimiento de espacialización. De hecho, la representación separa (*trennt*) los momentos especulativos al yuxtaponerlos el uno al otro, solidificando los elementos que forman el todo viviente del concepto donándoles una existencia autónoma (p. 86).

La representación es la forma en la que la subjetividad aparece en la religión. Esta implica la separación de Dios en distintos momentos que se solidifican. Solamente en cuanto representación aparece la división trinitaria en momentos abstractos, pero para Malabou, este proceso no es más que la división del concepto, división en la que no es posible separar a un Dios substancial del acto de darse forma como subjetividad. La plasticidad de Dios tiene que ver con la superación de esa separación de la representación en el concepto, haciendo inteligible lo divino. Ahora bien, la crítica a esta interpretación hegeliana tiene que ver con que, al llevar a Dios al concepto, el

sujeto se apropia de la alteridad, y sin esta, como ya hemos visto, no puede pensarse un futuro. Malabou nos muestra la manera en que se da este reproche a la interpretación hegeliana por parte de los teólogos que quieren defender una noción de trascendencia frente a la transformación inmanente de lo divino. A este reproche contraponen la idea de que dicho movimiento, entendido a partir de su plasticidad, implica, tanto la permanencia de una cierta alteridad no-trascendental, como la transformación de la noción del tiempo como tal.

Como ya hemos dicho, el devenir sujeto de la substancia divina desde la concepción luterana de la *kenosis* se presenta como una relación dialéctica en la que los momentos abstractos, como el del Padre o el Hijo, abandonan su unilateralidad y se presuponen mutuamente. Esto es precisamente lo que está en discusión en el desarrollo que hace Malabou (2005) de la muerte de Dios y el acontecer de la subjetividad en Hegel. La autora propone que “el sufrimiento de Dios y el sufrimiento de la subjetividad humana privada de Dios deben ser analizados como el derecho y el revés del mismo acontecimiento” (p. 103). En primer lugar, esto tiene que ver con el hecho de que el devenir del sujeto acontece en la modernidad, es decir, que la comprensión hegeliana del dios cristiano hace parte del momento moderno y no del antiguo. En segundo lugar, dicha comprensión reconoce la *kenosis* en términos de la muerte de Dios en la cruz como un momento de su propio devenir<sup>20</sup>. En tercer lugar, Malabou afirma que para Hegel dicha muerte es ya un momento del concepto mismo, no solo del devenir de Dios, lo cual implica una comprensión filosófica y no solamente teológica del sacrificio divino. En su análisis, Malabou argumenta que esta cuestión está relacionada con la lucha entre fe y razón propia de la Ilustración que Hegel expone en la *Fenomenología*. Esta batalla es de donde surge la subjetividad trascendental kantiana a partir de la victoria de la razón. Dicho triunfo no significa el fin de la fe, sino que en él se realiza una especie de síntesis en la que la fe es puesta dentro de la razón misma. Por eso, como nos recuerda Malabou (2005), tras esta victoria, toda crítica de la razón

---

<sup>20</sup>Malabou (2005) reconoce que hay dos versiones de la comprensión de la muerte de Dios que tiene Hegel. En la primera, la muerte de Cristo no es necesariamente la muerte del Padre, sin embargo, en textos posteriores, Hegel termina afirmando que la muerte es el momento más importante de la *kenosis* en la medida en que es el propio Dios el que muere (p. 105).

a la fe resulta en una crítica de la razón a sí misma: “¿Pues qué más puede significar para la filosofía esta aceptación de su propia nada, excepto que la razón misma no es solamente la crítica de la religión, sino la crítica de sí misma? La filosofía crítica kantiana —como la filosofía de Fichte y de Jacobi que Hegel considera su continuación— ordena la razón como un tribunal que se dicta a sí misma el lugar donde se deben trazar sus límites” (p. 109). Para Malabou esto significa que la filosofía misma, basada en el principio moderno de la subjetividad, conlleva un cierto vacío dentro de ella que de alguna forma es correlativo con el sacrificio de Dios; la filosofía está alienada de sí, de la misma forma en que Dios lo está. Malabou afirma que la causa de esta alienación filosófica es la representación. El sujeto trascendental en la filosofía crítica no se ha desarrollado aun hasta llegar a su concepto, sino que está todavía implicado en una relación con un objeto externo a él. La autora nos dice que este hecho es lo que tanto Dios como la subjetividad humana comparten; una alienación constitutiva de su ser que se manifiesta en la división de la representación. Malabou (2005) lo pone en los siguientes términos: “lo que aparece en este pasaje es que la conciencia solamente representa a Dios porque Dios se re-presenta a sí mismo; la conciencia solamente está distanciada de Dios porque Dios se distancia a sí mismo de sí mismo” (p.112). Dios se enajena en el ser humano y en este proceso muere. Este procedimiento es propio del devenir de Dios, está inscrito en él y se manifiesta como la representación. Así mismo, dicha muerte implica para la conciencia humana el dolor y la agonía, tanto así que, como conciencia filosófica, no puede deshacerse del elemento trascendental. Hegel (2009) describe esta forma de alienación que atraviesa tanto a la sustancia, como al sujeto, en los siguientes términos: “el primer lado es que la *sustancia* se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia, y, al revés, el otro lado es que la autoconciencia se enajena de sí misma y se convierte en coseidad” (p. 852). Dios se sacrifica a sí mismo por medio de la temporalización, para ponerlo en términos de Malabou, y en este proceso deviene sujeto. Pero así mismo, el sujeto está enajenado de sí; la conciencia humana siente la muerte de Dios como un vacío dentro de sí misma, y es en esta medida en que de alguna forma se relaciona con la divinidad. Para Malabou, en la lectura hegeliana la conciencia representa a Dios como objeto

trascendente porque este es trascendente con respecto de sí mismo. Es por eso que el convertirse en sujeto de la substancia divina es al mismo tiempo el paso de la representación al concepto, teniendo claro que este último presupone esa enajenación como momento suyo.

Para Malabou, la plasticidad de este movimiento tiene que ver con que la doble *kenosis*, religiosa y filosófica, no parte de una falta en Dios sino de un proceso de temporalización. Este se relaciona con una noción del tiempo que parte de la representación y que por lo tanto difiere de la temporalidad circular de los griegos. Para Malabou (2005), esto implica comprender a Dios “como el que ‘se ve venir a sí mismo’” (p.114). Como vimos, la temporalización es la separación en momentos que está ligada a la estructura anticipatoria del sujeto. Dios se ve involucrado en esta estructura al estar separado de sí. Para la autora, el hecho de que los teólogos no comprendan este proceso temporal es lo que los lleva a afirmar que en su forma de llevar a Dios al concepto, Hegel lo despoja del futuro, eliminando la trascendencia y convirtiéndolo en una entidad pasiva. Lo que no parecen tener en cuenta es que el proceso plástico requiere de una doble formación de lo universal y lo particular en la que ambos se dan forma mutuamente, no es un proceso unilateral. El resultado de dicho proceso, es el “individuo plástico” o el individuo excepcional del mundo griego. Sin embargo, aunque este mismo proceso se da en el mundo cristiano, el resultado en el que Cristo aparece como dicho individuo es distinto al de los griegos. Malabou (2005) lo ponen en los siguientes términos:

El concepto griego de ‘creación de forma’ (*Formtätigkeit*) asume que la autodeterminación debe ser pensada en términos del devenir esencial de lo accidental que encuentra su representación sensible en el ‘individuo ejemplar’. Por otro lado, el concepto moderno de plasticidad parece estar atado a un concepto de la autodeterminación concebida como el devenir accidental de la esencia, el desarrollo en el que se expresa el propio fundamento de la encarnación. *Kenosis* es el movimiento a través del cual Dios, al ponerse a Sí mismo en la exterioridad y deviniendo extraño para Sí, logra el cumplimiento de Su ser y deviene al mismo tiempo predicado y accidente (p. 119).

En el proceso plástico, Dios se termina identificando con su accidente y solamente de esta forma llega a ser lo que es. Recordemos que el proceso plástico tiene que ver con la contingencia y el acontecer, es decir, con lo accidental. Es en estos

términos en los que Dios se ve venir a sí mismo, pues en su movimiento anticipatorio no se espera como substancia, sino que se convierte y termina identificándose con su accidente.

Ahora bien, para Malabou, a partir de este movimiento, en la religión cristiana se da la inauguración de una temporalidad distinta a la de los griegos que surge con el aparecer de Dios en el tiempo. Esta es caracterizada por Malabou (2005) como una “temporalidad *puesta* por el sujeto como un *adelante de sí mismo* (vor-stellt)<sup>21</sup>” (p. 120). Es de esta forma que el sujeto se ve venir a sí mismo en una operación plástica que implica la identidad especulativa de la substancia y su accidente, y es en este procedimiento que Malabou encuentra que puede haber un porvenir en la noción hegeliana de Dios. Esto quiere decir que en última instancia, la estructura anticipatoria del sujeto de la modernidad inaugurada por el cristianismo implica una relación necesaria con la alteridad. El Dios que se ve venir a sí mismo expresa dicha relación en la figura de la representación. Esta estructura se mantiene abierta hacia el futuro, sin embargo, es necesario confrontar las críticas de los teólogos con el momento de la unidad especulativa, de la pura autoconciencia que aparece en el saber absoluto, pues allí de hecho parece no haber un porvenir. Es por eso que Malabou le dedica el último capítulo de su libro a la filosofía, buscando en ella la operación plástica por excelencia.

### **2.3. La plasticidad por excelencia; el saber absoluto**

En la sección dedicada a la plasticidad de Dios, Malabou argumenta que el futuro de este depende de su propio sacrificio como momento necesario de su devenir, concepción que introduce la temporalidad en Dios. Es mediante esta separación de sí mismo en distintos momentos que a la divinidad se le abre una posibilidad futura. Como vimos, en este proceso también está en juego la filosofía, pues esta separación de Dios de sí mismo también implicaba la separación de la conciencia humana con

---

<sup>21</sup>Malabou explota los usos del verbo alemán *vorstellen*. La palabra es traducida generalmente como representar, sin embargo, contiene dentro de sí el acto de poner (*stellen*) delante de sí (*vor*) un objeto. El tiempo de la representación sería un tiempo en el que el sujeto se pone delante de sí mismo.

respecto de Dios. Estas dos separaciones se presuponen la una a la otra y ambas estructuran ese juego del verse venir a sí mismo de la subjetividad. Es esta la razón por la cual, en última instancia, la religión le da paso a la filosofía, pues el momento del sacrificio de Dios es asumido por el sujeto como principio filosófico. Ahora bien, la mayoría de las críticas al porvenir en(de) Hegel están referidas a este paso que presenta la interiorización de todo el movimiento del convertirse la substancia en sujeto en la figura del saber absoluto. En esta se supone que ya Dios habría llegado al conocimiento de sí mismo en la autoconciencia, dándole fin a su proceso sacrificial. Frente a estas condiciones, defender el futuro de Dios es mucho más complejo, pues este momento del saber absoluto es a la vez el final de todo el movimiento temporal.

A partir de la representación, entendida como proceso plástico, es posible defender el porvenir en Hegel. Pero el saber absoluto acaba con la separación de la representación, lo que nos lleva a comprender este momento como el final de todo el proceso. Sin embargo, Malabou afirma que este final en realidad no es un cierre, sino que por el contrario, es el momento culmen de la plasticidad que ha estado operando en todo el devenir del espíritu. Como lo afirma Malabou (2005), enfrentándose a la posición heideggeriana en la que se argumenta que la superación dialéctica del tiempo implica la pura presencia eterna del espíritu, “al examinar el concepto moderno de la subjetividad podemos argumentar que la *Aufhebung* no es aplicada al tiempo en general sino únicamente a cierta temporalidad: el tiempo que hemos caracterizado como el ‘tiempo que yace adelante’” (p. 128). Unas líneas más abajo nos dice lo siguiente: “Claramente, en el capítulo del ‘Saber Absoluto’, el tiempo del que está hablando Hegel es el tiempo de la alienación: más precisamente, este tiempo es la *Entäußerung* misma” (p.128). El fin del tiempo que acontece en el saber absoluto es el de la temporalidad lineal del cristianismo, la cual también es concebida por Malabou como la temporalidad propia de la representación. Para esta autora, sin embargo, el saber absoluto no solamente trae consigo el fin del tiempo lineal, sino que también presenta un movimiento circular, al interiorizar la temporalidad griega que se mueve de manera teleológica buscando alcanzar un fin. Esto significa que en el momento del saber

absoluto las dos temporalidades se unen, y con ello, el fin del tiempo es a la vez el acontecer de una nueva manera de concebirlo en la que se hace posible el porvenir.

Malabaou hace énfasis en que la filosofía, la aparición del concepto en el saber absoluto, implica también una nueva forma de plasticidad; la “forma absoluta” que aparece en el cierre del sistema. Esto quiere decir que, de todos los momentos caracterizados por la plasticidad entendida como formación, el momento último del saber absoluto sería el culmen de la plasticidad misma, o como lo pone Malabou (2005), el saber absoluto es “la operación plástica *par excellence*” (p. 134), que se da forma a sí misma y de paso moldea los momentos que se recogen en ella.

Dejando de lado por el momento el aspecto religioso del devenir del espíritu, Malabou se concentra en la filosofía entendida como el punto en el que la subjetividad aprehende conceptualmente su propio desarrollo. En esta figura del concepto se dan también una separación y un movimiento propios. Malabou utiliza la subdivisión de la filosofía que aparece en la *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas* para mostrar que el concepto es una totalidad en la que se recoge el devenir del espíritu como proceso plástico de formación. Sobre eso Malabou (2005) afirma que, “en cuanto a que es la reconciliación dialéctica de forma y contenido, la filosofía se mantiene como la actividad de ‘donar-forma’: es, además el ‘Dasein adecuado’ al espíritu. Decir eso es decir que la filosofía es una *forma* que, a pesar de no ser ni intuible ni representable, mantiene de todas formas algo que aparece a los sentidos” (p. 138). Para Malabou, la filosofía es formadora, pero a la vez tiene una formación a partir de la separación de sí misma en los silogismos, lo cual quiere decir que hay en ella una temporalización propia. Además, su poder transformador también viene del hecho de poseer cierta relación con lo sensible en la que el concepto no es solo una abstracción lógica, sino que tiene una realidad. El concepto le da forma a esa realidad y a la vez recibe su forma de ella. La sensibilidad del concepto aparece a partir del movimiento expresado en los siguientes silogismos: a) Lógica-Naturaleza- Espíritu, b) Naturaleza-Espíritu-Lógica, c) Espíritu-Lógica-Naturaleza. Mediante el movimiento que se da en ellos, la Lógica pasa de ser un elemento abstracto a reconciliarse con la Naturaleza. En este punto se llega a la conclusión de que en la filosofía se reconcilian forma y contenido, y se

superan, además, todas las particularidades. Este devenir del concepto es el que de alguna manera le permite tener la capacidad de darle forma a sus distintos momentos y de transformarlos, capacidad en la que radica el poder plástico de la filosofía.

Ahora bien, la dialéctica hegeliana funciona a través de la superación o *Aufhebung*, y el saber absoluto aparece en ciertas lecturas como la última superación en la cual se detiene el movimiento. Malabou intenta rescatar este momento, revisando el significado del movimiento de *Aufhebung* para llegar a comprender hasta qué punto la filosofía implica un detenimiento y una contemplación pasiva de su devenir, y hasta qué punto es una actividad formativa. La autora empieza por afirmar que la *Aufhebung* es la síntesis de un doble movimiento de superación y preservación, algo que ya habíamos mencionado al hacer referencia a la negación de la negación que aparece al principio de la *Fenomenología del Espíritu*. La superación y la preservación actúan sobre los distintos momentos del proceso, en un movimiento de interiorización que culmina en el saber absoluto que los asume como propios. Dicho movimiento, nos dice Malabou (2005) “*contrae y aliena el material sobre el cual actúa*” (p. 146), ordenando la figura que subsume en una totalidad y dándole a la vez una existencia separada, llevándola a su esencia particular y al mismo tiempo poniéndola como momento de una totalidad. Mediante este proceso de simplificación, una realidad es llevada a su “determinación abstracta” (p. 147) en la que desaparece toda su riqueza. Esto es lo que sucede en cada momento determinado del devenir espiritual; cada uno de ellos es atravesado por esta contracción y esta alienación, por esta simplificación en la que desaparecen la riqueza y la multiplicidad de su movimiento y queda únicamente la pura forma determinada. El concepto aparece cuando el movimiento de cada figura ha culminado y su devenir es superado e incluido en una totalidad. Pero a su vez, en esta superación la figura es mantenida como momento aislado y dicha forma se manifiesta como la verdad de ella. Para Malabou (2005):

en un mismo movimiento, el concepto abstrae, colecciona, vincula, y unifica todas las formas animadas de ser de la esfera fenomenal. De parte del contenido especulativo, esto representa una reducción formadora, de hecho una *escritura lógica* o una inscripción, que paradójicamente le devuelve a la entidad que ha perdido sus características singulares una nueva forma de singularidad, una singularidad *par excellence*, la suya propia, exclusiva y ‘característica’ (*Eigentümlichkeit*). En el



desarrollo del espíritu cada etapa progresa hacia su forma reducida, su única, característica dominante, su epitomización y su *signo* lógico (p. 149).

Este proceso de abstracción y simplificación que realiza la negatividad implica entonces que toda una realidad en movimiento se reduzca a su característica particular definitiva. Lo importante para Malabou de este pasaje es que esta reducción no significa la muerte del movimiento o la desaparición de todos sus elementos, sino que en la conceptualización acontece su verdad, es decir, aparece lo más propio y característico de esa realidad, su verdadera determinación que la hace “visible” (Malabou, 2005, p. 152) en aquello que la hace singular. En última instancia, lo que el movimiento de la superación dialéctica hace es formar los momentos del espíritu como singularidades, como esencias individuales que en esta singularidad pertenecen a la totalidad del movimiento. Malabou (2005) habla de los dos aspectos que componen la dialéctica en los siguientes términos: “la supresión ocurre a través del hábito, con sus efectos de aplastamiento y embotamiento, y a través del sacrificio y la alienación. La preservación ha involucrado dos formas de permanencia: la virtualidad creada por medio de la reactualización, y la singularidad que, en su desaparición, se mantiene a sí misma como un rastro interiorizado” (p.153). La dialéctica suprime al sacrificar la individualidad de un momento. El espíritu se apropia de este y lo conserva al convertirlo en un momento suyo. Su singularidad se mantiene allí, e incluso lo hace de una forma más verdadera que en su existencia separada de la totalidad. Lo que hace el movimiento espiritual que culmina en el sistema es darle forma a sus momentos. Así, el saber absoluto no solamente contempla su pasado, sino que en su interiorización lo forma.

