

ISSN 1751-8229

Volume Eleven, Number One

## Sobre la “Intervención” hegeliana

Rodrigo Alexis González Oliva, Universidad Andrés Bello, Chile

### Abstract

El impacto que ha tenido la obra de Žižek dentro de la academia no deberíamos entenderlo como una mera formalidad frente al contenido de su teoría. Lejos de ser un iconoclasta, Žižek parece repetir un gesto riguroso y sistemático que ya encontramos en su autor de cabecera, Hegel. Žižek, Simon, Malabou, son convocados en este ensayo, en tanto renovadores de una lectura contemporánea de Hegel, para repensar la sistematicidad del texto hegeliano a partir del concepto de “intervención”. Pareciera como si Hegel no buscara sistematizar jerárquicamente sus conceptos, sino demostrarnos una relación simétrica entre lo conceptual (o racional) y lo no-conceptual (o real). Simetría que *co-implica* a ambos términos en un plano de actividad incesante y frenética, invitándonos a pensar la intervención que redefine el límite entre uno y otro.

## 1. 1- Un libro interventor

En las siguientes líneas intentaré enfrentarme a la compleja experiencia de lectura que comporta el texto hegeliano, particularmente la *Fenomenología del Espíritu*, para comprender cómo esta complejidad lejos de ser un obstáculo externo al contenido, es el modo en que el texto mismo se desenvuelve. Por ejemplo, la terminología “tradicional” escatológico-filosófica que usa Hegel (espíritu, absoluto, razón...) es iterada en el desarrollo de cada una de sus obras a tal punto que se vuelve difícil asignar una definición estable a cada concepto. Pareciera como si Hegel no buscase sistematizar jerárquicamente sus conceptos, sino demostrarnos una relación simétrica entre lo conceptual (o racional) y lo no-conceptual (o real). Simetría que *co-implica* a ambos términos en un plano de actividad incesante y frenética, invitándonos a pensar la intervención que redefine el límite entre uno y otro.

Ahora bien, ¿qué entendemos por intervención? Una intervención es un acto que modifica las cosas tal cual eran. En primer lugar, el término subraya una especificidad de la filosofía hegeliana en relación con la teoría kantiana del conocimiento: en Hegel no hay una “cosa en sí” más allá de las determinaciones del sujeto respecto del objeto. De modo que postular una verdad aislada de la intervención del sujeto significa pasar por alto la propia intervención del sujeto y con ello, pasar por alto la verdad misma, la cual no está del lado del objeto epistemológico, sino de la acción misma que “co-implica” ontológicamente al sujeto con el objeto.

Las películas de ficción nos demuestran un ejemplo audaz de esta co-implicación ontológica del sujeto con su objeto: un joven tropieza involuntariamente con una máquina del tiempo que lo hace retroceder a un pasado desconocido. Ante el primer encuentro con la heterogeneidad del pasado queda atónito y decide “no hacer nada” hasta retornar al futuro. No obstante, sin que el protagonista lo advirtiera, esta misma inacción era ya un acto que intervenía el flujo del pasado, modificando así su propio futuro y el de los demás. En esta circunstancia pareciera no tener sentido definir a un sujeto y un objeto: no hay un objeto que no esté intervenido por el sujeto, ¿Y no podríamos afirmar lo mismo respecto al sujeto?

Este ejemplo ficticio nos permite nombrar una característica fundamental de la intervención: en ella no sólo se conoce inactiva o pasivamente un fenómeno, sino que a

su vez se actúa y se forma parte activa de la constitución del fenómeno, de modo que no se trata de una intervención dirigida a un objeto, sino de una intervención que implica la modificación del propio sujeto. Por ello para Hegel no hay un “sujeto del conocimiento” que intervenga un campo objetivo externo, sino que lo que está antes de la distinción kantiana sujeto-objeto, es un “acto performativo” al que no preexiste ningún actor ni ningún contenido sustancial (recordemos que Hegel señala explícitamente que el sujeto es transustancial y que por tanto no depende de un contenido sustancial preformado). Acto que sólo es un inter-venir o “entre-venir” que conecta a un sujeto constituyente de un acto con un sujeto constituido por un acto, de modo que “sujeto” es un término determinado por la acción interventora. Para decirlo mediante un concepto de Malabou (Malabou 2011), “sujeto” es una “forma plástica” que interviene el sentido de su propia intervención, y que de hecho al intervenir cualquier cosa se interviene a sí misma (por esto no resulta indispensable una máquina del tiempo para intervenir a sí mismo).

Ya en la “Introducción” de la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *FEN*) Hegel se oponía a la concepción tradicional que distanciaba al conocimiento del absoluto mismo. Esta extrema precaución, que no podría ser sino un goce ante la inacción, era repudiado por Hegel en la medida que suponía un absoluto “en sí”, ajeno al devenir de la verdad no desprovisto de “equivocaciones”:

Si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo

No es sólo que el “temor a equivocarse” predisponga obstáculos en el camino a la verdad, sino que su planteamiento está constitutivamente errado pues actúa temiendo el develamiento de la verdad en su procesualidad, temiendo intervenir aquello que precisamente sólo toma sentido en la medida que es intervenido y que interviene en la experiencia. Por una parte este supuesto –que es en gran medida el supuesto de la ilustración– autonomiza el conocimiento y da espacio a una desconfianza crítica respecto de la versión premoderna y autoritaria de la verdad que garantizaba de antemano la correspondencia entre verdad y conocimiento. Pero paradójicamente, este mismo movimiento garantiza un cómodo distanciamiento entre el conocimiento y la verdad. A contracorriente de esta concepción “auto-obstaculizante” de la verdad, para Hegel, la verdad no será más que el proceso mismo por el cual hipótesis y objetivos errantes que

parecían ya haber fracasado, se encuentran de pronto –sin la anticipación del sujeto– constituyendo una determinada experiencia de verdad. Se trata estrictamente hablando de una experiencia que podríamos definir como una realización de la inexperiencia – y no de una voluntad subjetiva–, ya que no existe patrón de conocimiento que permita previamente definir la posición de la verdad. Esto quiere decir que no hay una diferencia trascendental entre la verdad y la experiencia, que la verdad es sólo el devenir inmanente de la experiencia y que lo absoluto no sería otra cosa mas que el “saber de sí” de esta verdad sin presupuestos.

