

SOBRE EL ESPÍRITU Y LA LETRA DE LAS CRÍTICAS DE DELEUZE A LA CIENCIA DE LA LÓGICA

Dr. Julián Ferreyra¹

Resumen: Las variadas críticas de Deleuze a la filosofía de Hegel pueden estructurarse en torno a los tres libros de La ciencia de la lógica: 1) Crítica a la doctrina del ser: que el ser puro no es un comienzo más que a fuerza de remitir todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto ; 2) a la doctrina de la esencia: que la negatividad es el elemento fundamental que garantiza la circulación de lo idéntico; 3) a la doctrina del concepto: que el retorno [Rückkehr] es la repetición de lo idéntico. Sin embargo, la consideración orgánica del sistema hegeliano como “silogismo de silogismos” pone en cuestión tales críticas, al punto en que es posible leer una secreta afinidad entre ambos autores.

Palabras claves: Deleuze – Hegel – Retorno – Negatividad – Contradicción

ON THE SPIRIT AND THE LETTER OF THE DELEUZIAN CRITIQUES TO THE SCIENCE OF LOGIC

Abstract: The numerous Deleuzian critiques towards the philosophy of Hegel may be structured according to the three books of the Science of Logic: 1) A critique to the doctrine of Being: that the pure being is only a beginning by referring its presuppositions to the empirical, sensible and concrete being; 2) to the doctrine of Essence: that the negativity is the fundamental element that guarantees the circulation of the identical; 3) to the doctrine of the Notion: that the return [Rückkehr] is the repetition of the identical. However, the organic consideration of the Hegelian system as a “Syllogism of Syllogisms” raises doubt on those critiques, to the point that it is possible to find a secret affinity between both authors.

Keywords: Deleuze – Hegel – Return – Negativity – Contradiction

Recibido: 7 de marzo, 2013
Aceptado: 30 de junio, 2013

¹ UBA-Conicet, Argentina. djulianferreyra@gmail.com

Tras el auge del hegelianismo que durante la primera mitad del siglo XX había dominado el escenario francés, homogeneizado por figuras como las de Kojève e Hyppolite, la década del 60 se caracterizó por un anti-hegelianismo generalizado². En esta páginas, voy a analizar puntualmente las críticas formuladas por Gilles Deleuze, uno de los protagonistas de esta “embestida”, pero no para quedarme en una tónica destructiva, sino para tratar de mostrar de qué manera ese momento crítico abre la posibilidad de volver a pensar con Hegel, y de reintegrarle toda su complejidad y vitalidad - contra las lecturas lavadas y muertas de su obra³.

Las críticas que Deleuze dirige a Hegel pueden encontrarse a lo largo de toda su obra y son múltiples tanto en su tono como en sus perspectivas: desde la burla hasta las más técnicas disquisiciones, desde lo explícito a lo implícito, desde las generalidades hasta lo riguroso y específico. En una primera parte, me propongo organizar y seleccionar las críticas en función a la estructura de *La Ciencia de la lógica*: 1º) a la doctrina del ser en tanto falso comienzo; 2º) a la doctrina de la esencia en tanto emplazamiento de la acción de lo negativo; y 3º) a la doctrina del concepto en tanto momento de la identidad a la cual todas las diferencias son reconducidas por el movimiento del retorno [*Rückkehr*]⁴. Estas críticas se encadenan en un orden de complejidad creciente, lo cual nos llevará a ir profundizando en las dimensiones del pensamiento hegeliano. *Pero*, como mostraremos para concluir, la consideración aislada de las críticas nos oculta la naturaleza del problema. Sólo la estructura silogística encierra la *verdad* de la ontología hegeliana⁵. Lo

2 “En 1945, todo lo moderno proviene de Hegel (...) En 1968, todo lo moderno es hostil a Hegel”, (Descombes: 1988, 30-31) Deleuze señalaba en el prefacio a *Diferencia y repetición* que el aire de los tiempos a finales de la década del '60 era de un “anti-hegelianismo generalizado” (1968, 1).

3 No abundaré en estas páginas en la cuestión de las “afinidades” entre ambos autores (para un desarrollo de esta temática, cf. Autor, 2012 y 2013). Justamente la tensión entre el explícito anti-hegelianismo de Deleuze y las afinidades secretas han dado vitalidad a un intenso debate Hegel-Deleuze (que tiene origen en 1963, con la reseña de Jean Wahl a *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze; respecto a sus diferentes etapas y protagonistas, cf. Faucher: 2010).

4 Esta estructura es sólo a fines de organización. Los diferentes estudios acerca de la relación Deleuze-Hegel han tomado otros esquemas: Somers-Hall (2012) propone tres críticas principales 1) que el movimiento hegeliano es un falso movimiento, 2) que se trata de un movimiento en torno a un punto particular, 3) que la idea de oposición “es demasiado rudimentaria para proveer una descripción adecuada del mundo” (pp. 208-209). Simont (1997), por su parte, hace eje en 1) el rechazo de la dialéctica a la consideración intrínseca de las multiplicidades, 2) la disolución de la diferencia en la reciprocidad transparente (p. 269) y 3) el acento deleuziano sobre la dimensión temporal mientras Hegel “ignora el tiempo” (p. 324).