Malabou expone así la manera en que el momento final del proceso dialéctico interioriza sus momentos por medio del movimiento reductivo de la *Aufhebung*. Sin embargo, afirma que dicho momento, a pesar de representar una ruptura en la superación dialéctica, no significa su fin sino su transformación. El saber absoluto reconfigura la dialéctica al permitir que sus distintas esferas aparezcan bajo una nueva perspectiva en la que adquieren una forma que las libera y les abre el camino a nuevas posibilidades. Para Malabou, el saber absoluto interrumpe el proceso dialéctico más no lo detiene, lo que hace es transformarlo a partir de superar la forma misma de la superación

dialéctica. En este punto, la *Aufhebung* termina relacionada con la propia entrega del espíritu en un movimiento de “abrogación” mediante el cual este se entrega a sí mismo. Sobre esta transformación de la dialéctica que aparece en el saber absoluto Malabou (2005) afirma que:

La abrogación especulativa no es ajena al proceso de la *Aufhebung*, sino que de hecho es su cumplimiento. La abrogación es la superación de la superación (*relève de la relève*), el resultado del trabajo de la *Aufhebung* sobre sí misma, y como tal su transformación. El movimiento de superación y preservación produce su transformación en un cierto momento de la historia, el momento del saber absoluto. La abrogación especulativa es la superación absoluta, si por ‘absoluto’ entendemos un relevo o una superación (*relève*) que se libera de cierto tipo de atadura (p. 156).

La abrogación implica entonces que en un determinado momento el movimiento dialéctico renuncia a sí mismo al renunciar a seguir funcionando de la misma manera en la que lo ha hecho. Esa atadura a la que se refiere la autora es lo que caracteriza la dialéctica anterior al saber absoluto y no es otra cosa que el sujeto, entendido en términos de un yo que se enfrenta a un objeto ajeno a él. La rigidez y unilateralidad de este movimiento es lo que desaparece con el saber absoluto. La dialéctica interviene sobre sí misma y rompe con su forma característica basada en esta distinción, que por lo demás es la que determina la figura de la representación. Esta fluidez que acontece allí expresa la desaparición del sujeto mismo entendido como identidad del yo y como fundamento de la dialéctica. Malabou habla del paso del “yo” al sí-mismo (*Self*), como la aparición de una nueva forma de subjetividad. Ahora bien, la representación era un aspecto necesario del provenir, pues como vimos en la sección anterior, el sacrificio de Dios era un paso necesario para que pudiera verse venir a sí mismo. Sin embargo, para Malabou (2005), el fin de la brecha de la representación no es de ninguna forma el fin de la posibilidad del futuro pues,

al contrario: este fin revela, en el proceso de devenir-fluido, una forma más fundamental de darse (*structure de l’avenir plus originnaire*) que aquella forma rígida y fija en la que el sujeto se distancia a sí mismo de sus propias determinaciones, sus propios accidentes. El ‘Yo pienso’ —la pura certeza del sí mismo— es simplemente un momento que dura un tiempo determinado en el despliegue de la subjetividad misma (p. 157).

En el último momento del devenir sujeto de la substancia, el “yo”, el sujeto unilateral, desaparece y se transforma en el “sí-mismo” que no está enajenado de su

objeto. Como dice Malabou (2005), el sí-mismo “es el *Sistema* mismo, el Sistema en cuanto sí-mismo. El Sistema colecciona y está compuesto de todas las determinaciones o aspectos” (p. 158). La abrogación que se da en la superación dialéctica implica el sacrificio del Yo y su transformación en esa subjetividad que no es otra cosa que la totalidad del movimiento que interioriza todo lo que encuentra y lo convierte en momentos de sí mismo. Ahora bien, Malabou nos dice que esta forma de subjetividad es más fundamental y más originaria que el “yo”, mostrando que lo que acontece en el momento del saber absoluto es una transformación de la dialéctica y no su detenimiento. Sin embargo, esta originalidad del sí-mismo (*Self*) puede, en un primer momento, llegar a confundirnos y llevarnos a pensar que este es un punto de llegada teleológico que a la vez representa el retorno a una especie de substancia original. Por el contrario, Malabou intenta mostrar la forma en que esta subjetividad es algo completamente nuevo que se ha formado en el proceso dialéctico y que para llegar a ser lo que es, ha necesitado de la transformación de la dialéctica misma. Lo que nos dice Malabou es que esta forma de subjetividad trae consigo la ausencia de un autor en el sentido de un yo responsable por el movimiento. Este sí-mismo es el todo de un movimiento que en ningún momento presupone una subjetividad que lo origina o lo desencadena, no hay ningún “primer motor inmóvil” para hablar en términos aristotélicos, que de origen y sea condición de posibilidad del movimiento. De esto se trata el automatismo que, de acuerdo con Malabou (2005), rige la totalidad del movimiento dialéctico, razón por la cual afirma que “el Sistema no tiene un autor” (p. 160).

Ahora bien, para Malabou, este sí-mismo, como momento formado, trae consigo además la posibilidad del acontecimiento, pues en su propio fundamento está implicada una dialéctica de la necesidad y la contingencia que rige todo el devenir de la subjetividad. En este movimiento se relacionan la substancia y sus accidentes de una manera tal que existe una dependencia en la que ambos se presuponen y por lo tanto no se puede hablar ni de un origen substancial, ni tampoco de uno accidental. La cuestión del acontecimiento tiene que ver entonces con esta relación entre la necesidad y la contingencia en la que una no puede existir sin la otra. Sobre esta dialéctica,

Malabou (2005) dice lo siguiente: “Un punto de pura arbitrariedad habita dentro del ser esencial, dentro de la ‘substancia original’. Esta es la perspectiva que necesitamos para entender la afirmación que la esencia de la necesidad es la contingencia. El devenir accidental de la esencia original surge del proceso a través del cual la necesidad aparece como un acontecimiento” (p. 162). La autora habla en este punto de la auto-fundamentación del ser. Con ello se está refiriendo al ser necesario que en su propia fundamentación se encuentra con la relatividad de esta. De esta forma, lo que es necesario encuentra una cierta contingencia en su propia esencia que Malabou asocia con la pasividad. La substancia es atravesada por un momento de pasividad en el que se pierde su carácter activo, pasividad introducida por la contingencia y lo accidental en ella. Al mismo tiempo, este momento de pasividad es lo que define al acontecimiento, en la medida en que un acontecer no parece ser la obra de ningún autor, sino que es algo que sucede. El acontecimiento está relacionado con el hecho de que la substancia necesaria que debe darse su propio origen termina por ser el resultado de un acontecimiento en el que se presupone cierta pasividad. Esto configura el automatismo que caracteriza al sí-mismo, razón por la cual, Malabou (2005) afirma que el “*automatismo especulativo* es el principio de esta autorregulación de la contingencia y la necesidad. Como tal, parece ser un régimen particular de causalidad, de, por así decirlo, el procesamiento de un acontecimiento” (p. 161). El momento último de la dialéctica en el que se sacrifica la unilateralidad del “yo” y aparece el sí-mismo como un movimiento auto-producido, requiere de la articulación del acontecimiento como la ausencia de un punto originario, bien sea este necesario y substancial, o contingente y accidental. El acontecimiento contempla, más bien, la relación dialéctica de ambos momentos. Es por eso que Malabou (2005) afirma que, “esto es lo que el saber absoluto *sabe*. La filosofía hegeliana asume como un hecho absoluto la emergencia de lo aleatorio en el seno de la necesidad y el hecho de que lo fortuito, lo aleatorio, deviene necesario” (p. 163). El saber absoluto sería entonces un saber sobre la forma en que se da el devenir de la substancia en sujeto a partir de la dialéctica de la contingencia y la necesidad de la cual surge el acontecimiento. Para Radnik (2017), lo importante de la lectura de Malabou sobre el saber absoluto es que “la forma que este produce

necesariamente resultará relativa [...] saber absolutamente significa saber sin limitaciones. El único conocimiento que realmente no tiene condiciones ni límites, y es por ello un universal concreto, es la afirmación de que todas las afirmaciones sobre el conocimiento son relativas” (p. 366-67). El saber absoluto es un saber sobre la contingencia implícita en todo proceso formativo, un saber sobre la relatividad propia del proceso subjetivo, que es el proceso de verse venir a sí mismo.

Ahora bien, una consecuencia de esto es la explosividad que introduce la plasticidad del saber absoluto. Para Malabou, todo el esfuerzo por definir la dialéctica en términos de simplificación tiene que ver con que, en la interiorización de un momento en el devenir del espíritu, a este se le otorga una nueva forma de libertad. Sobre esto Malabou (2005) afirma lo siguiente:

para entender este punto crucial debemos regresar al movimiento dual de dejar-ir que tiene lugar cuando, en ambos lados, el ‘Yo pienso’ y la determinidad objetiva renuncian a la fijeza y a la independencia de sus posiciones. De esto pasan a un estado de fluidificación, y esta fluidificación debe ser reconocida como una liberación de energía. La fuerza, contenida previamente dentro de los límites estrictos impuestos por una perspectiva trascendental, mantenida por la brecha entre el sujeto y el objeto, se separa de estos vínculos y se libera para otras combinaciones y otras síntesis (p. 165).

Así, la fluidez que surge con el saber absoluto transforma los momentos del devenir espiritual en singularidades en las que desaparece la brecha entre estas y la totalidad, y esta transformación tiene una implicación explosiva al liberar a estos momentos a nuevas formas de relacionarse entre sí o incluso a nuevas posibilidades de darse en la realidad. Malabou (2005) afirma que “en la etapa del saber absoluto, el tiempo que es superado [...] nos deja tiempo para pensar aquello que pudo haber sido de otra manera. En este hecho, cree Hegel, se mantiene la posibilidad de la *alienación* que, en principio, depende de la sensación de una necesidad perdida” (p. 163). El saber absoluto permite cierta alienación, y al hacerlo, aprehende la importancia y el papel de la contingencia en el devenir. La liberación de las singularidades es entonces una consecuencia de esta interiorización que rompe con la unilateralidad de la *Aufhebung* y con su rigidez. Lo que hace de este proceso un proceso plástico es que esa liberación implica a su vez una cierta apertura hacia la alteridad. Malabou (2005) habla de una

“diferencia-dentro-de-la-continuidad” (p. 165) como una alienación inmanente en la que las singularidades se relacionan entre sí. Las consecuencias de esto son expuestas por la autora de la siguiente manera:

Como lo expone Hegel, la estructura teleológica termina por dar reverso a su curso en la medida en que las formas actualizadas descargan su energía potencial y consecuentemente liberan futuras posibilidades de actualización. Distribuidas de esta manera, las individualidades están listas para entrar nuevamente en nuevas construcciones, nuevas lecturas, nuevos pensamientos (p. 166).

La mayoría de las lecturas sobre el devenir del espíritu enfatizan en el hecho de que cada momento de este es una etapa necesaria que se mueve hacia un fin superior. Esa es la lectura teleológica a la que se refiere Malabou en el pasaje citado, y su punto es precisamente mostrar la manera en que dicho movimiento hacia una finalidad predeterminada desaparece con la plasticidad. Por medio de esta, las etapas son transformadas en momentos que pudieron ser de otra manera, transformación que implica la posibilidad de liberar esa energía que no se actualizó necesariamente, pero que puede llegar a hacerlo.

Con esto en mente es posible afirmar que la plasticidad del saber absoluto, y por lo tanto su apertura al porvenir, requiere que este sea entendido en términos de ese proceso auto-formativo que hemos descrito. En medio de su automatismo, el saber absoluto le da forma a sus momentos, pero estos a su vez permiten su formación, por eso hay una relación de codependencia entre la substancia necesaria y sus accidentes, relación que ha sido descrita por Malabou a partir de la noción del acontecimiento. La metamorfosis permitida por la superación del movimiento dialéctico que lleva a su fluidificación, formaliza cada momento del devenir, y al hacerlo, lo transforma en un momento plástico en el que se permiten, tanto su libertad, como la formación de nuevas maneras en las que este puede llegar a actualizarse.

Ahora bien, consideramos que es posible acercar esta liberación de la energía permitida por la plasticidad a postulados como la transformación del pasado en la lectura de la historia que realiza Walter Benjamin a partir de las imágenes dialécticas.

A pesar del carácter fragmentario de su pensamiento, es posible encontrar cierta uniformidad en su concepción de la historia. Esta tiene como característica la

discontinuidad que aparece en un momento crucial en el que toda la historia se ponen juego al verse interrumpida la tediosa repetición del presente. La temporalidad que le interesa a este autor no es la que se mueve hacia delante, sino la que recupera elementos del pasado que parecen perdidos buscando actualizarlos, cambiando así el presente y el futuro. Esta es la visión de la historia que aparece en textos como *Tesis sobre la historia* en donde el autor expone su concepción del tiempo como *jetztzeit*; el “tiempo ahora” que irrumpe en la continuidad lineal y la reconfigura, retomando fragmentos del pasado que quedaron en el olvido y haciendo posible su actualización. Para Benjamin (2010), “el materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde este se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (p. 31). En la oposición entre el tiempo homogéneo, y el tiempo “mesiánico”, la mónada hace parte de este último, apareciendo como la constelación en la que se cristaliza la totalidad de la historia y se hace posible redimir el pasado que no llegó a actualizarse. Esta mónada aparece en el “instante de peligro” (p. 21), en la forma de una imagen. La imagen dialéctica se refiere a este momento que interrumpe el tiempo homogéneo y posibilita la redención de lo pasado. En el *Libro de los pasajes*, Benjamin (2005) dice lo siguiente: “imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo [...] la imagen leída, o sea, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el más alto grado la marca del momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura” (p. 565. N.3 a, 1). El “ahora de la cognoscibilidad” que menciona el autor no es otro que el instante del peligro en el que se hace presente la imagen que irrumpe en la continuidad del tiempo. En este instante, la imagen aparece como la unidad del pasado olvidado con el presente, unidad en la que se pone en juego la historia. Para Pensky (2004), Benjamin utiliza imágenes y no conceptos por la inmediatez de estas, inmediatez que detiene el pensamiento. Sobre eso nos dice lo siguiente: “‘dialéctico’ se refiere normalmente a relaciones de conceptos y argumentos; ‘imágenes’ son, por el contrario, consideradas normalmente

como términos de inmediatez y singularidad”<sup>22</sup> (p. 179). La dialéctica implicaría un movimiento de conceptos que sería puesto en suspenso por la inmediatez de la imagen. Esta interviene en la historia, irrumpiendo en la linealidad, permitiendo con ello la transformación del pasado. Para Benjamin (2005), la historia que tiene en cuenta la imagen, y por lo tanto, la historia que se define a partir del tiempo mesiánico, es una forma de rememoración que “puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso” (p. 473. N. 8,1). Así, la irrupción de la imagen en la historia permite la apertura de momentos pasados que ya quedaron definidos en el tiempo; puede retomarlos y volverlos a poner en juego para que sean actualizados de otra manera.

No es nuestra intención en este texto argumentar que de manera directa Hegel ya estaba proponiendo lo que algunos de sus contradictores, en este caso Benjamin, afirmaban. Lo que nos interesa más bien es mostrar la manera en que Hegel, leído desde autores contemporáneos como Malabou, puede acercarse a algunos debates actuales y exponer puntos de vista similares a los de autores que de manera directa se opusieron a su filosofía. En el siguiente capítulo intentaremos desarrollar más a fondo esta posible actualidad de la filosofía hegeliana, profundizando en la relación de su pensamiento con la historia, buscando desenterrar, a la par, los elementos más radicales que Hegel nos brinda para pensar su transformación.

---

<sup>22</sup> La traducción es de mi autoría.



### CAPÍTULO III

## EL SACRIFICIO DEL SABER ABSOLUTO, LA REPETICIÓN Y EL NUEVO COMIENZO

*“¡Mi encantadora sofista!”, dije a mi vez; “antes, se trataba de cosa muy distinta. En cuanto a servir de guía a mi nación hacia el Olimpo de lo divinamente bello, allí de cuyas fuentes eternamente jóvenes mana lo verdadero con cuanto encierra de bueno, es una misión a la que aún no me siento llamado. Pero tener una espada, es cosa que sé, y por el instante es lo único que se necesita. Nuestra nueva liga de los espíritus no podría vivir en esta atmósfera; la teocracia sagrada de lo bello solo puede existir en un Estado libre; este necesita un lugar al sol, y ese lugar vamos seguramente a conquistárselo”*

Hölderlin

En una entrevista<sup>23</sup> posterior a la publicación de su libro *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Rebecca Comay plantea que si queremos afirmar la importancia de la propuesta hegeliana del saber absoluto en la actualidad, es necesario comprenderla en términos de “confesión” y de “duelo”. Estas nociones implican una concepción de la experiencia en la que esta se encuentra atravesada por una diferencia producida por encuentros prematuros y juegos de oportunidades perdidas en los que se expresa la imposibilidad de la reconciliación. Para esta autora, el momento final de la experiencia, el del saber absoluto, puede ser tomado de manera ambigua como el reconocimiento de esta brecha insondable en la experiencia o como su ocultamiento, y es precisamente esta última la manera que ha prevalecido hasta ahora en las diversas lecturas de la filosofía hegeliana. Comay plantea que el hecho de tomar el saber absoluto como un reconocimiento de esta imposibilidad propia de la experiencia, es

---

<sup>23</sup> “Missed Revolutions, Non-Revolutions, Revolutions to Come: On Mourning Sickness”. Rebecca Comay, entrevista con Joshua Nichols.

entenderlo como un momento de duelo al cual se le contraponen la melancolía, definida como el goce en la repetición fetichizada de estas experiencias de desencuentros. Por el contrario, el duelo, que es a la vez una confesión, permite una transformación de ese devenir mismo, haciendo de este fracaso de la experiencia una victoria. El saber absoluto, que es un proceso de memoria, y a la vez una interiorización (*Er-innerung*), es un momento melancólico solamente cuando tomamos esa repetición incesante desde la perspectiva de un espíritu que desea su objeto y lo consume, pero que siempre vuelve a encontrarse con este de frente como un objeto fetiche. El duelo, por el contrario, es la interiorización de la experiencia en la que se da lo que Comay llama una “buena metabolización” de ese objeto, a partir de la aceptación de un resto que no puede ser apropiado por el trabajo del espíritu. Frank Ruda, por su parte, nos recuerda que en este punto nos acercamos a una concepción del saber absoluto como el sacrificio de sí mismo en el que se reformulan la substancia, el sujeto, y la relación entre ambos. El espíritu, al sacrificarse, comprende que existe algo inabarcable, algo que se le escapa pero que no implica una alteridad radical. Leer el saber absoluto en estos términos significa desterrar la idea del espíritu que interioriza y consume toda la realidad, lo cual, a la par, expresa la aceptación de que esta apertura, propia del último momento del sistema, conlleva a entender el saber absoluto como un saber que interviene en la historia y la transforma. En el presente capítulo comenzaremos analizando algunas lecturas en torno a la relación entre saber absoluto y sacrificio, para pasar luego a intentar aprehender la manera en que ese sacrificio supone una negatividad que se mantiene en el momento del cierre del sistema y en medio de este posibilita la apertura del mismo.