Lo que no debemos perder de vista es cómo lo absoluto interviene esta experiencia: al saberse en la verdad, el sujeto interviene la continuidad de su experiencia, y esta intervención discontinua, es lo que permanece como sujeto. Un ejemplo banal es el de una persona que se avergüenza pero al saberse avergonzada se sonroja aún más: la misma persona actúa como objeto receptivo y subjetividad activa, pero lo que conecta ambos momentos es un sujeto irreconocible, un puro acto que interviene la continuidad empírica.

Esto nos permite definir desde ya la especificidad de la intervención hegeliana: su inmanencia. Es decir, que aun cuando una intervención supone algo así como un “actor activo” y un “receptor pasivo” de la intervención, esta suposición forma parte de nuestra representación separatista de la intervención, pero no de la acción misma, en la cual simultáneamente coinciden ambos, como si antes de la distinción entre lo idéntico y lo otro existiese primero la acción de intervención.

En este sentido, al centrarnos en la intervención podemos entender la continuidad de la acción, lo Uno, y al mismo tiempo la partición dialéctica, entendiendo que en esta partición, lo contrario a lo Uno, no es más que las condiciones materiales que permiten sostener a lo Uno sin sus presupuestos abstractos, haciéndolo retornar a su inmediatez. Para comprender la relevancia de esta intervención –y su notoriedad elusiva para las “lecturas hegemónicas” de primera mitad del siglo XX (Cfr. Malabou 2014) – basta con releer las últimas páginas de *FEN*: es un piso común advertir que el libro termina con la sección del “Saber Absoluto”, no obstante se suele obviar que dentro de esta sección el último capítulo se denomina “El espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí” (Hegel 2009: 471), y es precisamente este “retorno a lo inmediato” lo que nos permite reafirmar la principal característica de la intervención: esta define una acción sagital del Uno, que es a su vez externa e interna a sí. De modo que la operación del retorno

interviene la propia intervención de la mediación en lo inmediato. de lo que se sigue que esta intervención, y no los términos que se contradicen reflexivamente, es la esencia o lo real constitutivo del proceso dialéctico.

Dicho lo anterior, desarrollaremos desde distintos enfoques la idea de que la intervención es la acción por la cual se reconstituye la esencia escindida del sujeto y del proceso dialéctico, tomando en consideración algunos aspectos de la experiencia de lectura del texto hegeliano, que pareciera estar constantemente interviniendo su propio ordenamiento conceptual, así como también las expectativas del lector. Partamos refiriendo a las caracterizaciones que hace J. M. Ripalda de su experiencia de lectura de *FEN* (subrayados míos):

Es un libro mágico, prototipo de LIBRO, unidad textual cerrada sobre sí misma en repetidas vueltas auto-referenciales, escritas con voz en off y sin embargo idiosincrásicas, autoral como ninguna, monumental, incluso con algo mortuorio en su perfecto sacrificio especulativo. Va envolviendo como una selva, que me reclama fundirme con ella o sugiere una religión sin Iglesia ni fieles, sin Dios, pero no atea, sin presente, pero también re- y desbordándolo (Ripalda 2002: 71).

En lo que sigue, avanzaremos siguiendo algunos de los puntos descriptivos con que Ripalda caracterizó –casualmente– a la *FEN*. En primer lugar el tópico de la “magia”, que aparece cuando Hegel comenta cómo el espíritu hace brotar al ser de la pura negatividad. Revelando un retorno “auto-referencial” de la intervención, que reconociéndose escindida de la inmediatez, afirma esta misma escisión para retornar a la inmediatez que se encontraba negada por la mediación. Autorreferencialidad que retomaremos a partir de la “proposición especulativa” expuesta en la “*Introducción*” de la *FEN*, demostrando que el sacrificio de la comprensión de dicha proposición coincide con el sacrificio del sujeto y del objeto presupuesto por la conciencia, de modo que este “sacrificio especulativo” revela la intervención de la escisión fundamental de la estructura del sujeto entre un “presupuesto trascendental” y una “performatividad activa” que redefine el fracaso del presupuesto trascendental, al modo de una afirmación constitutiva del exceso que “reborda” y “desborda” los límites del sujeto.

## 1. 2- El retorno de la magia o la intervención afirmativa de lo negativo

Si partimos por esta caracterización de “libro mágico” que hace Ripalda, podemos decir que la magia aparece explícitamente en dos momentos significativos de la obra hegeliana, en *FEN* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en adelante *ENC*). La profundización de ambos momentos nos permitirá entender el carácter inherentemente mágico de la intervención, que la diferencia de cualquier modificación o transformación objetiva.

En *ENC* Hegel señala que previo al surgimiento antropológico del individuo autónomo, se hace patente una cierta “relación mágica” en la inmediatez del alma que aún no ha tomado el sentimiento de sí misma. Para Hegel esta relación es una manifestación patológica entre el individuo y una alteridad fantasmaticada, ya que no se basa en una relación objetiva sino en una confusión en torno a lo que Malabou (2013: 71 y 72) ha llamado la “síntesis originaria” de la identidad y la diferencia presupuesta por la “subjetividad”. De modo que el individuo reconocería pasivamente su autosuficiencia como un “sujeto otro”, es decir, substraería de sus relaciones su propia intervención para atribuírsela a un Otro mágico, que de este modo mediaría sin previa determinación, la relación entre lo idéntico y lo diferente.