### **3.1. El sacrificio de lo Absoluto y la heteronomía propia del sujeto como resto**

En la parte final de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel (2009) propone que el saber absoluto debe ser entendido no solamente como el momento de la reconciliación de la

substancia y el sujeto, sino que también, y más importante aún, como un momento de sacrificio. El pasaje en el que aparece esta concepción es el siguiente:

Pues bien, la ciencia contiene en sí misma esta necesidad de enajenarse de la forma del puro concepto, y de efectuar el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque aprehende su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, la cual, en su diferencia, es la certeza de lo inmediato, o es la conciencia sensible, es decir, es el principio del que hemos partido; este soltarse a sí mismo o licenciarse a sí mismo de la forma de su *self*, es la suprema libertad y seguridad de su saber acerca de sí mismo. Pero esta enajenación es todavía imperfecta; esta enajenación expresa la *relación* de la certeza de sí mismo con el objeto, el cual objeto, precisamente por ello, por estar en relación, todavía no ha cobrado su plena libertad. Pues bien, el saber no solo se conoce solo a sí mismo, sino que también conoce lo negativo de sí mismo o la negación de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse a sí mismo. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu expone su convertirse en espíritu, en forma de un *acontecer contingente, suelto* [en el modo de] tener ahí delante a la vista su propio *self* como *tiempo* fuera de él, y también su *ser* como espacio. Este su último devenir, o sea, la *naturaleza*, es su devenir vivo inmediato; ella, es decir, la naturaleza, es decir, el espíritu enajenado, no es en su existencia otra cosa que esta eterna enajenación en que *su estar ahí* consiste, y el movimiento por el que se produce el *sujeto* (p 911-912).

Esta concepción ya la hemos tratado en el análisis de las propuestas teóricas de Malabou en las que esta autora muestra la relación necesaria entre sacrificio y dialéctica, expresada en la *kenosis* divina. El saber absoluto repite este movimiento en términos conceptuales y da cuenta de la manera en que en este se da la negatividad que separa a lo Absoluto de sí mismo en momentos que se le oponen. Para Hyppolite, la última figura del devenir de la conciencia implica un reconocimiento de la necesidad de su propia enajenación. El saber absoluto es el saber de esta brecha en lo Absoluto que manifiesta su propio límite, “[...] lo Infinito, lo Universal solo es en la medida en que se niega a sí mismo, incluye su limitación, su escisión en sí mismo” (Hyppolite, 1996 p. 134). Con este argumento, Hyppolite parece apuntar hacia una concepción de lo Absoluto en la que este no es más que su propio devenir. Frank Ruda ha sido uno de los autores que ha intentado entender la importancia de esta comprensión del saber absoluto como sacrificio, y la relación de esta con la superación de lo Absoluto como esencia. En su argumentación, el saber absoluto no es un saber de lo Absoluto, sino que, por el contrario, es un saber del sacrificio del Absoluto mismo.

En su texto *Entlassen. Remarks on Hegel, Sacrifice and Liberation*, Ruda hace evidente de manera explícita esa desaparición, y además asocia la idea del sacrificio con la subjetivación, en la medida en que este implica reconocer que solo se puede devenir sujeto a partir de cierto acontecimiento contingente. De esta forma, para Ruda, Hegel elimina la identidad del sujeto, y así mismo la del objeto, proponiendo una reconfiguración de la relación entre estos. Para poder asociar el sacrificio al saber absoluto, Ruda empieza intentando definir de qué manera se da un acto sacrificial, llegando a la conclusión de que dicho acto es a la vez necesario e imposible. El autor inicia planteando la elección entre el sacrificio y el goce, y determina que siempre se elige el sacrificio de manera necesaria, pues incluso si se quiere gozar hay que sacrificar algo. Pero al mismo tiempo afirma que cuando se realiza un sacrificio se comprende que cualquier acto sacrificial termina siendo falso, pues queda atrapado en una lógica de intercambios en la que, además, aquel que sacrifica considera que tiene algo propio que puede sacrificar. Para Ruda, el ser a la vez un acto necesario e imposible determina la estructura del sacrificio, y a partir de esta determinación identifica esa estructura con la del saber absoluto, planteando que este es un saber necesario y a la vez imposible, algo que comparte con el sacrificio y que por lo tanto hace de él un acto sacrificial en el que lo que se sacrifica es el conocimiento. Ruda (2014) afirma que lo que hace imposible al saber absoluto, como interiorización de la experiencia de la conciencia, es el hecho de saber que, en dicha experiencia, se llega a la conclusión de que el conocimiento surge a partir de la contingencia, lo cual implica cierto límite del conocimiento mismo. En el texto afirma lo siguiente:

Aceptar que el conocimiento no puede saber ciertas cosas implica constitutivamente que el conocimiento sabe que en él hay cosas que no puede saber —por lo tanto, algo que hace imposible el conocimiento. El saber absoluto sabe esto, y sabe también que sabe algo que simplemente no puede saberse —pues uno no puede simplemente asumir la contingencia del conocimiento y actuar como si esta contingencia fuera necesaria. Así, el saber absoluto en Hegel sabe algo que no puede incluirse, integrarse y afirmarse en el conocimiento, porque implica la abolición del mismo<sup>24</sup> (p. 124)

---

<sup>24</sup> Esta y todas las traducciones de Ruda (2014) son de mi autoría.

El saber absoluto es imposible porque sacrifica todo saber, es decir, porque sabe cuál es la verdad de toda forma de conocimiento, y saber que este depende de algo que está más allá de él implicaría un conocimiento que el saber mismo no podría asumir. Para Ruda, el límite del conocimiento es lo que de hecho lo constituye y lo posibilita, y esto tiene, para el autor, dos implicaciones. En primer lugar, si el saber absoluto es un saber sobre ese límite, entonces no puede ser un saber sobre un objeto. En segundo lugar, el hecho de conocer dicho límite constitutivo de todo conocimiento hace del saber absoluto un saber sobre lo verdadero del saber, lo cual hace que sea un conocimiento necesario sin el cual no habría conocimiento.

Ahora bien, Ruda asocia este sacrificio a la externalización necesaria del espíritu, acercándose a la referencia a Hyppolite que hacíamos anteriormente. Para Ruda, la externalización tiene que ver con el hecho de que el Espíritu se muestre como naturaleza, siendo esta entendida como contingencia, es decir, como la necesidad que tiene el espíritu de mostrar su devenir de forma contingente. Esto es lo que se hace evidente con el límite del conocimiento inherente al conocimiento mismo. En la experiencia de la conciencia, que es el devenir del sujeto, esta limitación muestra que el proceso está atravesado por la contingencia y que es esta la que posibilita que se dé el acontecer del sujeto. Para Ruda, esta externalización y este sacrificio aparecen descritos en el pensamiento hegeliano con el verbo alemán *entlassen*, que en su acepción más general es traducido como el acto de dejar ir. En el sacrificio, el sujeto debe soltar algo, dejarlo ir, y al hacerlo se deja ir a sí mismo:

*uno solamente se convierte en lo que propiamente podemos llamar sujeto si se da el hecho de que uno se convierta en un sujeto. Es decir: si algo contingente sucede (el nombre que Badiou tiene para esto es, por supuesto, el acontecimiento). Así, lo que uno necesita sacrificar es la idea misma de que uno ya es un sujeto —y que por lo tanto tiene algo a lo cual renunciar— o que uno puede convertirse en sujeto sacrificando algo que ya posea. Uno solamente se convierte en un sujeto cuando uno sacrifica la idea misma de que uno puede convertirse en un sujeto (Ruda, 2014 p. 126).*

El saber absoluto es el sacrificio del saber y a la par es el sacrificio del sujeto, pues comprende que para que este acontezca, es necesaria la contingencia que posibilita su devenir. El saber absoluto es entonces el saber de ese límite de la subjetividad como

lo propio de esta, o en palabras de Ruda (2014), “devenir sujeto es externalizar, *entlassen*, todas las posibilidades de devenir un sujeto: uno solamente puede —y solo como una posibilidad— convertirse en un sujeto cuando no existe esta posibilidad. Esta suposición es necesaria y a la vez imposible” (p. 127). Ruda empezó su texto analizando las características de un verdadero sacrificio y llegó a la conclusión de que este no podía ser la entrega de una propiedad de aquél que sacrifica, ni tampoco ser un intercambio. Juzgando a partir de la manera en que este autor comprende la externalización del espíritu en el saber absoluto a partir del término *entlassen*, el sacrificio, tanto del saber, como del sujeto, cumplen los requisitos de un verdadero sacrificio en el que desaparece el sujeto y al mismo tiempo desaparece el Absoluto como esencia.

Comay y Ruda (2018), en un análisis posterior, afirman que el sacrificio que acontece en el saber absoluto está articulado con el devenir de la forma pura. En el análisis que realizan, la comprensión que tiene Hegel de este devenir es vista como un distanciamiento del formalismo kantiano al considerar este que detrás de la forma vacía se oculta un esencialismo en el cual esta se convierte en una substancia, y que por lo tanto, termina perdiendo la vacuidad que la determina. El argumento que proponen es el siguiente:

al tomar las formas específicas como trascendentales o como formas dadas de manera transhistórica, *Kant no es lo suficientemente formalista*. No hace la pregunta por la constitución propia de las formas que ha descubierto: en última instancia las toma como formas dadas. La eterna pregunta sobre si la tabla de categorías kantiana está terminada o no, es un síntoma de ello. Él transformó en substancia la forma misma de la forma y por medio de ello la llenó de contenido [...] la forma misma de la subjetividad se ve cosificada y por ello deja de ser formal<sup>25</sup> (p.20).

El argumento de estos autores es que, al contrario de lo que hace Kant, Hegel radicaliza el formalismo y se compromete con su vacuidad, llevándola hasta sus últimas consecuencias al impedir la cosificación de la forma vacía que se menciona en el pasaje citado. Para Comay y Ruda (2018), el compromiso de Hegel con la forma vacía lo lleva

---

<sup>25</sup> Esta y todas las traducciones de Comay y Ruda (2018) son de mi autoría.

a “mostrar que no hay forma más allá de la formalización [...] las formas del pensamiento se producen a sí mismas en el proceso de ser formalizadas” (p. 21), pero a la vez lo lleva a plantear una cuestión paradójica en lo que respecta al contenido, pues “[...] hay que empezar por evacuar hasta el último residuo de contenido de la forma — este es el hiperformalismo de Hegel— y aun así, sin embargo, se supone que hay que encontrarle un contenido adecuado a esta forma” (p. 22). Estos autores plantean que, en su estar comprometido hasta las últimas consecuencias con el formalismo, Hegel propone que la forma, como formalización, necesita también un contenido propio que no sea la transformación en cosa, o en objeto, del vacío mismo. Hegel insiste en ello en el “Libro III: La doctrina del concepto” de la *Ciencia de la Lógica*, al presentar la unidad de la apercepción kantiana como el verdadero concepto en el que la realidad dada a la intuición es superada y este concepto constituye su propia realidad. Sobre eso dice lo siguiente:

Esta forma absoluta tiene en sí misma su contenido o realidad; el concepto, puesto que no es la identidad trivial, vacía, tiene las diferentes determinaciones en el momento de su negatividad o sea del absoluto determinar; el contenido no es, en general, otra cosa que tales determinaciones de la forma absoluta —es el contenido que está puesto por la forma misma y que, por ende, es también su contenido apropiado (Hegel 1968b, p. 268-9).

La cuestión se vuelve paradójica cuando estos autores plantean que, para Hegel, dicho contenido, a pesar de la necesidad de que sea apropiado para la forma, no es del todo producido por ella, mostrándose así como un contenido externo a la formalización. Sin embargo, en la concepción hegeliana de la formalización, esta exterioridad debe estar en el centro del proceso mismo del devenir de la forma. En palabras de Comay y Ruda (2018), el espíritu “debe exponerse a sí mismo a un afuera que es, al mismo tiempo, propio de este, y sin embargo irredimiblemente opaco, y por lo tanto, no propio. La filosofía tiene que asumir una heteronomía irreductible en su núcleo. Debe ‘descubrir’ [*finden*] aquello que inventa [*erfinden*] y hacerse responsable por aquello con lo que se tropieza” (p. 22). Así, el proceso por medio del cual el sujeto deviene lo que es, implica una cierta alteridad irreductible en el núcleo de la identidad, alteridad que es, al mismo tiempo, asumida como propia. Lo que parece implicar este

argumento es que el núcleo de la subjetividad es algo ajeno a ella, una alteridad con la que se encuentra que termina asumiendo como el resultado de su propio devenir, y de esta forma, como el contenido que le corresponde. Para Comay y Ruda (2018), la palabra alemana que utiliza Hegel para describir este proceso es *Auslegung*, que es traducida como interpretación, pero que también puede estar referida al acto de exponerse a sí mismo que realiza el espíritu, el ponerse a sí por fuera de sí. Sin embargo, nos advierten estos autores, dicha exposición no debe ser entendida como el develamiento de una esencia, sino como el proceso mediante el cual esta se pone como esencia. En sus palabras: “la forma absoluta es la forma de lo absoluto: lo absoluto no es nada sino su propia exposición” (p. 22) y más adelante afirman que “*Auslegung* es el proceso en el cual lo absoluto toma forma y descubre en esta su propio contenido” (p. 23). Esta exteriorización es la exposición en momentos determinados del devenir del sujeto mediante la cual aparece su contenido; la alteridad que lo objeta, pero que termina siendo un producto de este devenir mismo.

La manera en que esta formalización conlleva a esa heteronomía es expuesta por Comay y Ruda (2018) en los siguientes términos:

Es por ello que esta cuestión no implica la excavación de una profundidad enterrada o el acto de revelar una cosa en sí inaprehensible (o un sujeto trascendental) subyaciendo más allá, antes de, o debajo de las apariencias. El pensamiento no se fundamenta, justifica, recupera, o se consolida a sí mismo en el acto de retorno a sí trascendental. Al contrario, ‘se pierde a sí mismo’: renuncia a la certeza de su propia agencia e incluso a la del agente que fundamenta esta agencia al circular alrededor de la fundación abismal de su propia práctica (p. 23).

El movimiento de formalización no es entonces el de la autonomía del pensamiento que gira sobre sí mismo, sino el del sacrificio de esa autonomía. Ahora bien, para estos autores, este sacrificio acaba con la lógica sacrificial en la medida en que no hay un sujeto que sacrifique, ni tampoco un objeto sacrificado, ni mucho menos alguien o algo a lo cual se le presenta el sacrificio. En palabras de Comay y Ruda (2018), “el sacrificio no es por nada ni para nadie; no hay nada *para lo cual* el sacrificio resulta productivo o significativo. Más aun, no es lo suficientemente claro qué es lo que se ha sacrificado o incluso quién ha llevado a cabo el sacrificio: el sacrificio



disuelve retroactivamente la sustancialidad del sujeto y del objeto sacrificial” (p. 24). De esta forma, el sacrificio que aparece en el saber absoluto no solamente cumple con las características de un verdadero sacrificio, sino que, más aun, acaba con el sacrificio como tal. Este sacrificio del sacrificio es, entonces, el que le abre paso a la contingencia al acabar con la sustancialidad y la autonomía del sujeto, posibilitando el devenir de este último, que, como hemos mencionado anteriormente, solamente aparece si algo acontece que lo haga llegar a ser lo que es. Que el saber absoluto llegue a saberse como *Auslegung*, significa que comprende y asume esa heteronomía que le es propia, y que además comprende que su ser es su propio devenir, y que este solamente es permitido por la intervención de cierta contingencia. Es a esta contingencia a lo que se refiere la parte final del pasaje que acabamos de citar en el que se habla de una “fundamentación abismal” alrededor de la cual gira el movimiento del espíritu. El sacrificio del sacrificio es la aprehensión de esa ausencia de fundamento que es, al mismo tiempo, el fundamento del devenir de lo Absoluto como sustancia y como sujeto.

Comay (2011), en el análisis que realiza de la sección de la *Fenomenología* titulada “La conciencia moral y el alma bella, el mal y su perdón”, se enfoca en la manera en que se da la confesión que reconcilia al espíritu separado de sí mismo en una conciencia confesante y una conciencia enjuiciadora. En un primer momento presenta dicha confesión como una especie de sacrificio que cae bajo lo que Ruda había denominado el falso sacrificio regido por la lógica de intercambios. En este caso, la confesión se realiza esperando que la contraparte haga lo propio. Las partes enfrentadas en esta dialéctica ven la necesidad de renunciar a sí mismas, a su esencia que las hace estar en conflicto la una con la otra, y de esta forma reconciliarse. Sin embargo, la confesión, que sería la entrega de esa esencia, se produce únicamente con la espera de que la contraparte realice el mismo sacrificio. Para la autora, este acto es un falso sacrificio, pues la parte confesante aparenta estar dispuesta a entregarse y sacrificarse a sí misma, pero lo hace con la condición de ser correspondida por la contraparte, entrando así en un intercambio en el que finalmente no tiene que renunciar a sí misma. Peor que eso, para Comay, el hecho de que la parte confesante se sacrifique con el fin de mantenerse en su posición sin perder nada, implica que esta necesita a un otro frente

al cual realizar el sacrificio, suponiendo con ello la existencia de una alteridad trascendental y cosificada. El sacrificio, o la confesión, en este caso, termina transformando su pérdida en una ganancia; en el perderse a sí mismo, el confesante se mantiene en lo que es, acto que a la vez produce la cosificación de la pérdida y la transformación del vacío en un fetiche. Para esta autora, el perdón otorgado en el saber absoluto es el acto que rompe completamente con esta lógica del intercambio y de la cosificación del vacío. Para Comay (2011), “[...] solamente en el perdón la renuncia se vuelve tan ‘absolutamente’ total, que el sujeto rompe con su narcisismo y se separa de la racionalidad instrumental de la que siempre se ha alimentado”<sup>26</sup> (p. 124). La verdadera confesión, o el verdadero sacrificio, implica la auténtica renuncia del sujeto, algo que este solamente realizaba en apariencia al tomarla como la posibilidad de mantenerse en su narcisismo. El perdón verdadero que rompe con el narcisismo es lo que acontece en el saber absoluto. Para Comay (2011), la propuesta hegeliana es una verdadera crítica a la ideología en el sentido marxista, al develar la manera en que esa renuncia se cosifica con tal de mantener la posición que se tiene sin llegar a sacrificarse realmente. Sobre eso nos dice lo siguiente:

Entre las fantasías más sutiles que Hegel derriba está la cosificación melancólica del objeto perdido como una positividad inalcanzable: él demuestra una y otra vez que incluso la pérdida puede convertirse en una furtiva fuente de consolación. En el sacrificio último no hay devolución en la medida en que se suspenden todos los contextos simbólicos en los que podría ser reconocido como un sacrificio; se evacúa cada criterio de evaluación disponible. Exponiendo al sujeto a su vacuidad colectiva, deja limpia la pizarra para un nuevo comienzo (p. 125).