Dicho esto podríamos concluir que la noción de magia no tendrá mayor importancia para Hegel ya que será una manifestación de una relación irracional, propia del sujeto primitivo que, sumergido en relaciones que se le aparecen como inmediatas, no logra tomar consciencia de sí, contradiciendo los presupuestos de su propia subjetividad. Creencias, relaciones sentimentales, relaciones familiares, serán fuentes –según el propio Hegel– de esta relación mágica (Hegel, 2005: 463). No obstante, si en esta línea expuesta en *ENC* la magia es menospreciada como una relación fantaseada o fantasmada por el individuo, en la *FEN* –escrita 10 años antes– aparecerá una versión muy distinta, incluso podríamos decir “afirmativa” de la magia. Nos referimos al *Prólogo* de *FEN*, donde Hegel al abordar la potencia del espíritu frente a lo negativo usa la expresión “fuerza mágica” para describir el proceso dialéctico real. Se trata –al parecer– de una “fuerza” intrínseca al espíritu y no de una “relación” patológica que tergiversa el supuesto de la subjetividad:

El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo

negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser (Hegel 2009: 24).

En primer lugar debemos admitir que la expresión “fuerza mágica” parece superflua con respecto al texto en cuestión, pero a su vez ¿cómo abordar la negatividad, lo ausente de contenido positivo, si no es por medio de expresiones grandilocuentes como el de “fuerza mágica”? Para contestar esta pregunta debemos contextualizar en breve el lugar donde se inscribe esta cita. En este *Prólogo*, Hegel caracterizará al espíritu como una vida que no teme ni a la muerte ni a lo negativo y que se enfrenta al desgarramiento absoluto: “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (*Ibíd.*, 26). De modo que si la verdad consistiera sólo en un resultado positivo, simplemente se podría excluir lo negativo, pero en la medida que la verdad sólo se despliega en la experiencia de la vida misma, es decir, en su devenir, la verdad debe enfrentarse a lo negativo y “permanecer cerca de ello”. Exactamente después de la cita anterior Hegel prosigue:

Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma (*Ibíd.*, 24).

Si consideramos los dos fragmentos en su continuidad, podemos advertir que el texto apunta al tránsito de la sustancia al sujeto, o más bien, la automediación del sujeto de su contenido sustancial: el sujeto no sólo se media a sí mismo, sino que también es la verdadera sustancia, “el retorno a la inmediatez” –parafraseando el subcapítulo final de *FEN*–. En este sentido, “fuerza mágica” pareciera apuntar al “retorno a la inmediatez” de la sustancia. Retorno por el cual la negatividad, en principio opuesta a la sustancia, “vuelve a ser”. Nuevamente cabría preguntarnos si la magia sólo es una metáfora para referirse a la negatividad, algo así como un “suplemento” retórico –parafraseando los términos de Derrida– con el cual Hegel aborda la negatividad sin considerar que este es un abuso de metáfora, o en realidad se trata de una expresión justificada para caracterizar lo negativo.

Nuestra respuesta es que “fuerza mágica” es una expresión que –sin ser un abuso retórico– caracteriza eficientemente la actividad de lo negativo, en la medida que lo

negativo, el puro desgarramiento, es aquello que es afirmado por el sujeto sin relación a una entidad positiva, es aquello que suspende la sustancia al mismo tiempo que la afirma. Para decirlo de otro modo, sujeto es la sustancia que se ha intervenido, y esta intervención es una fuerza mágica, en el preciso sentido en que Hegel define “fuerza” en *Lógica* como “sustancia suspendida”, como retorno transustancial, que sólo puede tener efecto para el sujeto mismo que se interviene. En este sentido es “mágico” o suprasensible, y no en el sentido de que haya un sujeto que domine suprasensiblemente la lógica natural de la sustancia: justamente porque no hay nadie que domine ni que se afecte por la intervención del sujeto más que él mismo, que esta intervención comprende reflexivamente un carácter mágico para el propio sujeto.

Por ello, al contrario de Kant, para Hegel lo incondicionado no será lo suprasensible sino el sujeto que se sabe a sí y que actúa sin presupuestos. Este no es un sujeto “subjetivado”. Sino un puro sujeto, una escisión de la apariencia, constitutiva de la realidad fenoménica. Escisión que impide toda autoidentidad y que escinde al sujeto en actor y receptor de su propia acción. Y esta pertenencia del sujeto a la apariencia y no a lo suprasensible –característica del texto hegeliano–, es propiamente mágica, en el preciso sentido que la escisión de la apariencia que co-implica dos elementos (lo mismo y lo otro, lo idéntico y lo diferente) que se reflejan mutuamente por una manipulación del sujeto de sus propios presupuestos “naturales” (sujeto que aún no se reconoce en uno de los dos elementos) produciendo un efecto “sobrenatural” que sólo tiene sentido para un sí mismo presubjetivado (en este sentido la magia no consiste simplemente en engañar a alguien, sino en intervenir el engaño de la mirada que precisamente puede reconocer el engaño, como en el caso de las ilusiones ópticas, que sólo pueden ser advertidas por la mirada que anticipando la ilusión se sorprende por ella).

Esto nos lleva a repetir que el sujeto es el resultado de la intervención que realiza y no al revés –que la intervención es resultado de un sujeto ya constituido–: el sujeto no coincide al relacionarse consigo mismo, no es autoidéntico. Por esto para Hegel el “*pienso luego existo*” cartesiano no devela sino una contradicción, una imposibilidad de unidad del ser (Simon 1982: 66 y 67), según la cual el sujeto que existe activamente está sujeto pasivamente a su pensamiento, pero ¿no es también este acto cartesiano una suerte de fuerza mágica por medio de la cual lo negativo vuelve a ser? La intervención pensante del sujeto cartesiano no produce cambios externos, produce sólo una transformación en el sujeto al que “performativamente” –en su propio acto– se vuelve “sujetado” a sí. Sólo un

“sujeto” puede sorprenderse de su condición de sujeto y esto es precisamente lo mágico en tanto que suprasensible: para Hegel –a diferencia de la metafísica anterior a él– lo suprasensible es el resultado de una fisura en la apariencia y no al revés: la apariencia como resultado de una distorsión se lo suprasensible. O en sus propios términos: “*lo suprasensible es apariencia en tanto que apariencia*”. Esto nos lleva a preguntarnos si más allá de este aparentar de la apariencia, lo suprasensible o lo mágico pueden ser pensados en su emergencia constitutiva como fisura o escisión.

### **3- Autorreferencialidad: lo imposible es lo que interviene**

No pretendemos con esta referencia a la magia apuntar a algún contenido esencial en la definición hegeliana de sujeto ni hipostasiar el problema de lo negativo. La magia tan sólo nos advierte de la reflexividad del sujeto por la cual este nunca coincide consigo mismo, y sólo se refleja a sí mismo como otro y a lo otro como sí mismo. Lo mágico es en último término el modo en que Hegel advierte el movimiento de lo negativo, y en la medida que el sujeto se enfrenta a este movimiento, el sujeto se “afirma” en consideración de la implicación irreconciliable entre lo positivo y lo negativo. Ahora intentaremos explicar por qué esta escisión es irreconciliable –o porqué la reconciliación finalmente consiste en la subversión de la excepción del marco universal, o en la comprensión de que no hay un afuera a lo Uno de la excepción–, y en qué sentido la síntesis característica del proceso dialéctico es un retorno a la escisión originaria.

Malabou y Žižek han señalado, cada uno en su estilo, que no hay un motor negativo del proceso dialéctico y que tampoco podemos entender la dialéctica como una contradicción entre dos elementos. Malabou (2014) ha demostrado –cuestionando la exégesis de primera mitad del siglo XX: Heidegger, Kojève, Hyppolite, Koyré– que no hay ni una negatividad racionalizable ni fundamental en el proceso dialéctico, antes bien hay un desgarramiento que impide la clausura ontoteleológica y panlogicista del sistema hegeliano. Esta es una de las tesis fundamentales de Žižek, para él la dialéctica no consistiría en una simple superación de la contradicción, sino en una suerte de reconsideración sintética de la unidad entre lo que se postula como tesis (lo que el sujeto pone) y lo que supuestamente se opondría a dicha tesis (lo ya dado). En otras palabras, para Žižek lo que aparecía como una condición negativa para la realización del sujeto, se afirma como su condición materialmente positiva. Žižek lo ilustra mediante la

reestructuración de uno de los chistes favoritos de Freud, el de Rabinovich:

Tenemos aquí una especie de economía dialógica: articulamos una proposición que define al sujeto, nuestro intento fracasa, experimentamos la contradicción absoluta, la relación negativa extrema entre el sujeto y el predicado –y esta absoluta discordancia es el sujeto como negatividad absoluta. Es como un conocido chiste soviético sobre Rabinovich, un judío que quiere emigrar. El burócrata de la oficina de emigración le pregunta por qué; Rabinovich responde: “Tengo dos razones. La primera es que temo que en la Unión Soviética los comunistas pierdan el poder, que haya una contrarrevolución y que el nuevo poder nos culpe a nosotros, los judíos, de todos los delitos comunistas –entonces volverá a haber programas antijudíos... “. “Pero –interrumpe el burócrata– esto es una tontería, nada puede cambiar en la Unión Soviética, el poder de los comunistas durará siempre”. “Bueno –responde Rabinovich tranquilamente– ésta es mi segunda razón”. La lógica es la misma que en la proposición hegeliana “el espíritu es un hueso”: el fracaso de la primera lectura nos da el verdadero significado. El chiste de Rabinovich ejemplifica también la lógica de la malfamada tríada hegeliana: si la primera razón para emigrar es la "tesis" y la objeción del burócrata la "antítesis", entonces la "síntesis" no es ningún retorno a la tesis, una especie de cicatrización de la herida efectuada por la antítesis: La síntesis es exactamente lo mismo que la antítesis; la única diferencia está en un cierto cambio de perspectiva, en un cierto giro mediante el cual lo que hacía un momento se vivía como un obstáculo, como un impedimento, se demuestra que es una condición positiva: el hecho de que el poder soviético sea eterno, que se propuso como un argumento en contra de la emigración, resulta que es la verdadera razón para emigrar (Žižek *Op. Cit.* 231)

Podríamos decir que tesis, antítesis y síntesis, no son tres momentos separados del proceso dialéctico, sino que el proceso dialéctico –en tanto *procesual*- consiste en singularizar a partir de la antítesis lo que en la tesis sólo era una abstracción irrealizable. No se trata sólo de una concreción material de la idea de la tesis, se trata de la subversión de su comodidad abstracta, de modo que “síntesis” nombra el modo en que una antítesis resuelve inmanentemente el problema por el cual una tesis se mantenía en pie abstractamente a distancia de sus condiciones materiales, sin lograr concretarse a sí misma. El chiste de Rabinovich nos muestra un sujeto que justifica una acción con dos

razones contradictorias, lo que debemos subrayar es que precisamente la diferencia que articula la contradicción –y no los elementos que se contradicen a partir de ella – es el modo en que Rabinovich interviene su subjetivación estalinista, es decir, es esta diferencia imposible de ser aprehendida la que permite a Rabinovich subvertir el discurso impuesto por la ideología dominante, afirmarse como sujeto en torno a esta intervención que lo escinde, o que retorna a su escisión constitutiva.