Comay presenta acá al sacrificio como la desaparición de la lógica sacrificial que a la par elimina los criterios mismos con los cuales se mide si un acto de este tipo es auténtico o no. El saber absoluto, entendido como el verdadero sacrificio, y como el perdón, acaba con el narcisismo del sujeto, y así mismo con el objeto, y en este acto desaparece a su vez toda alteridad trascendente al devenir del sujeto mismo.

---

<sup>26</sup> Esta y todas las traducciones de Comay (2011) son de mi autoría.

Sin embargo, Comay y Ruda (2018) advierten, por medio de la afirmación de la heteronomía irreductible, que en esa evacuación siempre queda un resto que no puede ser incorporado del todo al devenir mismo. Como vimos anteriormente, el sacrificio del saber implicaba una limitación imposible y necesaria de este. Más adelante expusimos la manera en que, en la externalización de sí del espíritu, aparecía la heteronomía que el propio sujeto terminaba asumiendo. Lo que tenemos ahora es que esa externalidad, que constituye el límite del saber, en su internalización se mantiene como un resto que no es absorbido por la negatividad del devenir. El pasaje de Comay (2011) que acabamos de citar termina con una referencia a la “limpieza” última de toda la realidad empírica que se da en el saber absoluto. Sin embargo, esta autora, junto con Ruda, afirman que esa limpieza siempre deja un resto, algo que sobra y que no encaja completamente en la espiritualización de la realidad. En palabras de Comay y Ruda (2018),

la devastación consumada por la *Fenomenología* no es una tabula rasa para la reinvención heroica del paisaje o para la contemplación romántica de las ruinas: [...] la pizarra nunca está limpia. A pesar de, o por causa de la radicalidad de la destrucción, siempre hay un residuo –intangible y sin embargo material, tan insubstancial y a la vez tan pegajoso como la espuma. La espuma marca a la vez la efervescencia y la putrefacción del espíritu absoluto. Si el método filosófico coincide en últimas con el objeto filosófico —esta es la repetición (autoproclamada) que hace Hegel de la *noesis noéseos* aristotélica— no es porque el pensamiento regrese finalmente a sí mismo en un momento transparente de coincidencia consigo mismo. En el momento de la realización de sí, el pensamiento más bien comprende que hay algo que elude el agarre del concepto (p. 28).

Parece entonces que esta evacuación que se presenta en el devenir del sujeto en la que desaparece toda forma y todo contenido dado, no puede impedir la persistencia o la insistencia de un residuo irreductible. A lo que nos ha traído esta comprensión del saber absoluto como sacrificio, y más aún, como sacrificio del sacrificio, es a la idea de que, en este momento final de reconciliación de pensamiento y ser que se da en el concepto, hay un elemento que no encaja en dicha reconciliación y se mantiene como una externalidad al pensamiento que paradójicamente le es inherente.

Este elemento es el centro de la discusión que tienen estos autores sobre los signos de puntuación que utiliza Hegel. El guion que aparece al final de la

*Fenomenología*<sup>27</sup> (y al comienzo de la *Lógica*) es la cristalización de la manera en la que el saber absoluto articula, por medio del sacrificio, la cuestión de esa heteronomía propia del sujeto. Esta no implica una idea regulativa trascendental, sino que apunta hacia un más allá de la experiencia que es inmanente a la misma, hacia un “otro lado del pensamiento dentro del pensamiento mismo” (Comay; Ruda, 2018, p. 47). Ese “otro lado” es lo que aparece con el guion, al expresar este el otro lado del lenguaje. Para estos autores, el lenguaje especulativo que propone Hegel no solamente está compuesto de palabras y de formas gramaticales, sino que implica también signos de puntuación especulativos. Así, el guion expresa un punto suspensivo que le pone fin a la *Fenomenología* y a la vez la mantiene en suspenso. Ahora bien, para estos autores, lo central del lenguaje especulativo, cuando se trata de la lectura de un texto, es que siempre obliga a la repetición, lo cual quiere decir que, para pasar del lenguaje representativo al especulativo, es necesario volver a empezar. El lenguaje especulativo produce como efecto la necesidad de tener que volver a leer. El guion, en cuanto signo especulativo, obliga a que la *Fenomenología* sea releída, manteniendo en suspenso su clausura. Pero así mismo, para estos autores, el guion representa un salto hacia la *Ciencia de la Lógica*, libro en el cual se encuentra el “otro lado” de la experiencia. El guion expresa una relación entre ambos libros en la cual aspectos de uno siempre están invadiendo al otro. Este signo manifiesta el acompañamiento de lo Absoluto en todo momento de la experiencia, es decir, lo muestra como un Absoluto que es inmanente a la experiencia misma. De acuerdo con esto, la *Fenomenología* y la *Lógica* formarían, para estos autores, dos caras de una cinta de Möbius en la que los contenidos de cada libro estarían presentes en el otro, y el guion funcionaría como el punto de encuentro. Por otro lado, el guion, al denotar tanto una pausa, como un salto de avance, implicaría una repetición en la cual el retorno al comienzo es un nuevo y segundo comienzo. El guion sería la marca de la repetición que avanza hacia lo nuevo. En la *Fenomenología*

---

<sup>27</sup> En la traducción al español de Manuel Jiménez Redondo, la frase final del libro aparece de la siguiente manera: “pues solo *del cáliz de este reino de los espíritus/ le espumea a él (a ese espíritu absoluto) su infinitud*” (Hegel, 2009, p. 914). El guion largo (—) que aparece en la versión alemana original es reemplazado en esta traducción por una barra (/). En la traducción de Wenceslao Roces del Fondo de Cultura Económica no aparece esta cesura, ni como guion, ni como barra; la parte final aparece separada del resto del texto.

se superaría la experiencia, superación que en cierta medida es leída por estos autores como una catástrofe devastadora, y la *Lógica* implicaría un acontecimiento, la creación de un nuevo mundo. El guion sería el punto de transición entre un libro y otro, entre la catástrofe y el nuevo comienzo, y su mecanismo no sería otro que el de la repetición, el retorno al origen como la creación de un nuevo origen.

Como vimos anteriormente, para Comay y Ruda, la devastación producida al final del capítulo de “El Saber Absoluto” deja un resto “material”, pero a la vez “intangible” e “insubstancial”, un resto espumoso. Esta idea hace referencia al espumeante cáliz de los espíritus que aparece en la frase final de la *Fenomenología*, la misma frase que está atravesada por el guion especulativo. De acuerdo con esto, el guion sería un residuo, una suerte de metonimia de la espuma que queda como resto después de finalizado el proceso de la negación. Para estos autores, la espuma denota tanto “putrefacción”, como “fermento generativo”, indicando con ello un residuo en el cual se relacionan la falta y el exceso, relación que también es atribuible al guion si se lo toma como una ausencia y un exceso al lenguaje.

Lo que parece estar en juego en esta discusión es el hecho de que el sacrificio que acontece en el saber absoluto implica el reconocimiento de ese residuo, material pero intangible, que expresa la heteronomía que atraviesa y suspende el círculo de la autonomía de la subjetividad.

Žižek (2006a) trata este punto en su análisis sobre el tema de la renuncia que en la obra de Freud y de Lacan aparece bajo el nombre de *Versagung*. La idea fundamental que engloba este término es la siguiente: “la radical (autovinculante) pérdida/renuncia del núcleo fantasmático mismo de su ser: primero, sacrificio todo lo que tengo por la Causa-Cosa que es para mí más que mi vida, lo que luego obtengo a cambio por este sacrificio es *la pérdida de la propia Causa-Cosa*” (p. 118). Esa Causa-Cosa a la que se refiere el autor es lo que le permite al sujeto mantenerse como tal, es su condición de posibilidad. En el primer movimiento de la renuncia, el sujeto se abandona a sí mismo en nombre de aquello que lo mantiene en su posición subjetiva, una renuncia que precisamente le permite mantener esa posición. En el segundo momento el sujeto realmente se pierde a sí mismo al perder su condición trascendental de posibilidad. La

renuncia como *Versagung* implica renunciar a ese soporte, y por eso, para este autor, el sujeto renuncia a todo a cambio de nada. Cada acto de renuncia que sea entendido en estos términos siempre viene acompañado de un cierto residuo que funciona como la insistencia que afirma que el acto realizado no pertenece a una lógica de intercambio y que además termina con toda trascendencia que funciona como sustento del sujeto. Para Žižek (2006a), lo que sucede en la renuncia es el paso de la trascendencia al residuo que no es más que “cierto leve tic, gesto patológico personal, que sostiene la coherencia mínima del sujeto” (p. 124). De esta manera, en la verdadera renuncia del sujeto en la que pierde sus condiciones de posibilidad y termina perdiéndose a sí mismo, aparece su verdadero fundamento, no como la Cosa en sí, que no sería más que una cosificación de la ausencia que se presenta en la verdadera renuncia del sujeto, sino más bien el resto que persiste en la forma de “un elemento excesivo que carece de lugar ‘apropiado’” (Žižek, 2006a, p. 124). El hecho de estar este elemento fuera de lugar muestra que la renuncia destruye o elimina una cierta matriz en la que se le da sentido a los actos, dejando ver cómo el acto de renuncia mismo no tiene un lugar apropiado en un universo de sentido establecido.

### **3.2. La totalidad como no-Todo**

Esta lectura del saber absoluto como sacrificio implica, para Žižek, la abolición de un marco trascendente a los fenómenos. Bajo este argumento, toda trascendencia es de hecho el límite negativo que es inherente a la experiencia. Como hemos intentado exponer, la trascendencia es la transformación fetichista de esta negatividad en una entidad positiva, y el saber absoluto es el momento en el que esta ilusión es eliminada. El autor resume esta postura de la siguiente forma:

El ‘Saber Absoluto’ es el reconocimiento final de una limitación que es ‘absoluta’ en el sentido de que no es determinada o particular, no es un límite ‘relativo’ u obstáculo a nuestro conocimiento que podamos ver y encontrar claramente como tal. Es invisible ‘como tal’ porque es la limitación de todo el campo —ese cierre del campo que desde dentro del campo mismo (y siempre estamos por definición dentro de él, porque en cierto modo este campo ‘es’ nosotros mismos) no

puede por más que aparecer como su opuesto, como la apertura del campo—. El nudo dialéctico nos detiene aquí: el sujeto no puede seguir jugando el juego de la ‘experiencia de la conciencia’ comparando el Para-nosotros con el En-sí y así subvirtiéndolos a ambos, puesto que ya no hay ninguna forma del En-sí disponible como medida de la verdad del Para-nosotros (Žižek, 2015 p. 431).

Lo que se muestra aquí es el carácter paradójico del saber absoluto que reconoce que no hay tal apertura a la trascendencia, pero que a pesar de ello tampoco hay una clausura total, pues lo que se presenta es la negatividad que persiste más allá de esta. Dicha negatividad se muestra como inmanente y no trascendente, es decir, no aparece como la Cosa en sí que supera el campo de la subjetividad. Unas líneas más adelante Žižek (2015) afirma que,

en otras palabras, el Saber Absoluto es un nombre para la aceptación de la limitación absoluta del círculo de nuestra subjetividad, de la imposibilidad de salir de ella. Aquí, sin embargo, deberíamos añadir una cualificación crucial: esta aceptación no equivale a ningún tipo de solipsismo subjetivista (individual o colectivo). Debemos desplazar el En-sí, del ‘afuera’ fetichizado (con respecto a la mediación subjetiva) hacia la fractura misma entre lo subjetivo y lo objetivo (entre Para-nosotros y el En-sí, entre las apariencias y las Cosas en sí mismas). Nuestro saber es irreductiblemente ‘subjetivo’ no porque estemos separados para siempre de la realidad-en-sí, sino precisamente porque somos parte de esta realidad, porque no podemos salir de ella y observarla ‘objetivamente’ (p. 432).

Así, la realidad de los fenómenos que va más allá de estos es una fractura que les es inherente y no una entidad externa a los mismos.

Ahora bien, la consecuencia de esto es que, dado que no existe esa objetividad, toda posición es de alguna forma subjetiva, lo cual quiere decir que la totalidad siempre implica un sesgo parcial. Sin embargo, es precisamente este sesgo el que hace que la totalidad que representa el saber absoluto no esté del todo cerrada. Comay y Ruda (2018) sostiene esta misma tesis al afirmar que su perspectiva del saber absoluto es “deliberadamente unilateral” (p.7), proponiendo a la par que el “Saber Absoluto está [generalmente] asociado a esa visión desde ninguna parte. Nuestra apuesta es la contraria. El Saber Absoluto es más bien el reconocimiento del partidismo inherente al pensamiento como tal” (p. 7). De esta forma, el saber absoluto implica una posición particular que interviene en la universalidad de lo Absoluto, y es esta la razón por la

cual no es un saber objetivo, sino que siempre está parcializado y a la vez afirma y declara esa parcialidad del saber. Ahora, para no entrar en ese solipsismo del que nos advierte Žižek es necesario concebir la totalidad como lo que él llama, siguiendo a Lacan, el no-*Todo*: la totalidad inconsistente sin clausura. Es importante tener en cuenta que esta comprensión de la totalidad remite de manera explícita a la lectura femenina de la diferencia sexual en Lacan. En ella se presupone una cierta comprensión ontológica en la que no existe una relación simétrica de dos órdenes, sino que se sigue el principio de la imposibilidad de dicha simetría bajo la máxima lacaniana de “no hay relación sexual”. Žižek (2015) aclara este punto al afirmar que el hecho de que esta relación sea imposible se debe a que es “imposible de simbolizar” (p. 817), ya que la relación solamente se simboliza a partir de un significante y su contrario reprimido, o de lo que este autor llama el “desequilibrio entre el Uno y su contraparte ‘primordialmente reprimida’” (p. 815). La ausencia de una relación binaria obliga a una comprensión de la totalidad en la que esta se relaciona con un elemento que la excede, el problema entonces es la manera de comprender la relación asimétrica entre esta totalidad y su exceso. Sobre esto Žižek (2015) afirma lo siguiente: “Lacan elaboró las inconsistencias que estructuran la diferencia sexual en sus ‘fórmulas de sexuación’, donde el lado masculino se define por la función universal y su excepción constitutiva, y el lado femenino por la paradoja del ‘no-*Todo*’ (*pas-tout*); no hay excepción, y, por esta misma razón, el conjunto es no-*Todo*” (p. 825). Afirmar que el exceso no constituye una excepción desde lo que el autor llama la paradoja del no-*Todo*, es lo que guía su comprensión de la dialéctica hegeliana<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>Barbara Cassin y Alain Badiou, en sus análisis del texto *L'Étourdit* de Lacan, proponen que está lógica de la ausencia de relación sexual introduce un quiebre en toda la filosofía. En primer lugar, la no-relación es la apertura de una brecha en la ontología aristotélica que propone la univocidad del ser, es decir, el tener este un sentido único, o lo que es lo mismo, la identificación del sentido como tal con el ser. Esta univocidad es permitida por el principio de no contradicción, al cual Lacan le opone como principio el no haber relación sexual, cuya consecuencia es la equivocidad del ser. Al hecho de tener un sentido único, Lacan opone el *au-sentido*, que para estos autores es una ausencia de sentido que no es simplemente el sinsentido, sino que es una substracción al sentido. En esta equivocidad, Lacan introduce lo Real, pues el *au-sentido* implica aquello que no puede simbolizarse y que por esta razón misma es un quiebre en la univocidad del sentido/ser. La ausencia de relación sexual como principio que se opone al de no-contradicción, expresa el punto imposible de la simbolización, y, por lo tanto, expresa lo Real mismo del *au-sentido*. Cassin propone que la univocidad aristotélica funciona bajo una lógica en la cual el *Todo* se sustenta por su excepción. Luego, Badiou propone que la filosofía se mantiene en la dicotomía



Žižek también toma del psicoanálisis el término “gran Otro” para designar esa entidad trascendente substancial, la Causa-Cosa que mencionábamos anteriormente. Una parte central de su proyecto es hacer patente la manera en que, en la transición que hay entre la filosofía kantiana y la hegeliana, la fractura que separa a esa substancia — gran Otro— del sujeto se convierte en una negatividad que atraviesa a la substancia haciéndola inconsistente, y que el movimiento hegeliano del devenir la substancia sujeto es el movimiento por medio del cual se hace evidente la inconsistencia de la substancia, es decir, el hecho de estar separada de sí misma. Es fácil reconocer aquí la figura de la *kenosis* de Dios que abordamos anteriormente al tratar los planteamientos de Malabou en los que veíamos la manera en que la subjetividad surge a partir del auto-sacrificio de Dios. En los planteamientos de Žižek sobre Hegel, la idea del no-Todo implica que el sujeto presupone una substancia, el gran Otro, pero su aparición como sujeto se da a partir de la inconsistencia y de la contradicción propia de esta. Esa substancia inconsistente necesita a la vez ser complementada por el sujeto, de ello surge la comprensión según la cual esa substancia que el sujeto presupone es de alguna forma puesta por este.

Retomando entonces la cuestión del “partidismo” del saber absoluto, la no-totalidad, entendida en términos de la inconsistencia del gran Otro, indica que el sujeto se inscribe en la fractura propia de este, razón por la cual decía Žižek, en un pasaje que citamos anteriormente, que el sujeto ya hace parte de la realidad y por eso no puede salir de ella y contemplarla de manera objetiva. La totalidad implica un elemento parcial que se le escapa pero que a su vez hace parte de ella. Este mismo es el elemento excesivo que carece de lugar apropiado en la totalidad que mencionamos al tratar la idea del sacrificio como *Versagung*. Al mismo tiempo, esta cuestión también tiene que

---

sentido/sinsentido, y que lo que hace Lacan es introducir un quiebre en ella al introducir un tercero que es el *au-sentido*. Para Badiou, la filosofía se fundamenta en la diada Saber/Verdad que excluye lo Real, y que se sustenta en la dicotomía sentido/sinsentido. El psicoanálisis introduce lo Real, posibilitando la transformación de la diada filosófica en la triada inseparable Saber-Verdad-Real. El hecho de que esta triada sea inseparable posibilita la comprensión de la totalidad como no-Todo, es decir, el poder entenderla de acuerdo con la lógica femenina de la diferencia sexual en Lacan. La pareja Saber/Verdad, que conforma la totalidad, siempre va a estar atravesada por lo Real como ausencia y también como residuo o excedente. Véase Cassin, B; Badiou, A. (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre “L’Étourdit” de Lacan*. Buenos Aires. Amorrortu.

ver con la lectura de Žižek de la diferencia entre la filosofía de Kant y la de Hegel en la que se pasa de la Cosa en sí trascendente, como entidad positiva más allá de los fenómenos, a la pura negatividad que los atraviesa, impidiendo que conformen una totalidad idéntica a sí misma.

### 3.3. El sujeto barrado y su correlato; la falta y el exceso

Para Žižek, la cuestión del exceso debe ser entendida en términos excrementales, queriendo decir con esto que su comprensión de la dialéctica no es la de la apropiación ideal de toda la realidad, sino que, de manera muy similar a lo que propone Ruda con la noción de *Entlassen*, el sistema se basa en la expulsión del contenido. Žižek utiliza un lenguaje asociado al aparato digestivo para hablar del movimiento dialéctico, proponiendo que en la totalidad se da la deposición y no el estreñimiento. En su propuesta,

la típica lectura crítica concibe la hegeliana Sustancia-Sujeto absoluta como si estuviera totalmente *estreñida*, como si no pudiese evitar retener dentro de sí el contenido ingerido. O, como afirmaba Adorno [...] el sistema de Hegel ‘es el estómago convertido en mente’, fingiendo que se ha tragado la totalidad de la Otredad indigerible. Pero ¿qué hay del inevitable contramovimiento, la defecación hegeliana? ¿No es el sujeto de lo que Hegel llama ‘Saber Absoluto’ también un sujeto completamente *vaciado*, un sujeto reducido al papel de puro observador (o más bien, registrador) del automovimiento del contenido mismo? [...] en este estricto sentido, el sujeto es la sustancia abolida o purificada, una sustancia reducida a la vacuidad de la forma vacía de negatividad autorrelacionada, una sustancia privada de toda la riqueza de la ‘personalidad’. En lacaniano, el movimiento de la sustancia al sujeto es el movimiento de S a \$; el sujeto es la sustancia barrada (Žižek, 2015 p. 443).

El paso de la substancia al sujeto culmina con lo que Lacan caracteriza como \$; el sujeto vacío, desprovisto de todo contenido. Este, como verdadero núcleo del sistema hegeliano, implica que de alguna forma el devenir del sujeto no sea la actualización de una substancia originaria, ya que esta aparece de manera retroactiva y solamente encuentra su origen en esa negatividad autorrelacionada que menciona el autor. Ahora bien, para explicar el funcionamiento de esta negatividad, Žižek da un paso más y

propone que esta falta que atraviesa al gran Otro, designada por el sujeto vacío \$, coincide con el exceso a partir del cual puede pensarse la totalidad en términos de no-*Todo*.

Al plantear la inconsistencia del gran Otro, Žižek parece querer hablar de una negatividad excesiva que no se reduce al proceso de idealizar toda la realidad, sino que se mantiene y excede a ese proceso. Este exceso se manifiesta en la figura del residuo que, para Žižek, designa la contracción de la substancia universal en la singularidad. El proceso que describe este autor es el de la desintegración de una substancia originaria en la que sus partes adquieren cierta individualidad, sin embargo, dicha totalidad no simplemente desaparece, sino, como dice Žižek (2015), se “afirma como la unidad negativa de ese contenido, como el poder de destrucción de todas sus determinaciones particulares” (p. 425). Esta reducción de la substancia a la singularidad implica el solapamiento de dos faltas; el vacío que es el sujeto y la falta en la substancia convertida en esa singularidad. Para el autor, la fórmula de Lacan para este solapamiento es la de  $\$-a$ , representando esta última figura al llamado *objet petit a*, el objeto causa de deseo del psicoanálisis. Es este objeto parcial el que encarna la negatividad que impide cualquier totalización. En un pie de página, Žižek (2015) afirma lo siguiente: “Habría que tener en cuenta aquí también cómo el concepto freudiano de ‘objeto parcial’ no corresponde a un elemento o constituyente del cuerpo, sino a un órgano que *resiste* a su inclusión dentro del *Todo* de un cuerpo. Este objeto, que es el correlato del sujeto, es el sustituto del sujeto dentro del orden de la objetividad” (p.426-7). Esta fórmula en la que el sujeto vacío se relaciona con el *objet petit a* presenta la transformación de la substancia universal en una figura singular, es decir, el movimiento en el que ese gran Otro se transforma en la “unidad negativa” que el autor caracterizaba como la negatividad que destruye todas las formas particulares, y este objeto parcial es el residuo que queda una vez completado ese proceso como su excedente, y a la vez, como su consistencia mínima. Para explicar esto, Žižek (2015) describe el siguiente proceso:

En primer lugar, el gran Otro consistente; después, el gran Otro que deviene inconsistente por el *objet a* como un resto intrusivo. Este objeto garantiza la

‘consistencia’ del gran Otro (múltiples simbolizaciones inconsistentes solo pueden ser ‘totalizadas’ como una red de reacciones al objeto intruso); y finalmente volvemos al comienzo, aunque a un nivel diferente; no hay ningún objeto que desde fuera, perturbe la consistencia del gran Otro; el *objet a* como lo ‘Real’ es solo un nombre para la torsión puramente formal, o bucle interno, del propio orden simbólico (p. 725).

Esta torsión o bucle interno del orden simbólico, es decir, la inconsistencia inherente del gran Otro, es designada por este objeto parcial que a la vez es lo que posibilita la existencia de un campo totalizado y coherente. Sobre lo que el autor parece hacer énfasis es la idea de que este objeto parcial, al exceder la totalidad, no es por ello un objeto externo a esa totalidad, es más bien un excedente que aparece en el hacerse evidente la inconsistencia de la misma. Por esta razón el exceso no es una realidad empírica previa al proceso de negación que no puede subsumirse en la totalidad idealizada, sino que es un resultado de este proceso mismo, pero que como resultado tiene cierta causalidad y produce efectos de manera retroactiva. Para el autor, este objeto es formal, lo cual, sin embargo, plantea un problema que tiene que ver con el hecho de que como objeto parcial no solamente designe un vacío, sino que a la vez un exceso sobre una totalidad. Para aclarar este punto Žižek (2015) dice lo siguiente: “el lugar vacío en la estructura es estrictamente correlativo al elemento errante que carece de lugar propio: no son dos entidades diferentes, sino los dos lados de la misma entidad, esto es, una misma entidad inscrita en las dos superficies de la banda de Möbius” (p. 728). Esta cualidad, que el autor encuentra en la descripción de un desfase que atraviesa a la estructura, ejemplifica el funcionamiento del *objeto a*. Es de esta forma en que la pareja  $\$-a$  expresa el vacío que atraviesa al gran Otro y a la vez el exceso que lo sobrepasa. Esta cuestión de la relación entre la falta y el exceso tiene una cierta historia en la filosofía francesa y ha sido un problema recurrente en el pensamiento influenciado por el estructuralismo. Por ejemplo, en los años setenta, Badiou planteaba una cierta relación entre la falta y el exceso sobre la estructura a partir de una diferenciación de la lógica de la fuerza y la lógica del lugar. Esta última era pensada como la lógica de la estructura fundamentada en una causa ausente, en un *horlieu* internamente excluido. La lógica de la fuerza tomaba ese fuera de lugar, esa ausencia,

como principio a partir del cual podía generarse un cierto forzamiento, una torsión en la que se llegaba al exceso sobre la estructura misma, e incluso a su destrucción. Para Badiou (2009), “nos hace falta una teoría del pase [*passee*] de lo real, como brecha en la formalización. Aquí lo real no es únicamente lo que puede faltar en su plaza. Sino lo que *supera* [*ce qui passe en force*]” (p. 47). Esa teoría del pase aparece en relación a lo que este autor llama el proceso del sujeto que se realiza a partir de la destrucción y la recomposición. Para este autor hay un proceso que va desde la falta al exceso en el que aparece un movimiento por medio del cual la falta pasa a tener cierta causalidad en la estructura, pero además se transforma en un exceso a partir del proceso de destrucción y recomposición. Žižek retoma estas discusiones para defender el argumento según el cual esta inconsistencia en la totalidad, esa negatividad que la atraviesa, mantiene cierta apertura a partir del objeto que marca un vacío en ella y a la vez la excede.

### 3.4. El núcleo “no-dialéctico” de la dialéctica

Ahora bien, para pensar este exceso Žižek propone que es necesario remitirse a la negatividad freudiana y utilizar la noción de “pulsión de muerte” para entender la “negación de la negación” hegeliana<sup>29</sup>. Para el autor, esta idea freudiana implica una compulsión a la repetición que denota una negación imposible, un exceso que no puede

---

<sup>29</sup>Como una manifestación de la tesis de Hamacher sobre la manera en que la filosofía de Hegel reúne dentro de sí las filosofías posteriores a ella, consideramos que el “retorno” a Hegel de Žižek no es una regresión a una filosofía original. Está atravesado por críticas posteriores a esa filosofía que muestran una nueva cara que no sería posible desentrañar sin esas críticas. Es por eso que para este autor, la pulsión de muerte freudiana es de alguna forma la verdad de la negatividad propuesta por Hegel, verdad de la que el propio autor no era consciente. Sobre eso dice lo siguiente: “La relación entre la negatividad en Hegel y la pulsión de muerte freudiana (o la compulsión a la repetición) es una muy específica, más allá de la (oculta) identidad entre ambas: a lo que apuntaba Freud con su noción de pulsión de muerte—más exactamente, la dimensión clave de esta noción para la cual el mismo Freud estaba ciego y por ello no estaba al tanto de su descubrimiento, es el núcleo ‘no-dialéctico’ de la negatividad hegeliana, la pura pulsión a repetir sin ningún movimiento de superación/idealización. La paradoja aquí es que la pura repetición (en contraste con la repetición como superación idealizadora) es sostenida por esta *impureza*, por la persistencia de un elemento contingente ‘patológico’ en el cual se atasca el movimiento de repetición” (Žižek, 2011 p. xiii).

negarse. En primer lugar, es un exceso sobre la vida biológica, pues como nos dice Žižek (2006a),

la pulsión de muerte freudiana nada tiene que ver con el anhelo de autoaniquilación, con el retorno a la ausencia inorgánica de cualquier tensión vital: por el contrario, es el verdadero opuesto a morir —un nombre para la vida eterna ‘no muerta’, para el horrible destino de quedar atrapado en el interminable ciclo repetitivo de caminar entre la culpa y el dolor. La paradoja de la ‘pulsión de muerte’ de Freud es que es el nombre que le da a su verdadero contrario, a la manera en que aparece la inmortalidad en el psicoanálisis, al siniestro *exceso* de vida, a una urgencia ‘no muerta’ que persiste más allá del ciclo (biológico) de la vida y la muerte (p. 104-5).

La cuestión es que este exceso tiene que ver con un deseo que de alguna forma se supera a sí mismo y queda atado a su objeto. A diferencia del deseo, en la pulsión de muerte la libido “queda ‘pegada’ a un objeto particular, condenada a circular a su alrededor para siempre” (Žižek, 2006a p. 105). De manera más precisa, Žižek (2015) explica el paso del deseo a la pulsión de la siguiente manera: “el hecho de que el objeto de deseo esté siempre perdido, se convierte en ganancia cuando el objetivo de la libido ya no es alcanzar su objeto, sino girar continuamente a su alrededor —la satisfacción se genera por el repetido fracaso a la hora de obtener una satisfacción directa” (p. 253). En eso se basa el exceso que se relaciona con el *objeto a*. Este objeto se convierte en el objeto de una pulsión que circula alrededor de él de manera infinita sin intentar satisfacerse en la obtención del mismo. Este fracaso es precisamente lo que hace que este movimiento de negatividad exceda lo que comúnmente se entiende como negatividad en sentido hegeliano, pues parece incluir la persistencia, la afirmación y la reiteración de la misma una vez concluido el proceso dialéctico.

Ahora bien, para este autor, la negatividad de la pulsión de muerte es de alguna forma la clave para entender la negación de la negación hegeliana en términos de la inconsistencia de la totalidad y de la inexistencia de una substancia originaria. El movimiento que le corresponde a la pulsión de muerte es el centro de lo que Žižek llama la negatividad autorrelacionada que define al sujeto sin substancia en la filosofía de Hegel. El ejemplo de la manera en que funciona esta negatividad lo toma Žižek de la sección de la *Fenomenología del Espíritu* en la que Hegel describe la libertad

absoluta que opera en el terror jacobino durante la Revolución francesa. Esta libertad funciona como la negatividad abstracta que niega todo lo particular, incluyendo toda individualidad. En este punto se realiza una inversión en la que el sujeto, al enfrentarse a esa negatividad que se le opone y lo destruye, termina asumiéndola como su propia verdad: “el único modo de continuar es ser consciente de que esa negatividad es el núcleo mismo de nuestro ser, que el sujeto ‘es’ el vacío de la negatividad” (p. 352). El sujeto se reconoce a sí mismo en esa negatividad, lo cual implica que no hay un momento de reapropiación de la parte alienada, sino que hay una inversión de esa alienación. Žižek (2006b) afirma que este movimiento implica la ausencia de una síntesis final al insistir en que, “después de los dos momentos opuestos, el tercero, la *Aufhebung* (revocación, superación) de los otros dos, no es una síntesis superior que reúne lo que merece conservarse de esos momentos, sino una especie de síntesis negativa, el punto más bajo” (p. 10). Esta inversión del “punto más bajo” es lo que para el autor define realmente la dialéctica hegeliana. Este movimiento nos explica un poco mejor el sacrificio en términos de *Versagung*. En la lectura de Žižek, la negación de la negación, comprendida desde esta lectura de la negatividad propia de la pulsión de muerte freudiana, es un sacrificio en el que el sujeto no recibe nada a cambio, pero precisamente esa nada es su propio fundamento. El resto excremental que el autor menciona al hablar de este tipo de sacrificio es el *objeto a* como objeto de la pulsión de muerte que se afirma en su exceso. El sacrificio en cuanto *Versagung* demuestra la inconsistencia del gran Otro, es decir, muestra que no existe ningún Otro al cual se le realiza el acto sacrificial. Pero, además, a pesar de que no existe esa alteridad substancial, el sujeto se enfrenta a una negatividad encarnada en ese objeto parcial que no puede subsumir, a pesar de lo cual reconoce en ella su propia esencia. Žižek sigue en este punto a Barbara Cassin al comprender este residuo como substracción, y no solo como negación. El *objeto a* se resiste al proceso de la negatividad porque se subtrae de esa negatividad misma, tiene una realidad inferior a ella. Este objeto implica una substracción tras la negación, y es esto lo que lo mantiene como residuo no-dialéctico. De esta forma, comparte las mismas características que el guion especulativo que aparece al final de la *Fenomenología*, pues el final del libro expresa

el cumplimiento del proceso de la negación de la negación, y la pausa que introduce el guion es una substracción de esa negación que a la vez la excede.

### 3.5. El estatus virtual y traumático de lo Real

En un pasaje que citamos anteriormente, Žižek explica que el *objeto a* equivale a lo “Real” del gran Otro, entendiendo esto como una brecha inherente a esta figura. Este “Real” se muestra como la negatividad que fundamenta al gran Otro y que es, de alguna forma, su esencia. Sin embargo, no puede ser comprendido como una substancia absoluta, sino que designa la ruptura de la substancia misma. Žižek (2006b) explica esta idea de la siguiente manera: “Para Lacan, sin embargo, lo Real (de un trauma) es también el resultado de un ‘efecto’, un agujero solo detectable a través de sus efectos [...] lo Real lacaniano —la Cosa— no es tanto la presencia inerte que ‘curva’ el espacio simbólico (al introducir rupturas en él), sino, antes bien, el efecto de esas rupturas” (p.103). En este pasaje el autor reafirma la idea de que el *objeto a* no es una substancia ni tampoco un resto empírico que no es suprimido por la negatividad, sino que es el efecto de las rupturas propias del gran Otro, es el “agujero negro” que lo atraviesa, como afirma el autor. Es precisamente esto lo que impide que la reconciliación que se da en el saber absoluto sea un momento de clausura, porque de hecho implica el reconocimiento de este vacío/exceso que, como parece mostrar Žižek en el pasaje citado, implica una cierta estructura traumática en el proceso dialéctico. Para este autor, lo Real, como negatividad, persiste en toda identidad bajo la forma de lo virtual, es decir, como un elemento que no se ha actualizado y que impide la afirmación de toda figura idéntica a sí misma. Es importante aclarar aquí que este autor distingue entre lo que está en potencia y lo que es propiamente virtual. Esto último tiene una cierta cercanía con lo traumático, debido a que existe como un acontecimiento pasado del cual no se tiene experiencia y a la vez de manera inmediata es un futuro que no ha acontecido aún. Comay (2011) comprende el trauma freudiano como,



la disolución del acontecimiento en un acontecimiento perdido y la inversión hipertrófica en lo trivial, en el no-acontecimiento, en el resto despreciable [...] el trauma indica una cesura en la que el orden lineal del tiempo queda fuera de secuencia [...] mediante esta estrategia, el acontecimiento es a la vez reconocido y a la vez desconocido. Su presión es registrada y omitida al ser o bien entregada a las profundidades de lo inmemorial o empujada a un futuro siempre pendiente (p. 25).

Así, lo traumático tiene lugar y se afirma sin que pueda existir una experiencia de la ocurrencia; no existe en el momento presente y nunca hay una coincidencia entre la conciencia y el acontecimiento traumático. Es esta la razón por la cual la autora afirma que se reconoce y a la vez se desconoce. De esta forma caracteriza la relación entre la Revolución francesa y el Idealismo y el Romanticismo alemán, en la medida en que estos últimos intentaban dar cuenta del trauma de la revolución, apropiándose lo y a la vez rechazándolo. El trauma imposibilita la reconciliación porque el acontecimiento traumático siempre queda de alguna forma perdido, pero a la vez, este acontecimiento perdido se afirma a sí mismo y se mantiene de manera insistente. Dicho trauma tiene un estatus virtual, el cual implica para Žižek (2015) tener un carácter espectral, como un pasado/futuro fantasmal que atormenta al presente. Es “algo que nunca pasa, puesto que siempre ha pasado ya” (p. 254). Ahora bien, en el trauma y en lo virtual parece estar en juego una relación entre lo potencial y lo actual, pues en cierta medida, el acontecimiento que se convierte en un no-acontecimiento se vuelve una posibilidad que busca ser actualizada. En este punto es crucial distinguir entre lo posible y lo virtual. Žižek (2015) nos dice lo siguiente sobre esta diferencia:

Un caso claro de potencialidad es el lanzamiento de un dado mediante el cual lo que ya era un caso posible se convierte en un caso real: el hecho de que hubiera una posibilidad entre seis de que el lado con el número seis acabara arriba tras el lanzamiento, fue determinado por el orden preexistente de posibilidades, de modo que cuando realmente aparece el número seis, se hace efectivo un posible preexistente. Virtualidad, por el contrario, designa una situación en la que uno no puede totalizar el conjunto de posibles, de modo que algo nuevo emerge, se hace efectivo un caso para el que no había lugar en el conjunto preexistente de posibles (p. 254-5).