Si en el ámbito de la lingüística Benveniste usaba el término “autorreferencial” para aludir a los “actos performativos”, esto es, los actos que realizan inmediatamente algo mediante su propia constitución, sin necesidad de referir a una identidad o a un contexto previo. Así mismo podríamos interpretar que para Hegel la esencia escindida del sujeto es precisamente esto que se presenta como siendo en acto. Toda teorización que busque racionalizar, prever y contextualizar la irrupción de la intervención performativa del sujeto, evade que, tal como demuestra el chiste de Rabinovich, la intervención no apela en última instancia a razones, sino a su propia acción que subvirtiendo la posibilidad de racionalización, presenta al “ser” del sujeto, constituyendo una nueva unidad subjetiva. Para decirlo en términos “más” hegelianos:

El obrar sólo es, en efecto, una pura traducción de la forma del ser todavía no presentado a la del ser presentado; el ser en sí de aquella realidad contrapuesta a la conciencia ha descendido a una mera apariencia vacía. Esta conciencia, al determinarse a obrar, no se deja, por tanto, inducir a error por la apariencia de la realidad presente y, del mismo modo, debe concentrarse en el contenido originario de su esencia, en vez de dar vanas vueltas en torno a pensamientos y fines vacíos. (...) ha desaparecido la diferencia entre algo que es para la conciencia solamente dentro de sí y una realidad que es fuera de ella. Sólo que para que sea para la conciencia lo que ello es en sí debe obrar, lo que vale tanto como decir que el obrar es precisamente el devenir del espíritu como conciencia. Lo que ella es en sí lo sabe, pues, por su realidad. Por tanto, el individuo no puede saber lo que es antes de traducirse en realidad mediante la acción. Parece, pues, según esto, que no pueda determinar el fin de su obrar antes de haber obrado; pero, al mismo tiempo, siendo conciencia, debe tener ante sí previamente el obrar como algo totalmente suyo, es decir, como fin. El individuo que se dispone a obrar parece encontrarse, por tanto, en un círculo en el que todo momento presupone ya el otro” (Hegel 2009. *Op. Cit.* 235).

Es central este pasaje para comprender la relevancia de la acción y del obrar en Hegel. Hegel describe el punto de vista de una conciencia que planifica su obrar, como una traducción externa a su voluntad interna, no obstante esta realidad interior nunca abandona la naturaleza del obrar, es la acción lo que comunica a lo interno y a lo externo. La autoconciencia sólo se conoce a sí misma a partir de su obrar, pero este “sí mismo” no es una conciencia profunda autorreconocida, sino que es la intervención de sí, por ello Hegel no insiste en llamarla conciencia, sino “espíritu”: la conciencia sale de su cómoda realidad y se reconoce en un accionar que no se fundamenta ni en un fin ni en un individuo ni en un orden ni en una naturaleza primera. De este modo deberíamos decir que la autorreferencialidad con la que interviene el sujeto no es circular, ya que no plantea un círculo interno al sujeto, sino que se realiza en la exterioridad del acto que simultáneamente reconstituye el núcleo íntimo del sujeto. El sujeto en tanto que sujeto de su intervención existe sólo sacrificando sus propios presupuestos, entrecruzándose a sí mismo.

#### **IV- Sacrificio especulativo: Intervención del lector**

La autorreferencialidad performativa de Hegel puede apreciarse con mayor claridad en lo que el autor denomina “proposición especulativa”, esto es, un tipo de proposición que relacionando inmediatamente dos términos contradictorios, invita al lector a articular cada término más allá de lo que “se suponía” que cada elemento significaba, de modo que esta frase se comprende una vez que su diferencia radical es autorreferida como condición afirmativa para comprender la proposición, sin referir a una “relación de contradicción”. Pero antes de adelantar una definición de la proposición especulativa, veamos como el propio Hegel introducía a la proposición especulativa por oposición a la proposición filosófica tradicional, en el *Prólogo* de *FEN*:

Una dificultad que debiera evitarse es la confusión del modo especulativo y del modo racionante, consistente en que lo que dice del sujeto tiene una vez la significación de su concepto, y otra, en cambio, solamente la de su predicado o accidente. Un modo estorba al otro, y sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de las relaciones usuales entre las partes de una proposición (*Ibíd*, 43).

El modo racionante de la filosofía forma proposiciones en el sentido ordinario de una

oración que comienza con un sujeto del cual se predica algo (del tipo “A es B, C y D”), mientras que el modo especulativo no establece la diferencia entre sujeto y predicado, sino que plantea una relación inmediata entre 2 conceptos (por ejemplo “A = B”). De modo que a primera vista la proposición filosófica o racionante podría resultar más sencilla de entender, sin embargo para alcanzar la rigurosidad conceptual que requiere su comprensión se hace necesario añadir una explicación que puede resultar más engorrosa que aquello que convincentemente pretendía limitar el enunciado.

Por su parte, la proposición especulativa, se presenta ya como engorrosa al relacionar inmediata y enigmáticamente dos elementos radicalmente heterogéneos. El modo especulativo de la proposición funciona mediante el reflejo de dos elementos separados por un tercero, el término central (“=” en nuestro ejemplo) que al mismo tiempo que identifica los dos elementos, los distingue. Ahora bien, lo crucial es que esta proposición suscita una comprensión inversa a lo que ha sido “enunciado” como proposición, como si para comprender el “enunciado” de la proposición, debiéramos atender lo que inversamente sugiere su “enunciación” –lo que se ha querido decir, el acto que crea el enunciado–. Por ejemplo en el enunciado “A=A” ( pensemos en una proposición como “la ley es la ley”) si leemos sólo la identidad del enunciado no comprendemos la proposición, y para comprenderla tenemos que atender que dicho enunciado sugiere considerar la diferencia entre la posición de ambos términos, mientras que en el enunciado “A=B” (por ejemplo “Dios es amor”) ya no comprendemos la diferencia sino la unidad entre dos elementos distintos, de modo que “El verdadero significado de la proposición emerge del fracaso de la primera lectura inmediata” (Žižek 2009. *Op. Cit.*, 26).

Para comprender la proposición especulativa no debemos intentar llegar al significado del enunciado especulativo, sino tomar en consideración el fracaso de su enunciación argumentada y racional, como un índice de su significación real. Lo que distingue la proposición especulativa de la proposición filosófica, es que en la primera no rigen los binomios forma-contenido, enunciado-enunciación. Mientras la proposición filosófica busca comprender un contenido desde una forma –podríamos decir– convencional, externa al contenido mismo; la proposición especulativa se nos presenta como un absurdo de contenido y de forma (absurdo en el sentido humorístico de la coincidencia inmediata entre lo individual y lo universal –al contrario de la tragedia donde lo universal recae mediadamente sobre lo individual). Y aquí no podemos sino aplicar la estructura de la tríada: la tesis como la perturbación que provoca la forma de la proposición, la antítesis

como la nueva perturbación que nos provoca no comprender tampoco el contenido de la proposición, y la síntesis que resulta de cuando comprendemos que al coincidir ambas incomprensiones, estas ya no son las barreras que nos impiden penetrar en la verdad, sino el modo en que se presenta la verdad misma de la proposición.

Siendo más inquisitivos podríamos decir que la proposición especulativa comunica una intervención del sujeto en el enunciado: el sujeto no piensa en términos formales estructurados gramaticalmente, piensa con contradicciones, con múltiples voces, con pensamientos que lo dominan inconscientemente; mediante la proposición especulativa escribe este sujeto de enunciación, que es en último término lo imposible de ser enunciado, la unidad especulativa de lo finito y lo infinito. A su vez, el lector de la proposición también debe intervenir como sujeto de enunciación: si el lector sólo se limita a interpretar literalmente la proposición, no da con la verdad autorreflexiva de la proposición.

En este sentido la verdad no está dada en el enunciado sino en el sujeto que interviene el enunciado. Para Joseph Simon (*Op. Cit.*, 51) “*en el concepto de esta última [la proposición especulativa] se «destruye», según Hegel, la «base firme» que el pensar suele atribuirse a sí mismo de acuerdo con su representación usual de la frase, la que corresponde a la forma del juicio. En esta negación retorna al «movimiento dialéctico» de la frase misma*”. Por tanto, el sacrificio que conlleva el aprendizaje de una proposición especulativa no consiste tanto en la dificultad de comprender su significado, sino en asumir que toda experiencia de la consciencia se realiza con la disolución de la consciencia (disolución que es un desborde, pero también un reborde, por tanto no una simple y llana disolución), de modo que aquí “*sacrificio de la consciencia*” coincide en los dos sentidos de la palabra, como un esfuerzo que implica la muerte de su pretendida autosuficiencia objetiva. Esto es lo que nos demuestra este reconocido pasaje de *FEN*:

Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto (Hegel. *Op. Cit.*, 104).

Este “*a menos*” constituye la posibilidad de un encuentro contingente del sujeto con su propio movimiento al descubrir el telón. ¿Qué se sacrificaría en este encuentro? Por una parte, se sacrifica el objeto ilusorio que guiaba la actividad del sujeto y su realidad en general. Por otra parte, lo que se sacrifica es el sujeto mismo del conocimiento: el sujeto

que pretendía conocer la verdad se encuentra consigo montando la verdad supuesta por él. De modo que el sujeto pierde su dignidad al equivocarse intentando dar con algo verdadero y encontrarse consigo como objeto. En síntesis, se sacrifica el fundamento de la objetividad y el fundamento de la subjetividad, que sólo podían definirse separadamente, a partir de la reflexión de lo objetivo (recordemos que para Hegel la consciencia sólo es “consciencia de objeto” y que ni siquiera la “autoconsciencia” surge a partir de una relación interna a la subjetividad, sino cuando la propia consciencia se pone como un “otro” objetivado).

Con lo que nos encontramos al vernos transitando desde un afuera a un adentro del telón es con la falta de un orden a develar, falta de un descubrimiento trascendental. Pero esta falta no es la mera carencia respecto de las expectativas del sujeto, sino la experiencia de la actividad propia del sujeto más allá de las determinaciones abstractas. “No hay nada que ver” dice Hegel y esto no significa que la realidad observada esté vacía (detrás de la cortina podría haber una muralla, una mesa, una silla, siempre habrá algo) sino que entre lo que el sujeto esperaba ver y lo que encuentra, hay un vacío, un acto que performativamente anula sus presupuestos conscientes y reconstituye al sujeto a partir de este acto. En este punto no es que este acto que nos describe Hegel sea trágicamente traumático, antes que esto se trata de un acto absurdo donde el sujeto consciente se encuentra con el sujeto inconsciente que no esperaba hallar. Y este encuentro no se explica lógicamente, no hay ningún observador externo ni neutral, sólo el sujeto que se encuentra íntimamente con su propia externalidad.