Lo virtual funciona de manera tal que en su actualización se configuran las posibilidades. Estas no existen antes de actualizarse, sino que mediante este acto son

postuladas como aquello que está en potencia. En este caso, la substancia de la cual surgen los fenómenos no es una entidad positiva sino un vacío, un “*nihil*” (p. 257), lo llama Žižek (2015), del cual surgen los fenómenos, y que es puesto como causa solamente de manera retroactiva. Es en este sentido en que el *objeto a* como lo Real tiene un estatus virtual; es la negatividad que no se actualiza porque ya ha acontecido su actualización y a la vez está pendiente, lo cual hace que en cierta medida implique una persistencia.

Ahora bien, para el autor, en el juego de lo virtual aparece la retroactividad en la figura de un sujeto que postula sus presuposiciones y asume de esta forma aquello que lo determina como propio. Para que acontezca esta postulación es necesaria una cierta intervención y quiebre, un acto, y es solamente mediante este que se configuran las posibilidades como posibilidades. El acto es la intervención que transforma la pura negatividad en una cierta positividad, de la misma forma que, como mencionamos anteriormente, el sujeto particular que se enfrenta al poder de la negatividad que lo destruye termina asumiendo esa negatividad como suya. El movimiento de la negatividad que Žižek encuentra en Hegel acaba con la metafísica de causas y principios, y con la noción de condiciones de posibilidad, pues precisamente la idea de la virtualidad implica la constitución retroactiva de estas condiciones. Para Žižek, el acto produce una cierta realidad fenoménica en la medida en que postula las condiciones de posibilidad de esta realidad, alterando o interviniendo ese campo de lo virtual que hemos intentado describir. Žižek (2015) describe lo que comprende como un acto en el siguiente pasaje:

Del mismo modo, una revolución radical hace (lo que previamente parecía como) lo imposible, y crea sus propios precursores; esta es quizá la definición más sucinta de lo que es un auténtico *acto*. Tal acto en realidad debería situarse en la trilogía (que curiosamente refleja la ‘Trinidad europea’ de inglés, francés y alemán): *acting out*, *passage à l’acte*, *Tat-Handlung* (el neologismo de Fichte para el gesto fundador de la autoposición del sujeto en el que se superponen plenamente la actividad y su resultado). *Acting out* es un estallido histórico dentro del gran Otro; el *passage à l’acte* suspende destructivamente al gran Otro; *Tat Handlung* retroactivamente lo reordena. Como afirmaba Jacques-Alain Miller, ‘el estatuto del acto es retroactivo’: un gesto ‘habrá sido’ un acto; se convierte en un acto si, en sus consecuencias, consigue perturbar y reordenar al ‘gran Otro’ (p. 233).

De esta forma, el acto no es la actualización de una potencia, sino la configuración de las condiciones de posibilidad del acto mismo, a eso es a lo que parece referirse al autor cuando afirma que un acto reordena al gran Otro. Este movimiento funciona únicamente si, como hemos mencionado, se concibe la totalidad como un no-Todo, una totalidad que incluye esas interrupciones que en un momento parecen exteriores a ella.

La virtualidad implica entonces que la clausura no fija el pasado en una totalidad, sino que por el contrario lo abre. De esta manera es que, bajo la forma del acto, se interviene en ese pasado y se lo reorganiza. La totalidad es no-toda porque en el momento de cierre mantiene lo virtual, lo que no se actualizó, y el acto implica poder intervenir en ese pasado a partir de esa virtualidad.

### **3.6. La filosofía, el sujeto, y la transformación de la historia**

Žižek (2015) afirma que el momento de cierre trae consigo la apertura a lo nuevo como la posibilidad de activar la virtualidad que se mantiene en los momentos pasados actualizados. Sobre eso afirma que “[...] la única solución a esta paradoja es que lo Nuevo con lo que estamos tratando no es principalmente lo Nuevo futuro, sino lo Nuevo del pasado mismo, de las posibilidades frustradas, bloqueadas o traicionadas (‘realidades alternativas’) que han desaparecido en el hacerse efectivamente real del pasado” (p. 358). La paradoja a la que se refiere al comienzo del pasaje tiene que ver con un argumento que introduce Comay (2011) sobre la relación de la filosofía con la realidad, tal como aparece en el Prefacio a la *Filosofía del derecho* de Hegel en donde este último alude a la actividad filosófica como el acto de “pintar gris sobre gris”. Tanto Žižek como Comay toman esta cuestión como una tautología, una repetición, y lo paradójico es que esta no sea solamente una aceptación de la realidad existente, sino que sea la apertura a nuevas posibilidades. La manera en que la tautología filosófica permite esa apertura es mediante la reactivación de lo virtual. Žižek (2015) dice lo

siguiente: “La tautología hegeliana ‘gris sobre gris’ debería vincularse al concepto deleuziano de la repetición pura como surgimiento de lo Nuevo: lo que surge en la repetición del mismo ‘gris’ realmente existente es su dimensión virtual, las ‘historias alternativas’ perdidas de lo que podría haber ocurrido pero no lo hizo” (p. 358). La manera de pensar esta activación de la dimensión virtual depende de dos tesis. Una en la que lo nuevo aparece mediante una comprensión ontológica en términos del no-Todo — lo que Žižek llama la inconsistencia del gran Otro—, y otra en la que se comprende la historia a partir del anacronismo. Esto último es lo que propone Rebecca Comay con respecto de la relación de la filosofía de Hegel con la Revolución francesa, pues considera que la figura del trauma revolucionario introduce ese anacronismo en la historia como una ruptura en la continuidad lineal. Dicha estructura anacrónica es la que se describía en un pasaje citado anteriormente al hablar de la manera en que el trauma impone una “cesura en el orden lineal del tiempo”. Para la autora, la filosofía aprehende esa realidad conceptualmente de una manera tal que revela dicha estructura anacrónica en un momento específico de la historia. Para Comay (2011), la filosofía “repite la Revolución en su rechazo a heredar. Pintar gris sobre gris es señalar el agotamiento del presente” (p. 143). La filosofía es entonces la aceptación de dicha lógica del anacronismo en la que se dan rupturas en la historia. A eso se refiere la autora con la idea de que la filosofía se rehúsa a heredar, pues en este rechazo niega la continuidad y la linealidad del tiempo. La cuestión de la herencia, para Comay, está relacionada con una comprensión lineal de la historia basada en la figura de *translatio imperii*. Bajo esta, la historia no es otra cosa que la sucesión de los imperios, el traspaso del poder de un territorio a otro. Es esta herencia la que es rechazada por la filosofía de manera categórica mediante la apertura a la dimensión virtual. El agotamiento del presente señala precisamente esa dimensión en la cual se encuentra aquello que no se actualizó en este y que lo atormenta de manera espectral, dimensión que aparece con la mirada de la filosofía. Para Comay, el momento de cierre que implica esta mirada es el momento del saber absoluto. Žižek concuerda con esta autora en plantear que este momento, que es el de la memoria y la interiorización de la experiencia de la

conciencia, es a la vez un momento de olvido<sup>30</sup> en el que se transforma lo que ya ha ocurrido desde la dimensión de lo virtual. Comay (2011) describe el acontecer del saber absoluto en términos de una cierta regresión en la que se deshace la experiencia de la conciencia. En su argumento, lo que sucede en este momento del devenir dialéctico es que, en la reconciliación, “[...] se deshace lo que fue hecho (*Tat*). Y hace o rehace lo que fue no- hecho (*Un-tat*). Al activar las oportunidades perdidas, no solamente trae nuevamente lo que no ocurrió, sino que también libera hacia un nuevo futuro lo que había sido petrificado en un hecho estático” (p. 146). Para Comay, este proceso de olvido requiere que en el momento del saber absoluto se invierta, de alguna forma, la manera en la que ha funcionado el devenir consciente de sí mismo del espíritu. Sobre eso afirma lo siguiente:

Si el acontecimiento implica la novedad tipo *creatio ex nihilo*, lo que está revelando en este momento inaugural es más bien una ‘de-creación’ —un deshacerse o dismantelamiento de la actualidad para liberar posibilidades inconcebibles en cualquier presente. El sujeto fracturado ya no puede ponerse a sí mismo como el origen creativo ni de sí mismo ni del mundo. El espíritu así suspende el trabajo que ha definido la historia humana como la historia artesanal de producción y auto-reproducción (Comay, 2011 p. 146).

Si el trabajo del espíritu ha sido el de reconocerse a sí mismo en la realidad que se le opone, y este ha sido, de hecho, el movimiento de la historia, el cierre que acontece en el saber absoluto implica un movimiento regresivo hacia un momento virtual previo a la creación de lo que ha llegado a ser realmente. En un acápite del “El Saber Absoluto”, Hegel afirma lo siguiente sobre dicho retroceso: “En ella (en esa nueva existencia) el espíritu tiene que empezar sin miedo desde el principio por la propia inmediatez de ella, y volver a educarse o formarse a partir de ella (a ‘hacerse grande y

---

<sup>30</sup> Lo que parece estar afirmando Comay no se aleja mucho de la importancia que le da Nietzsche al olvido en la historia. En su “*Segunda consideración intempestiva*”, propone que el olvido es un elemento a-histórico, un instante que se opone al flujo del tiempo, que de alguna manera permite que haya historia. Este instante no-histórico de alguna forma revierte y elimina el peso destructivo del pasado, permitiendo los acontecimientos en el tiempo. Véase Nietzsche, F. (2006). En ese sentido, la revolución, entendida por Comay como la introducción del anacronismo que rompe con la linealidad de la historia, cumple un papel similar al del olvido nietzscheano. Sin embargo, lo que mostraría la diferencia entre ambas lecturas es el hecho de que para Nietzsche, las revoluciones son irrupciones que terminan siendo absorbidas por la historia, y no constituyen de ninguna forma un momento de olvido.

mayor’), como si todo lo precedente estuviese perdido para él y nada hubiera aprendido de la experiencia de los anteriores espíritus” (Hegel, 2009, p. 913). Ese reconocimiento es lo que para Comay libera las posibilidades que no se actualizaron, desmantelando, y en ese sentido, olvidando, aquello que si llegó a actualizarse. En esto Comay (2011) también reconoce una anticipación en la filosofía de Hegel de lo que Freud posteriormente llamaría pulsión de muerte. Sobre eso afirma que “[...] esta es la razón por la cual Freud relacionará la pulsión de muerte con la repetición: la compulsión a repetir expresa el deseo de una existencia inanimada y en última instancia de una no-existencia: es el deseo de regresar a un tiempo anterior al origen —de regresar no solamente por la regresión, sino para emprender todo de nuevo, hacerlo de otra forma” (p. 148). El movimiento descrito por la pulsión implica siempre un retorno a un origen supuesto, pero ese origen es puramente virtual, no tiene ninguna sustancialidad, por eso es que dicho movimiento, entendido como repetición, permite la aparición de un nuevo comienzo en el movimiento regresivo.

Junto con Ruda, esta autora plantea que el final de la *Fenomenología* es un punto de transición que manifiesta el carácter necesario del retorno, es decir, es el reconocimiento de la necesidad de la repetición. Olvidar, en este caso, equivale a empezar de nuevo. Para ambos autores, el sacrificio que acontece en el saber absoluto es el olvido de todo lo que se ha aprendido, olvido que exige un nuevo comienzo.

Para Hamacher (1998), la superación que interioriza, y en ese sentido guarda para el recuerdo, al mismo tiempo olvida, pero mantiene dentro de sí aquello que olvida. Es por eso que la autoconciencia siempre implica un elemento que ha sido olvidado, pero que en su olvido se mantiene como inconsciente. Es este movimiento de memoria y olvido el que a la vez abre y cierra el círculo de la subjetividad. Sobre eso afirma que, “el proceso en el que la autoconciencia absoluta se dirige hacia sí misma siempre debe dejar caer aquello que supera, siempre debe olvidar aquello que recuerda; y siempre debe retener, sin saberlo, aquello que olvida” (p. 72). Así, el elemento olvidado se mantiene en el movimiento del sujeto como un límite al mismo. Para este autor, el olvido implica un residuo que siempre se mantiene en el umbral del círculo de la dialéctica, impidiendo su cumplimiento.

Este movimiento se relaciona con la desaparición del sujeto como autor que se da en el saber absoluto. Žižek propone que el sujeto sin substancia, denominado \$, es el sujeto que abandona la identidad del Yo y reconoce en la negatividad autorrelacionada su propia substancia. Para el autor esto implica una cierta paradoja en la medida en que el saber absoluto, al hacer desaparecer al sujeto, parece quitarle su papel activo, y a pesar de ello se le otorga a este sujeto vacío una cierta posibilidad de intervención. El momento en el que el sujeto entendido como un Yo pierde su agencia, es el momento en el que surge verdaderamente la libertad. Como vimos en el argumento de Ruda que expusimos al comienzo de este capítulo sobre el sacrificio, para este autor es necesario que el sujeto se sacrifique a sí mismo en un acto de reconocimiento de sus limitaciones. Dicho acto, comprendido como *Entlassen*, le permite al sujeto reconocer que de alguna forma debe existir una cierta intervención de la contingencia para poder devenir sujeto. De esta forma el sujeto deja de ser el agente y el autor de su propio despliegue, pero a la vez, mediante este sacrificio reconoce una forma de libertad superior a la del Yo que se sabe a sí mismo como agente.

Esto se asemeja a una figura de la que habla Malabou que mencionamos en el capítulo anterior. Recordemos que para esta autora el momento del saber absoluto es una especie de *Aufhebung* de la *Aufhebung*, una superación de la superación que culmina en el movimiento denominado abrogación, entendido como la disolución del sujeto idéntico a sí mismo de la representación, y la aparición del Sí mismo (*Selbst*) como sistema. En esta noción, la autora también ve la relación que hay entre la actividad del sujeto y su pasividad, asociada al papel de la contingencia para el acontecer de lo necesario. El acontecimiento sería un movimiento contingente y en cierta medida pasivo en el que no habría un agente, y el sujeto del saber absoluto de alguna forma reconocería la necesidad de este para llegar a ser lo que es. Esta noción la podemos comparar con la comprensión del sujeto de Žižek como \$, como la substancia vacía. De la misma forma, el correlato objetivo de ese sujeto, el *objeto a*, puede ser comprendido a su vez como una figura de la contingencia que excede a la subjetividad —entendida esta en términos de identidad— y que a la vez es la condición de posibilidad, no trascendental en este caso, de su devenir. A partir de estas figuras,

Žižek (2015) considera que el final del proceso dialéctico, el saber absoluto, no es una reconciliación en la que finaliza la contradicción, sino que debe ser entendido como la “superposición de dos faltas (la falta de saber del sujeto y la falta en el Otro mismo)” (p. 471), superposición que da cuenta de la negatividad que se resiste a ser mediada y superada. Para él, el sujeto no alcanza a conocer lo Absoluto, no por estar limitado por la experiencia, sino porque lo Absoluto mismo es inconsistente, inconsistencia que el autor concibe como la falta en el gran Otro. Esta superposición es lo que para Žižek (2015) ocurre en el saber absoluto, y su propuesta implica la siguiente lectura de ese momento:

el sujeto debe reconocer, en su alienación de la sustancia, la separación de la sustancia de sí misma [...] en la ‘reconciliación’ hegeliana entre sujeto y sustancia, no hay ningún Sujeto absoluto que, en total autotransparencia, se apropie o internalice todo contenido sustancial objetivo [...] el sujeto no es su propio origen [...] pero el sujeto tampoco es un apéndice secundario accidental o desborde de alguna realidad sustancial presubjetiva: no hay Ser sustancial al que el sujeto pueda retornar [...] ‘reconciliación’ entre sujeto y sustancia significa la aceptación de esta carencia radical de todo sólido punto de apoyo fundacional: el sujeto no es su propio origen, viene en segundo lugar y depende de sus presuposiciones sustanciales; pero estas presuposiciones tampoco tienen coherencia sustancial propia, sino que son siempre retroactivamente postuladas (p. 286).

La reconciliación no es el momento en el que el sujeto se reconoce en la substancia porque dicha apropiación implicaría la existencia de un sujeto absoluto, y de la misma manera también presupondría una substancia originaria. Por el contrario, la lectura de Žižek basada en comprender la totalidad a partir de la inconstancia del gran Otro, implica que el sujeto vacío, alienado de la sustancia, se reconoce en una substancia que esta alienada de sí misma. Esto mismo intentamos exponer al tratar el argumento del texto de Comay y Ruda (2018) según el cual el sacrificio verdadero acaba con el carácter dado, tanto de la substancia, como del sujeto. Esta forma de comprender la reconciliación implica que no hay una autoconciencia que se reconozca a sí misma en toda la realidad, sino que señala una especie de desfase irreconciliable que es reconocido en el momento de cierre. De ahí que haya una negatividad persistente que excede el momento de reconciliación, pero, por lo que hemos intentado exponer



acá, es esta imposibilidad de reconciliarse la que le permite al cierre del sistema ser al mismo tiempo una apertura a posibilidades futuras.



## IV. CONSIDERACIONES FINALES

### 4.1. Acontecer de lo verdadero en el cumplimiento del devenir

Una de las afirmaciones más conocidas de la *Fenomenología del Espíritu* es la siguiente: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente el ser (*Wesen*) que se termina y consume mediante su propio desenvolvimiento y evolución” (Hegel 2009, p. 125). La verdad para Hegel solamente acontece en el cumplimiento del movimiento dialéctico. En el presente trabajo hemos intentado abordar la manera en que algunos autores han leído este momento de consumación, lectura que de alguna manera, en medio de una dialéctica entre el lector y el texto, termina apropiándose y transformando lo que posiblemente quiso decir Hegel en su exposición original. Al releer la totalidad hegeliana, estos autores de alguna manera la transforman, desenterrando posibilidades inscritas en el texto. La lectura es una repetición que reproduce el movimiento de lo escrito, y en este proceso surge un nuevo entendimiento de lo que puede llegar a ser la verdad para este autor. Hemos tratado de enfocarnos en la manera en que estas lecturas funcionan como una transformación que tiene lugar únicamente en el momento de cierre o de cumplimiento. Una muestra de ello es que para Lacoue-Labarthe y para Nancy, el final del movimiento dialéctico da paso a una nueva comprensión de la filosofía, a la vez que a una nueva comprensión de la comunidad política que surge a partir del develamiento de su esencia. Así, la relación entre lo filosófico y lo político empieza a replantearse únicamente cuando ha llegado a su fin la metafísica hegeliana del sujeto. Para Malabou, el saber absoluto apunta hacia la plasticidad del proceso dialéctico al mostrar la relación entre la contingencia y la necesidad que atraviesa la estructura anticipatoria de la subjetividad. Solamente en este momento final se manifiesta el saber sobre la importancia del acontecer contingente en todo el proceso. El cierre interioriza el movimiento del devenir, pero en medio de esto lo libera, al permitir la fluidificación de los momentos mismos, otorgándoles de esta manera la libertad de moverse y actualizarse nuevamente de diferentes formas. Por otro lado, expusimos la manera en que para Rebecca Comay, el saber absoluto expresa la

comprensión del desfase de la historia, es decir, de la estructura traumática de esta en la que no se llega necesariamente a una reconciliación. Junto con Ruda y con Žižek, esta lectura del saber absoluto implica la disolución del sujeto agente del proceso, y de alguna forma, la disolución del mundo y de la historia. Sin embargo, estos autores comparten la idea de que en este momento final aparece un residuo excremental que existe como la verdad de todo el proceso dialéctico. Esto apunta hacia una lectura en la que la totalidad es entendida como un no-Todo, es decir, como una totalidad infinita e inconsistente.

Las lecturas que hemos presentado comparten una comprensión de la totalidad en la cual no hay una reconciliación absoluta entre las partes, ni tampoco se llega al fin de las contradicciones. De esta forma aparece una apertura allí donde por lo general se ha visto una clausura, bien sea en la fluidificación de las estructuras rígidas que empiezan a devenir de manera infinita en el inquietante movimiento de la negatividad, o bien sea a partir del resto o del residuo que impide la clausura de la totalidad del saber absoluto como momento de la identidad del concepto.

## **4.2. Los problemas del tiempo y de la historia**

Estas lecturas que hemos expuesto también implican una cierta aproximación a la cuestión del tiempo en la *Fenomenología* y a la disolución de la temporalidad en la figura del saber absoluto. Como afirma Butler, la imposibilidad de que se dé una reconciliación entre la substancia y el sujeto tiene que ver con la inclusión de la infinitud en un sistema cerrado. Para esta autora, la cuestión fue resuelta por algunos pensadores, como Jean Hyppolite, que trasladaron la comprensión de la inclusión desde la espacialidad hacia la temporalidad. Esta nueva forma de entender la infinitud que se mantiene en medio de la finitud del sistema implica la negatividad inquietante del concepto que busca reconciliarse consigo mismo. Al tratar la contradicción desde esta perspectiva, se llega a la conclusión de que el fundamento y el principio del sistema es el puro devenir y no el ser. Nancy retoma esta cuestión con su propuesta sobre la inquietud de la negatividad que abre una brecha en la totalidad. Como intentamos

mostrar a lo largo del texto, este autor comprende la subjetividad como el movimiento incesante del relacionamiento de la negatividad consigo misma en el que se disuelve lo fijo y lo dado. El sujeto es el proceso incesante del devenir, y para poder plantearlo en estos términos, es necesario otorgarle a la temporalidad un carácter central como aquello a través de lo cual se produce la experiencia de ese movimiento. Nancy comprende el tiempo como la existencia concreta de la negatividad y a la historia como el movimiento de esa negatividad que se desenvuelve en una relación perpetua consigo misma. El sujeto, asociado a esa comprensión del tiempo y de la historia, es el puro acto de pasar, es decir, el puro relacionamiento cuyo verdadero fin no es otro que este pasar y este devenir. Así mismo para Malabou, como vimos, la noción del tiempo es un elemento fundamental en su apuesta teórica, ya que, en su lectura, lo que hace Hegel no es cancelar el tiempo sino transformarlo radicalmente. Todo el problema de la plasticidad tiene que ver con la formación y la deformación que se presenta en la experiencia temporal. La reconciliación que trae consigo el momento del saber absoluto mediante la cancelación del tiempo es una transformación de su comprensión normativa en términos de la sucesión de momentos. Es a esa transformación a la que Malabou se refiere cuando afirma que la noción del tiempo en el saber absoluto no implica una *stasis*, sino una *metamorfosis*, entendida esta como la destrucción de esta visión limitada del tiempo y el acontecer de una nueva que configura el porvenir (*avenir*).

Esta nueva comprensión del tiempo necesariamente deriva en un tratamiento alternativo de la historia. La transformación de la noción de temporalidad, primero como devenir, y segundo, como metamorfosis y porvenir, prefigura una cierta aproximación a la historia en la que esta deja de ser aprehendida como la sucesión de eventos y sucesos en el tiempo, y pasa a ser entendida en términos de una cierta dialéctica de la necesidad y la contingencia en la que hay momentos que irrumpen en el devenir y lo reordenan. Para Rebecca Comay, por ejemplo, el movimiento del proceso histórico implica necesariamente la aparición de fisuras y cortes que desfiguran la linealidad del tiempo, fisuras que se rigen por esa dialéctica de lo contingente y lo necesario. Así, en la comprensión hegeliana de la Revolución francesa que esboza esta

autora, este acontecimiento se presenta como una irrupción que no puede integrarse del todo en el devenir de la historia y sin embargo se mantiene como un momento necesario en la configuración de este devenir mismo. Esta comprensión apunta hacia la necesidad de un desfase en la estructura histórica, desfase que está involucrado en el juego del devenir necesario lo contingente y contingente de lo necesario. Al no poder integrarse del todo y ser a la vez un momento integral del proceso, este desfase se vuelve central en la metamorfosis de la concepción normativa del tiempo que acontece en el saber absoluto. La transformación que se da en este momento final del proceso dialéctico implica la aceptación de la necesidad de este desfase para la existencia de la experiencia de la historia.

### **4.3. Negatividad y sacrificio**

Esta nueva manera de comprender lo verdadero en Hegel hace explícita, como uno de sus puntos centrales, la desaparición, o mejor, la disolución del en-sí, entendido como el punto de partida y el punto de llegada del devenir dialéctico. Las lecturas que hemos presentado de alguna forma comparten una perspectiva sobre esa disolución que se presenta durante el proceso mediante el cual la substancia deviene sujeto. Como vimos, para autores como Nancy y Lacoue-Labarthe, el aporte fundamental de Hegel a la filosofía es la comprensión del problema fundamental de esta en términos del acontecimiento (*evenire*), es decir, del tener lugar lo verdadero como algo más fundamental que la verdad misma, concepción íntimamente ligada a lo que Nancy llama “la inquietud de la negatividad”.

Como vimos, esta inquietud funciona a partir de un movimiento de vaciamiento de todas las estructuras determinadas. El resultado de este, como lo comprende Nancy, es el de una negatividad relacionada únicamente consigo misma. Comay y Ruda expresan una idea similar a partir de su comprensión del proceso como *Auslegung*, movimiento que expresa la necesidad que tiene lo Absoluto de exponerse e interpretarse a sí mismo, y mediante el cual acontece su propio ser. En esta exposición

hay también un movimiento de vaciamiento en el cual desaparecen la substancia y el sujeto, entendidos como elementos determinados.

Žižek, como vimos, también le otorga cierta preponderancia a la negatividad, principalmente cuando describe el paso de la cosa en-sí a la negatividad inherente a los fenómenos. En su lectura, el movimiento del saber absoluto no es el de la interiorización, sino el de la evacuación de todo el contenido, proceso de vaciamiento cuyo resultado es el de la negatividad autorrelacionada.

Parece entonces que estas lecturas de alguna forma coinciden en afirmar que la figura del saber absoluto es un momento que expresa la disolución del fundamento y de la esencia, distanciándose así de una cierta aproximación tradicional a la *Fenomenología* en la que el en-sí se completa a sí mismo mediante el devenir consciente de sí mismo, reconciliándose con su propia reflexividad en el espíritu en-sí y para-sí. La aproximación que realizan estas lecturas se acercan más a una comprensión según la cual el devenir termina revelando que no hay una esencia o un fundamento que necesite ser revelado, como parece afirmar el propio Hegel en un conocido pasaje al final de la sección titulada “Conciencia”<sup>31</sup>, en el cual se da la disolución del telón de los fenómenos, caída que revela que para que exista algo que pueda revelarse, la conciencia debe ella misma ser la que atraviesa el telón.

Esta concepción está relacionada con uno de los temas centrales que hemos intentado desarrollar a lo largo del presente trabajo y que puede decirse que es un eje que atraviesa las distintas relecturas del saber absoluto. Los autores que hemos trabajado de alguna u otra manera concuerdan en que el sacrificio es un elemento fundamental que hace imposible el cierre totalitario del sistema. Para Frank Ruda especialmente, el momento sacrificial que se da en el capítulo de “El Saber Absoluto” tiene que ver con un movimiento en el cual la totalidad se vuelve incompleta en el

---

<sup>31</sup> Hegel (2009) dice, al final de esta sección, lo siguiente: “De delante del interior ha desaparecido, pues, esa cortina o telón, y queda a la vista el mirar del interior en el interior [...] (pero) que se repele a sí mismo y se expele a sí mismo de sí mismo, que se pone como interior *distinto*, pero para el cual es asimismo inmediata la *no distinción* de ambos o el ser indistintos ambos, esto es la *autoconciencia*. Con lo cual se muestra que tras la mencionada cortina o telón, que estaría tapando ese interior, nada puede verse si no pasamos detrás de él, si no pasamos detrás de él también *nosotros*, digo, a fin tanto de poder ver como de que detrás haya algo que se pueda ver.” (p. 271-72).

reconocimiento de su límite. Este reconocimiento, que Hegel explícitamente entiende como el hecho de saber sacrificarse a sí mismo, es una liberación de la forma rígida de la conciencia, y por ende, apunta hacia esa negatividad y devenir que hemos mencionado. Pero de igual manera, la figura del sacrificio muestra también la necesidad que tiene el concepto de no ser una unidad idéntica a sí misma. El sacrificio, entendido como el acto de dejarse ir a sí mismo que realiza el sujeto, es determinado conceptualmente por Ruda bajo la palabra alemana *Entlassen*, entendida por este autor como la descripción del acto de dejarse ir, abandonando la identidad y la autonomía. Así, el punto neurálgico del saber absoluto es el reconocimiento de esta necesidad de dejarse ir, un saber que para este autor es a la vez necesario e imposible. El hecho de que el saber absoluto conozca y reconozca la necesidad de su propio sacrificio es imposible porque implica que hay algo que el saber absoluto no puede saber —pues si sabe que debe sacrificarse a sí mismo, deja de ser absoluto— pero a la vez es necesario para que exista como saber absoluto. Así, para Ruda, esta última figura de la *Fenomenología* sabe que hay algo que no puede saber y que a la vez necesita saber para ser lo que es, lo cual implica que reconoce que hay un elemento que no puede integrarse del todo en su saber. Es en esto en lo que consiste el sacrificio. El sujeto, en cuanto identidad, se sacrifica a sí mismo en el reconocimiento de una heterogeneidad necesaria para devenir lo que es.

A lo largo del desarrollo del presente trabajo, el tema de sacrificio fue expuesto también en el segundo capítulo a partir de la idea de la *kenosis* divina que desarrolla Malabou. Esta autora concibe la necesidad que tiene Dios de sacrificarse a sí mismo, movimiento que empieza con la exposición de sí en momentos espaciales y temporales, y termina con su propia muerte en la cruz. La idea que presenta Malabou implica que, si Dios quiere afirmarse como substancia, debe separarse de sí mismo y anticiparse a sí mismo. Sin embargo, dado que este proceso de “verse venir” está regido por una lógica de la necesidad y la contingencia, en su recuperación Dios se pierde a sí mismo como substancia al aparecer también como sujeto. El devenir de Dios pasa así de una perspectiva religiosa a una filosófica en la que este movimiento de sacrificio de sí es aprehendido por el concepto. La filosofía sería la interiorización de esta experiencia, o



como lo pone Hamacher (1998), “la *Fenomenología*, de nuevo de manera enfática repite la fórmula ‘Dios está muerto’, la cena sacrificial en memoria del dios muerto es identificada explícitamente como el asunto de la filosofía” (p. 184). Si la filosofía lleva al concepto este sacrificio, ella sería el reconocimiento de la necesidad de la *kenosis* y, al repetir el sacrificio de manera filosófica, el concepto también terminaría sacrificándose a sí mismo. Esto es lo que vemos en el movimiento que esta autora llama “abrogación”, entendido como una especie de negación o de inversión del proceso dialéctico mismo. Algo similar aparece en la lectura de Comay en la cual, en el momento del saber absoluto se produce un movimiento contrario al que ha sido descrito a lo largo de la *Fenomenología*. Como vimos, para esta autora el movimiento de la conciencia implica la *Bildung*, la asimilación de la realidad como propia de la conciencia. Sin embargo, en el momento final de este proceso, el espíritu parece realizar un contra movimiento en el que olvida todo lo que ha acontecido. En esta lectura, el saber absoluto no es un momento en el cual se da una reconciliación final en la figura del espíritu, sino uno en el cual hay una especie de destrucción de la realidad, que sin embargo mantiene la persistencia de un resto.

El acto sacrificial también es central en la concepción filosófica de Nancy, lo cual quedó en evidencia en el análisis de la figura del monarca que quisimos exponer en el primer capítulo. Una de las críticas de este autor al monarca como el ser-ahí de la unidad del Estado, es el carácter contradictorio de esta figura que Hegel se niega a reconocer. El problema del sacrificio es el eje de esta contradicción y aparece en el análisis que hace Nancy del amor. Recordemos que, para este autor, el amor es el principio de la unidad de las subjetividades libres que componen al Estado, sin embargo, ese principio resulta contradictorio, ya que presupone que dicha unidad se fundamenta en un movimiento circular de expropiación y de reapropiación. El problema con el amor es que es un movimiento de sacrificio, de pura entrega de sí sin recuperación. Así, el principio que sostiene el círculo del movimiento de la subjetividad y de la unidad del Estado, es un principio que no puede integrarse en esta circularidad, y que de alguna forma la impide.

#### 4.4. Heteronomía y acontecimiento

El sacrificio es un elemento esencial en estas lecturas en la medida en que apunta hacia un exceso a la circularidad y a la identidad del concepto. El sacrificio expresa la disolución de la identidad y de la autonomía del sujeto y nos enfrenta con un momento necesario de pasividad. Como vimos, para algunos autores la pasividad es central para la libertad del sujeto; su dejarse ir es la condición de posibilidad de su acontecer a partir de una heteronomía presupuesta que lo produce, pero que, de la misma manera, es puesta por este sujeto mismo.

Esta heterogeneidad apunta hacia la dimensión del acontecimiento y de su necesidad como uno de los desarrollos principales de estas lecturas del saber absoluto. De alguna forma, desde el principio del análisis asociamos el problema de la negatividad con la disolución del ser en-sí necesario y con la aparición de la contingencia. Es en este sentido en el que Nancy entiende la verdad de Hegel como el tener lugar lo verdadero; el acontecimiento de la verdad que excede el develamiento del ser necesario. Así mismo vimos que el problema del acontecimiento es uno de los elementos centrales en el aparato teórico de Malabou en la medida en que la contingencia juega un papel esencial en la estructura anticipatoria del sujeto. Es Ruda quien, consideramos, determina de la manera más precisa la necesidad del acontecimiento en el devenir del sujeto. Como vimos, para este autor, el momento en el que Hegel reconoce que el saber absoluto es el saber de su propio límite, implica el reconocimiento de la necesidad de la exteriorización del concepto en la naturaleza. Ruda, siguiendo a Hegel, entiende la naturaleza como el puro devenir contingente y suelto, y esta contingencia la asimila como el acontecimiento mismo. Además, este autor, junto con Comay, comprende el proceso de *Auslegung*, no como el develamiento de una esencia oculta, sino como la manifestación de la necesidad de que en la exposición que realiza el espíritu de sí mismo se reconozca la permanencia de un elemento que no puede participar enteramente de esta exposición. Para estos autores, *Auslegung* no es,

[...] el hacerse explícito de lo implícito sino la demostración de la persistencia de esto último —un hacer explícita la necesidad de lo implícito mismo [...] el significado no es una latencia interna esperando a ser extraída: es lo que se oculta a plena vista. Hay una opacidad irreductible en el núcleo del sujeto autoconsciente: los secretos del Absoluto son secretos para el Absoluto mismo (Comay; Ruda. 2018, p. 23).

Este problema apunta hacia la idea de que el acontecimiento implica una cierta heteronomía en el devenir del sujeto, heteronomía que, como nos recuerda Ruda, es necesaria pero imposible, en la medida en que sin ella no puede existir la subjetividad, pero al mismo tiempo termina aboliéndola.

#### **4.5. Desenvolvimiento de las diferentes lecturas en el texto**

En el presente escrito hemos realizado un recorrido a través de distintas perspectivas en las que hemos encontrado algunos puntos de encuentro. Esto nos permite hablar de una cierta continuidad entre las lecturas que abordamos en la que estas forman una cadena secuencial. Cada lectura parece desarrollar y profundizar aspectos que se encuentran presentes en la anterior, y de esa manera cada una va determinando de manera más precisa el problema. El cuerpo de esta tesis intenta exponer un movimiento mediante el cual, algunos aspectos centrales que aparecen desde el primer capítulo de manera general se van complejizando y se van transformando a lo largo del texto. Es este movimiento el que explica la similitud y la continuidad de las lecturas presentadas aquí, pero al mismo tiempo es el que expone las diferencias que aparecen en estas aproximaciones a la filosofía hegeliana. Empezar a abordar el problema desde la lectura de la inquietud de la negatividad es una forma de determinar unas líneas generales para una aproximación un tanto más contemporánea al pensamiento de este autor que implican la ausencia de un fundamento y la existencia de un elemento que no se integra al proceso dialéctico. Cada lectura que expusimos toma estas líneas generales, las desarrolla y las complejiza, mostrando puntos de encuentro y de desencuentro. Como vimos, en el proceso de nuestro texto hay un movimiento que empieza en la afirmación de la ausencia de un fundamento necesario en el proceso dialéctico, atraviesa la relación

entre contingencia y necesidad propia de la noción de plasticidad, y llega a la idea de una cierta virtualidad mediante la cual se afirma una brecha que vuelve inconsistente a la totalidad. Estas líneas generales, a medida que se van complejizando en el avance del texto, comienzan a mostrar quiebres y diferencias que manifiestan los aspectos particulares de cada lectura.