Este absurdo constituye la esencia de lo que llamamos “sujeto”. El sujeto no es sólo una forma aparente escindida de la unidad corporal, sino que sujeto es, siguiendo la fórmula hegeliana esbozada más arriba, lo suprasensible en tanto que “apariencia que aparenta”, que finge incluso cuando miente, y que disimula incluso cuando simula. Por tal razón, el sujeto no sólo no tiene un fundamento estable ni sustancial, sino que se constituye performativamente a partir de actos de intervención como el descrito por Hegel: sujeto es aquello que se encuentra a sí mismo, no en términos de consciencia, sino de acción (absurda y sin sentido). Al lector hegeliano no familiarizado con el término performatividad, esta cita puede resultarle más clarificadora:

Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la certeza de lo inmediato o la consciencia sensible, -el comienzo de que arrancábamos; este

despojarse de la forma de sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí (Hegel 2009. *Op. Cit.*, 472).

#### 4- Desborde y reborde de lo Real

Podríamos decir que con el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, principalmente) se redefine el concepto de libertad, y con ello el del sujeto: un acto subjetivamente libre ya no es el que desobedece una estructura, sino el que se autodetermina estructuralmente. El sujeto que “interviene” por voluntad propia parte transgrediendo una estructura pero esta transgresión en realidad complementa a la estructura (en el ejemplo de Hegel, la transgresión consistiría en “*penetrar sin previo aviso al interior del telón*”, pero este concepto de interior ya es producido por la estructura, sólo tiene sentido desde una oposición estructural entre adentro y afuera, de modo que el acto material por sí mismo, no tiene sentido sino es en relación con la estructura). Y si el acto libre no consiste en romper los límites impuestos, sino en crear o redefinir los propios límites, entonces debemos decir que la libertad consistiría en indistinguir el acto de la estructura que lo hace emerger, en mimetizar la excepción del acto con la realidad, a modo de un “*proceso que se engendra a sí mismo*”. Esto nos permite plantear una última idea, la de entender el “movimiento negativo” de la conciencia como la acción de un exceso –en principio ni negativo ni positivo–, exceso que en el mismo movimiento que desborda sus límites se reborda a sí mismo, como una alteridad que coincide con su interior. Así también podríamos leer esta frase: “*Pero el concepto es concepto determinado, y esta determinabilidad del concepto es lo ajeno que tiene en él*”. Es decir, este momento de determinación no comporta una imposición estructural, sino la procesualidad de la diferencia, que replantea la unidad especulativa entre lo limitado (la estructura) y lo ilimitado (la actividad sin finalidad):

Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada

Estas líneas podrían dejarnos con impresiones contradictorias, desde interpretar que la

consciencia determina su propio concepto y fija sus propios límites (pudiendo ir y venir más allá de lo limitado), hasta interpretar que esta insatisfacción de la consciencia es el principio negativo de su autosuperación. No creo que estas impresiones sean las únicas ni que estén equivocadas o acertadas, más bien, incentivan su articulación dialéctica: la consciencia no parte de un fundamento estructural suficiente, sino de un automovimiento del cual el sujeto no es ni pasivo ni activo, sino su autodeterminación. Para parodiar una escena sicoanalítica, digamos que el sujeto es siempre llamado a gozar más allá de su placer, y frente a este imperativo el sujeto puede decidir libremente si quiere aceptar lo que por ejemplo publicitariamente se le impone como goce (desde el éxito laboral hasta el desenfreno sexual) o simplemente renuncia a este tipo de goce, no obstante esta decisión no traerá cambios para el contexto externo del sujeto, en ambos casos lo central no será la decisión a consciencia del sujeto, sino la imposibilidad de renunciar al goce excesivo: si el sujeto elige gozar cómo se le ofrece o decide no gozar de tal y cual forma, aun así está basando su actividad en el goce, está confirmando o buscando otros modos de goce. Por esto el goce es en términos sicoanalíticos, la “imposibilidad autorreferencial” que al mismo tiempo que presupone los límites del sujeto, permite al sujeto postular sus propias decisiones. El goce es un exceso del cual el sujeto sólo podría liberarse a condición de perder su concepto de libertad, por esto, Hegel señala en el pasaje anteriormente citado – a contrapelo del racionalismo innato cartesiano y de la brecha epistémica kantiana– que la consciencia sólo logra situarse “más allá del límite”, ya estando “al lado de lo limitado”, apelando a que ese límite es lo imposible, el exceso real inaprehensible que produce el efecto de lo limitado y lo ilimitado.

### **5- Conclusión: intervención de la presuposición**

Lo que hemos intentado articular en este texto es la intervención que opera como forma y contenido en el texto hegeliano, según la cual no habría inmediatez previa a su “retorno” desde el encuentro absurdo con la mediación del propio sujeto. Pero como no obstante “hay inmediatez”, es decir, como Hegel no sucumbe a la idea de que todo está mediado racionalmente (o, dicho de otro modo, la mediación no existe sino como efecto de la propia acción que la crea), es que podemos decir, que lo inmediato no es más que una intervención de sí mismo. Y “sí mismo” quiere decir que no hay un elemento puramente mediador ajeno a lo inmediato, que en la inmanencia de este accionar, todo elemento es a la vez la inmediatez de lo mediado y lo mediador.

En este sentido creemos que lo que subyace al texto hegeliano es una cierta “ontología de la acción”, entendiendo por ello una problematización enfocada en la actividad por sobre la definición estática del ser y su correspondencia lógica con el pensamiento. Para Hegel, la sustancia que “es también” sujeto, sólo interviniéndose a sí misma toma sentido, de modo que más allá de la predefinición de conceptos, lo que importa es el modo en que los elementos actúan y cómo su acción reconstituye performativamente su unidad especulativa que no es otra cosa que la escisión como tal, apelando a su propia acción y sin depender de una condición trascendental (por esto para Hegel conceptos como ley, moral y belleza, surgen como una carencia en la unidad activa, como una abstracción de la vida en tanto que unidad activa (Hegel 2014. *Op. Cit.* 403).

Para intentar exponerlo más ordenadamente, digamos que si gran parte de la filosofía contemporánea se definía por una oposición radical a Hegel, debemos añadir que gran parte de los binomios que han estructurado las discusiones contemporáneas de los últimos 50 años (mismidad/alteridad, identidad/diferencia, immanencia/trascendencia, ontología/política, estructura/acontecimiento, etcétera) han intentado encasillar a Hegel dentro del elemento más conservador, sin interrogar cómo Hegel, tensiona, problematiza y sobre todo, “subvierte” estos binomios. Para Hegel lo central no es cómo en una oposición un elemento supera al otro, sino cómo cada elemento plantea reflexivamente la escisión, reduplica la escisión dentro de sí mismo, participando activamente en la conformación material de aquello que supuestamente representa. Por ejemplo, el problema entre estructura y acontecimiento, no es cómo un acontecimiento es determinado por una estructura, sino cómo un acontecimiento ya actúa antes de que se presente materialmente, ya acontece cuando es planificado o estructurado por el sujeto, lo cual a su vez implica reconocer que no hay una autonomía del acontecimiento respecto a la estructura.

Para Josef Simon, lo que llamamos “sistema hegeliano” proviene de un intento por responder a la pregunta que fundamentaría al proyecto kantiano: ¿Cómo se hace posible la metafísica como ciencia?, sin embargo, como él mismo Simon advierte, esta pregunta ya presupone el conocimiento metafísico de la idea de conocer, mientras que “*el presupuesto de sistema hegeliano es la absoluta falta de presupuestos*” (Simon, *Op. Cit.*, 189). Simon reconoce que aun así Hegel se hace cargo de la sistematización de la filosofía, pero al modo de un sistema del comportamiento –y no del conocimiento– respecto al mundo. Se trata de lo que hemos llamado la ontología de la acción, en la

medida que este sistema...

como interpretación del comportamiento del hombre en el mundo es el concepto de que este comportamiento no tiene ningún esquema que se pueda dilucidar positivamente: que es un comportamiento negativo mediado por el hecho de carecer por entero de mediación y por lo tanto de elemento mediador (*Ibíd*).

Simon termina señalando que lo presupuesto por el sistema Hegeliano es la lingüisticidad, que no es más que la diferencia entre representante y representado, que al no suponer una preeminencia de lo mediado por lo inmediato y viceversa, es al mismo tiempo la ausencia de presupuestos, que hace de la relación entre lenguaje y sistema algo en sí mismo indeterminado. Por nuestra parte, corroboramos esta tesis de Simon, siempre cuando se atiende a que esta lingüisticidad, sólo se presenta como acción, según una definición temprana de Hegel: “[la] unión entre la representación y el que representa ambos se unifican, tal es la acción” (Hegel 2014. *Op. Cit.*, 403)

## Bibliografía

- Austin, J. L. (1996) *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires: Paidós.
- Benveniste, E. (1979) *Problemas de lingüística general*, México: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza
- \_\_\_\_\_. (2006). *Filosofía real*, México: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe), Madrid: Abada.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Ciencia de la lógica*, Madrid: Abada.
- \_\_\_\_\_. (2014). “Jesús y su destino”. En Ripalda, J. M. (ed.) *El joven Hegel, ensayos y esbozos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Henrich, D. (1990) *Hegel en su contexto*, Caracas: Monte Ávila.
- Hyppolite, J. (1974) *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona: Península.
- Lacan, J. (2000) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 14: La lógica del fantasma*,

Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2002) *Escritos 1. Primera parte*, Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2006) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

Malabou, C. (2010) "Dialéctica, deconstrucción, plasticidad. Entrevista por Cristóbal Durán", *Papel Máquina*, 3: 133-149.

\_\_\_\_\_. (2011) *La plasticidad en espera*, Santiago: Palinodia.

\_\_\_\_\_. (2013) *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Santiago: Palinodia.

\_\_\_\_\_. (2014) "Negativos de la dialéctica: Entre Hegel y Heidegger. Hyppolyte, Koyré y Kojève", *Revista Pensamiento político*, 5: 158-174.

Menard, A. (2009) "Destinos del archivo mapuche y escándalos del reducto" en Nelly Richard (ed.) *Trial de Chile 2009. Coloquios*, Santiago: Trial.

Mauss, M. (1979) "Esbozo de una teoría general de la magia". En *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.

Ripalda, J. M. (2002) "Fuerza y entendimiento". En Duke, Félix (ed.). *Hegel: La odisea del espíritu*, Madrid: Pensamiento.

Rodriguez, O. (2008) *La ontología política de Slavoj Žižek. Escatología y síntoma*, Tesis doctoral. Madrid: UNED.

Sanchez, J. M. (2009) "La proposición especulativa y su reflejo en la construcción de la filosofía del espíritu de Hegel". *Fragmentos de la filosofía*, 7: 87-111.

Simon, J. (1982) *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus.

Žižek, S. (2000) "¿Lucha de clases o posmodernismo?...". En Butler, J, Laclau, E., Žižek, S. *Hegemonía, contingencia, universalidad*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

\_\_\_\_\_. (2003). *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham: Duke University press.

\_\_\_\_\_. (2006). *Visión de paralaje*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica

\_\_\_\_\_. (2013). *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2009). *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2012) *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid: Akal.