En primer lugar, el problema de la inquietud de la negatividad pone sobre la mesa la contradicción entre el devenir y el sistema, contradicción que nos lleva preguntarnos si el saber absoluto es un momento cualitativamente distinto, o si acaso es un momento más entre las distintas figuras del devenir. Nancy no da una respuesta clara sobre ello, sin embargo, reconoce que la inquietud no implica un movimiento infinito, sino que simplemente expone la desestabilización propia de lo fijo y lo determinado, razón por la cual, para este autor, y en cierta medida para Lacoue-Labarthe, esta inquietud permite la comprensión de la verdad como acontecimiento y no como determinación, como presentación y no como presencia, y como el acto de dar en vez de ser lo dado. En contraste con esto, autores como Žižek tienen una posición un tanto más clara, al mostrar que, desde una comprensión de la totalidad como no-Todo, se logra superar esa contradicción entre el sistema y el devenir sin tener que afirmar el puro dinamismo, argumentando a favor de un cierto momento estático. Este momento es el del presente que integra dentro de sí todo lo pasado y que puede intervenir en ello y transformarlo. Lecturas como la de Malabou comparten esta posición. Esta autora plantea que efectivamente hay una diferencia en el saber absoluto con respecto de los otros momentos del devenir al presentarse este como un momento de cierre en el que también hay apertura. Comay junto con Ruda, por su parte, a través de la noción de *Auslegung*, parecen acercarse a la noción de vaciamiento que propone Nancy, pero a la vez toman una cierta distancia de este autor al entender el saber absoluto como un punto determinado (en todo su sentido lingüístico) que frena todo el movimiento del devenir, pero que a su vez invita a la repetición del mismo. Precisamente de eso se trata todo el análisis que estos autores realizan del guion que aparece al final de la *Fenomenología del Espíritu* y al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, como signo de puntuación que marca una suspensión en el pensamiento y en

el lenguaje, y apuntan hacia otra dimensión de los mismos. Esta suspensión cierra el círculo del desarrollo (en este caso el movimiento que se presenta en la *Fenomenología*), pero a la vez lo suspende, e impone la necesidad de su repetición. Es por ello que para estos autores es posible hablar de un cierto retroceso en el devenir de la conciencia en el que esta siempre se está devolviendo a momentos ya superados, sin embargo, es en esta repetición misma en la que aparecen nuevas figuras a partir de aquellas que ya han acontecido. Esta repetición es permitida por el punto (o el guion) —y en este caso el saber absoluto funciona como ese punto— que suspende la experiencia, siendo por lo tanto un momento estático que a la vez obliga a la repetición de ella. Nancy no es muy claro al respecto de la relación entre la *Aufhebung* y este movimiento regresivo, que como vimos también aparece en Malabou bajo el nombre de abrogación. Autores como Ruda toman este retroceso como el acto de sacrificio del sujeto, y aunque Nancy también plantea un movimiento sacrificial en la dialéctica, no deja claro en qué medida este es un movimiento contrario a la *Aufhebung*, y qué tanto requiere de una comprensión del proceso que involucre un momento estático. Es cierto que Nancy también habla de un cierto “punto” esencial en la dialéctica, pero no lo toma como una suspensión estática sino como el acto de pasar y como la transformación misma.

Ahora bien, este problema nos lleva a otra cuestión fundamental que es la de la subjetividad y la actividad que la caracteriza. Como vimos, para Nancy, la negatividad implica la disolución del sujeto determinado y del círculo de la subjetividad totalitaria. La lectura que este autor realiza se acerca bastante a la “destrucción” (*Abbau*) heideggeriana, y por medio de ella busca desenterrar aspectos escondidos en la filosofía hegeliana. Así, en vez de leer al sujeto como la totalidad, Nancy propone que el sujeto es la pura negatividad incesante. Sin embargo, propone que este devenir no es simplemente la transformación de un sujeto activo que genera toda la realidad en uno pasivo —en el sentido de que simplemente “pasa”— sino que ese pasar es su actividad misma, por eso es sumamente importante entender que para este autor, el fundamento de la dialéctica es la decisión de devenir. Similar a esto, autores como Ruda, o como Žižek, también entienden al sujeto como la relación de la negatividad consigo misma.

Pero no hay que olvidar que para estos últimos, esta comprensión implica dos momentos distintos en los que hay una distinción entre la pasividad y la actividad, momentos que tienen que ver con esta comprensión más estática, si se la quiere llamar así, de la dialéctica. Para estos autores, pero más específicamente para Ruda, hay un momento de pasividad en el perderse a sí mismo, algo similar a lo que sucede en Nancy con el vaciamiento que acaba con lo determinado. Pero este momento no es inmediatamente reconocido como el afirmarse del sujeto en esta pasividad, y por lo tanto, no es posible comprender este dejarse ir como su propia actividad. Es por eso mismo que se afirma una heteronomía irreductible que afecta la autonomía del sujeto, y esta es comprendida en términos de un resto. En Žižek es claro que este resto no es solamente el de la negatividad, sino que implica una alteración en el movimiento de la misma, siendo así un exceso sobre ella a la vez que una realidad que le es inferior. Estos autores se acercan a una comprensión del sujeto en la cual este no es solamente la negatividad que afecta todo lo determinado, sino que además implica un redoble de esa negatividad misma, un exceso frente a ella identificado con ese residuo excremental que expresa la heteronomía que resulta ser en última instancia el núcleo del sujeto mismo. En este último punto radica una de las diferencias fundamentales entre lecturas como la de Ruda o de Žižek con respecto de las otras que presentamos a lo largo del texto. Para Nancy no existe un fundamento, pues la negatividad es la disolución de este. Pero este autor no determina el carácter de esta negatividad, a lo sumo dice que es la afirmación de la contingencia que se vuelve necesaria, mientras que Žižek y Ruda le apuntan a un objeto que ocupa el lugar del exceso sobre esa negatividad. Así, con Nancy pasamos de la dialéctica del fundamento necesario a la brecha de la negatividad que disuelve el fundamento, y con Ruda y Žižek pasamos de esa brecha a un redoble de esa negatividad expresado en un objeto con ciertas características especiales. En un primer momento, Ruda comprende este objeto en términos de heteronomía y contingencia necesaria para el acontecer del sujeto, sin embargo, junto con Comay, le da un cierto giro a esa comprensión en el análisis del extraño uso de los signos de puntuación al final de la *Fenomenología*. Este análisis revela una comprensión de la heteronomía que afecta al sujeto en términos que se acercan bastante al tratamiento que

hace Žižek del objeto *a* lacaniano, objeto que de alguna forma es comprendido por este autor como una substracción de la negación, y en esa medida es, paradójicamente, menos que nada, pero más que algo, de ahí el título del su libro.<sup>32</sup>

Este objeto es un quiebre en la negatividad, y como tal, es comprendido por Žižek a partir de lo Real lacaniano. Este aspecto parece ser central en su lectura, pero no es tan claro en la aproximación a la filosofía hegeliana que realizan autores como Nancy y Lacoue-Labarthe, ni tampoco aparece explícitamente en Malabou. Frente a Nancy, que plantea el devenir de la pura negatividad, este objeto de lo Real implica un quiebre o una torsión de esa negatividad que solamente es aprehendida desde una perspectiva estática de la totalidad, siempre y cuando esta sea comprendida como inconsistente.

Con respecto a los planteamientos de Malabou, esta autora esboza cierta noción de virtualidad que surge en la dialéctica de la necesidad y la contingencia, sin embargo, no indaga ni tampoco determina el significado y el estatus de esa virtualidad, presentándola únicamente como una apertura a posibilidades en la liberación de los momentos ya actualizados. Esto implica una comprensión de la contingencia que trae consigo la ausencia del fundamento, pero esto no se relaciona necesariamente con la noción de lo Real como la torsión que se produce en esta ausencia misma. Además, en el análisis que hace Malabou sobre la *kenosis* divina, comprende esta noción a partir de la temporalización, es decir, de la división de la unicidad de Dios en el tiempo y en el espacio. Malabou de manera explícita se niega a entender este movimiento en términos de un vacío presente en Dios mismo, sino que lo comprende como la necesidad interna de separarse de sí mismo en momentos espacio-temporales. Contrario a esto, lo Real, en la forma que lo hemos intentado exponer acá, si implica una especie de vacío en la divinidad. Por eso, en un pasaje que citamos de Comay y de Ruda, lo Real aparece como un misterio para el Absoluto mismo. No hay que olvidar que lo Real es comprendido también como lo imposible, y que Ruda específicamente

---

<sup>32</sup> “*Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*”.

afirma que lo que el saber absoluto sabe comparte esas características; es a la vez necesario e imposible, y por eso, para este autor, es un saber de lo Real del saber.

Alenka Zupančič, en su análisis de la diferencia sexual en Lacan, propone que lo que permite hacer el contraste entre una lectura desde la perspectiva de lo Real y otro tipo de lecturas “post-fundacionales”, es que la primera no se limita a afirmar que el fundamento sea parte de una construcción discursiva o simbólica permitida por la ausencia del mismo. La autora compara una comprensión de la realidad a partir de la cual lo esencial es construido en actos performativos en los que se produce el fundamento, con una lectura en la cual hay un “elemento parasitario” que se queda pegado a esa performatividad. Este, sin ser un producto de ella, acontece de manera simultánea con el acto performativo. Para Zupančič (2012) este elemento,

no es producido por el gesto significante, sino junto con este y ‘encima de este’. Es inseparable de este gesto, pero, a diferencia de cuando hablamos de creaciones/seres simbólicos, no es creado por él. No es una entidad simbólica, ni una constituida por lo simbólico; más bien es colateral a este orden. Más aun, no es un ser; es discernible solamente como un efecto (disruptivo) dentro del campo simbólico, sin ser un efecto de este campo, un efecto del significante<sup>33</sup>(p. 3-5).

Este elemento es lo Real que se comprende desde esta lectura como una disrupción del orden simbólico. De esta manera, al aparecer siempre junto al acto performativo como un exceso/ausencia en el mismo, implica una irrupción en la unidad del significante.

Así, lecturas como la de Žižek, al hacer énfasis en la importancia de este objeto y mostrar su compatibilidad con la filosofía de Hegel, expresan la manera en que este Real funciona o se manifiesta como una distorsión en el vacío o en la ausencia de fundamento misma; si en Nancy la negatividad que atraviesa todo es entendida en términos de brecha, el recurso al objeto *a* implica una brecha dentro de esa brecha. Nuestras lecturas y aproximaciones al saber absoluto exponen un movimiento de desenvolvimiento y concretización que va desde la afirmación del devenir puro que disuelve “las primeras causas y principios”, hacia la afirmación de una brecha/exceso

---

<sup>33</sup> La traducción es mía.



que interrumpe a esa negatividad misma, expresada en ese objeto excremental que autores como Ruda o Žižek encuentran al final de la *Fenomenología del Espíritu*.

Consideramos que este movimiento en el que se ven involucradas estas lecturas que hemos intentado exponer en este trabajo tiene varias consecuencias importantes. Nos interesan principalmente dos de ellas; las posibilidades ontológicas, y las consecuencias histórico-políticas. En cuanto a las primeras, insistimos en que la exposición de estas lecturas busca una manera de darle cierta actualidad al pensamiento de Hegel, acercándolo a algunos de los debates filosóficos contemporáneos. Consideramos que, desde las perspectivas que hemos expuesto, su pensamiento sí tiene algo que decirnos sobre debates actuales, como la cuestión del pensamiento post-fundacional, por ejemplo. Pero también es una filosofía que puede acercarse a algunos aportes contemporáneos a la ontología, como los de Alain Badiou, para quien una de las proposiciones fundamentales de la filosofía se acerca al posible significado del viejo y desacreditado lema maoísta “Uno se divide en dos, dos no se fusionan en un uno”. Estas cuestiones ontológicas son abordadas por autores cercanos a Badiou, como el propio Žižek y sus coterráneos Alenka Zupančič y Mladen Dolar. Este último autor plantea que ese procedimiento da como resultado la división asimétrica entre el Uno y el objeto  $a$ <sup>34</sup>. Esta cuestión está más relacionada con ciertas aproximaciones a la *Ciencia de la Lógica* que a la propia *Fenomenología*, sin embargo, la enunciamos acá, afirmando que es necesario darle al momento del saber absoluto el crédito de abrir un camino por medio del cual aproximarse a ella. El Hegel al que queremos acercarnos es uno cuya filosofía nos permita pensar esta división.

En segundo lugar, nos interesan las posibilidades de pensar la política y la historia a partir de estas aproximaciones al saber absoluto. Afirmamos, siguiendo a Lacoue-Labarthe y a Nancy, que hay aspectos de la filosofía hegeliana que nos permiten aproximarnos a la esencia de lo político, o a la relación entre lo político y la filosofía, teniendo en cuenta que, como dice Badiou (2007), la política en la actualidad se caracteriza por una ausencia de pensamiento o de verdad en sentido filosófico. Así,

---

<sup>34</sup> Véase Dolar, M. (2012). “One divides into Two”., en: *e-flux Journal* # 33.

el Hegel que surge tras estas lecturas es un pensador de las discontinuidades históricas y de las transformaciones políticas radicales. Es un Hegel que, al centrarse en el presente, nos permite comprender la relación de este con el pasado y con el porvenir, y nos recuerda, a la vez, la necesidad de los acontecimientos históricos, entendiéndolos como la condición de posibilidad del devenir de la historia, pero a la vez como la condición de imposibilidad del cierre y del fin de esta. Estas características nos obligan a repetir los acontecimientos al mostrarlos como necesarios. En este sentido, compartimos con varios de los autores que presentamos la idea de un Hegel digno de nuestra época, caracterizada como una época de cierre. No hay que olvidar que en ciertas lecturas el saber absoluto no solamente implica el fin de la historia, sino que también aparece como el final de los tiempos, con todo el peso escatológico que esta frase implica; la desintegración de la materia, la muerte térmica del universo. Hegel sería así un pensador de la hecatombe y de la desolación, pero, como afirman varios de los autores que hemos trabajado, aparece en medio de ello el resto a partir del cual surge la vida verdadera.

Por último, regresando al inicio del texto, nos gustaría pensar en un Hegel que se acerca mucho más, o incluso se reconcilia con su amigo de juventud Friedrich Hölderlin, un Hegel cuya dialéctica del presente monocromático y repetitivo sea también la dialéctica de la revolución.

## BIBLIOGRAFÍA

Badiou, A. (2009). *Teoría del sujeto*. Traducción de Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires. Prometeo Libros.

\_\_\_\_\_. (2007). *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de estado*. Traducción de Irene Agoff. Madrid. Amorrortu editores.

\_\_\_\_\_. (2017). "Hegel's Master and Slave"., en: *Crisis & Critique*. Vol 4 (1).

Benjamin. W. (2005). *Libro de los pasajes*. Traducción de Luis Fernández Castañeda. Madrid. Akal.

\_\_\_\_\_. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición y traducción de Bolívar Echavarría. Bogotá. Ediciones desde abajo.

Butler. J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Traducción de Elena Lujan. Buenos Aires. Amorrortu editores.

Cassin. B; Badiou. A. (2011). *No hay relación sexual dos lecciones sobre "L'êtourdit" de Lacan*. Traducción de Horacio Pons. Madrid. Amorrortu editores.

Comay, R. (2011). *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford, Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. (2012). "Missed Revolutions, Non-Revolutions, Revolutions to Come: On Mourning Sickness", entrevista con Joshua Nichols., en: *PhaenEx*. 7, no. 1, pp. 309-346.

Comay, R. Ruda, F. (2018). *The Dash: The other side of absolute knowing*. Cambridge. The MIT Press.

Dolar, M. (2012). "One divides into Two"., en: *e-flux Journal* (33).

Hamacher. W. (1998). *Pleroma. Reading in Hegel*. Stanford. Stanford University Press.

Hegel, G,W,F. (2009). *Fenomenología del Espíritu.*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-textos.

\_\_\_\_\_. (1968a). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires. Editorial Claridad.

\_\_\_\_\_. (1968b). *Ciencia de la Lógica. Segunda parte*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires. Ediciones Solar.

Hyppolite, J. (1996). *Lógica y existencia*. Barcelona. Editorial Herder.

\_\_\_\_\_. (1974). *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona. Ediciones Península.

Jeffs, R. (2012). "The future of the future: Koyré, Kojève, and Malabou speculate on hegelian time"., en: *Parreshia* (15)., pp. 35-53.

Malabou. C. (2005). *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectics*. Nueva York. Routledge.

\_\_\_\_\_. (2010). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile. Editorial Palinodia.

Marchart, O. (2007). *Post-fundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo. Edinburg University Press.

Nancy, J. (2002). *Hegel. The restlessness of the negative*. Smith y Miller (traducción). Minneapolis. University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. (1998). "The surprise of the Event"., en: *Hegel after Derrida*. Barnett (ed). Londres. Routledge.

\_\_\_\_\_. (1993). "The jurisdiction of the Hegelian Monarch"., en: *The Birth to Presence*. Stanford. Stanford University Press.

Nietzsche. F. (2006). *Segunda consideración intempestiva sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Traducción Joaquín Etorena. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Lacoue-Labarthe, P; Nancy, J. (2012). *El Absoluto Literario: Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires. Eterna Cadencia.

\_\_\_\_\_. (1997). "Foreword to the Center for Philosophical Research on the Political"., en : *Retreating The Political*. Sparks (ed). Nueva York. Routledge.

\_\_\_\_\_. (1997). "Opening Adress to the Center for Philosophical Research on the Political"., en: *Retreating The Political*. Sparks (ed). Nueva York. Routledge.

\_\_\_\_\_. (1997). "The 'Retreat' of the Political"., en: *Retreating The Political*. Sparks (ed). Nueva York. Routledge.

\_\_\_\_\_. (2002). *El mito nazi*. Barcelona. Anthropos Editorial.

Lukács. G. (1968). "Hölderlin's Hyperion"., en: *Goethe and His Age*. Merlin Press.

- Pensky, M. (2004). "Method and time: Benjamin's dialectical images", en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. David S. Ferris (ed). Cambridge. Cambridge University Press.
- Radnik, B. (2017). "The Absolute Plasticity of Hegel's Absolutes", en: *Crisis and Critique*. Vol, 4(1).
- Ruda, F. (2014). "Entlassen. Remarks on Hegel, Sacrifice and Liberation", en: *Crisis & Critique*, Special Issue.
- Sparks, S. (1997). "Editor's Preface", en: *Retreating The Political*. Sparks (ed). Nueva York. Routledge.
- Smith, J. (2002). "Introduction. Nancy's Hegel, the State, and Us", en: *Hegel. The restlessness of the negative*. Smith y Miller (trad). Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Traducción de Antonio J. Antón Fernández. Madrid. Akal.
- \_\_\_\_\_. (2011). "The politics of negativity", en: *Hegels's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Ruda, F. (autor). Nueva York: Continuum.
- \_\_\_\_\_. (2006a). *Visión de paralaje*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2006b). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.

Zupančič. A (2012). "Sexual Difference and Ontology"., en; *e-flux Journal* (32).