5 “Es un silogismo de silogismos – la forma lógica de la que Hegel se sirve para presentar, al término de la *Enciclopedia*, su sistema filosófico (...) El tercer silogismo encierra así los primeros dos, es un silogismo de silogismos (...) Es el universal verdadero, la razón, que en el decirse no disminuye a mero

cual nos llevará a pensar al ser, la esencia y el concepto en forma relacional, y a exceder los límites de la *Ciencia de la lógica* hasta la totalidad del sistema, y el carácter *genético* de la lógica hegeliana – la Idea que vivifica eternamente la materia. Es en ese punto donde de pronto los dos autores parecerán gozar de una profunda complicidad donde Hegel, de acuerdo a Deleuze, “rozará al máximo el movimiento verdadero del pensamiento” (1968, 254) y se transformará en un “pensador genial” (2011, 572), pero, también es en ese punto “donde también traicionará al máximo” el movimiento del pensamiento (1968, 254). Delicado equilibrio conceptual en el filo de la navaja que sólo la vivificación del espíritu de la interpretación podrá hacer volcarse hacia un lado o hacia el otro. No hay, después de todo “más Hegel que fuerzas que se apoderan de él” (Simont: 1995, 297).

1.- El comienzo

“El problema del comienzo en filosofía ha sido siempre considerado, con justicia, como muy delicado. Pues comenzar significa eliminar todos los presupuestos”, dice, con justicia, Deleuze (1968, 169) y unas líneas más abajo se refiere específicamente al caso de Hegel, con escasa justicia: “El ser puro [en Hegel] no es un comienzo más que a fuerza de remitir todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto”. El ser, puro ser – sin ninguna otra determinación, con el que comienza la *Ciencia de la lógica*, contendría, astutamente implícita, la realidad empírica tal como la experimentamos: la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] no sería más que una tautología de la experiencia vulgar. Como fue anticipado, las críticas se presentan en orden creciente de complejidad. Esta, así presentada, es tan rudimentaria que pareciera justificar la encendida acusación de Houlgate: “la visión de Deleuze de Hegel es una distorsión” (1986, 7). Es en efecto una distorsión afirmar que el comienzo hegeliano aspira a “eliminar todos los presupuestos”, pues el ser puro –tal como mostrará el desarrollo de la *Lógica- es justamente una presuposición*, se caracteriza por lo que *presupone*: lo más concreto, el concepto, la Idea. Por ello el ser puro es comienzo [*Anfang*] pero no principio [*Prinzip*] (Hegel: 1968a, 87-88). Si el ser abstracto puede aparecer como lo más excelente y el principio de la filosofía, es sólo porque “el entendimiento prefiere lo

'contenido', no cesa de acaecer, al contrario su acaecer es precisamente el decirse: pensando, y sólo pensando, es pensado”, Vitiello (2012), pp. 192-194.

abstracto a lo concreto” [Hegel: 1997, 333]. Pero justamente uno de los principios de Hegel es que sólo disipando las ilusiones del entendimiento pueden ser consideradas las cosas en su verdad. Leer la doctrina del ser *como si* encerrara todos los desarrollos conceptuales es como leer *El capital* como si la mercancía encerrara todas las verdades del capitalismo. Fetichismo del ser, pues, en la crítica deleuziana al comienzo.

Por supuesto, aún rectificando esa distorsión evidente, el núcleo de la pregunta puede mantenerse. Es decir, la ontología hegeliana, ¿es o no una hipóstasis de la realidad empírica? ¿es o no un traslado al plano trascendental –eterno– de las relaciones existentes en la realidad inmediata tal como Hegel la experimentaba en su finitud?⁶ Preguntas sin duda pertinentes, pero que no deberían interrogar al comienzo sino al principio. Deleuze tiene razón: el ser abstracto no sólo presupone el concepto, sino *también* presupone la Idea que-está-siendo [*die seiende Idee*] en la naturaleza, en tanto ésta contiene el concepto (Hegel: 1970, 393). Pero, justamente por ello, porque el ser abstracto *presupone* el ser empírico en tanto *progreso* de la Idea, es el principio y no el comienzo lo que debe interrogarse. Lo cual sin embargo no debería trasladar precipitadamente la pregunta al *concepto* o la Idea, ya que el principio tampoco es el concepto por sí, en su unilateralidad, sino involucrado con el resto de los términos del sistema en la compleja relación que es el silogismo. Es más: para ser justos con el principio habría que involucrar no sólo los diferentes momentos de la lógica, sino todos los momentos del sistema: la naturaleza y el espíritu también, y además sus mediaciones recíprocas, en suma, el silogismo total (el tercer silogismo con el que cierra Hegel su *Enciclopedia*, el “silogismo de silogismos”):

El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene la *razón que se sabe*, lo universal absoluto, como [término] medio, que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*, y [lleva] aquel a presuposición como proceso de la actividad *subjetiva* de la idea, y [lleva] ésta [naturaleza] a extremo universal como proceso de la idea que está-siendo *en sí* objetivamente (Hegel: 1950b, 394/604).

⁶ Crítica por cierto en nada original, ya que se remonta a la primera mitad del siglo XIX, con Feuerbach (1960, 21-25), y Marx (1982, 328-329). Los textos de Feuerbach, cuya marca es patente en toda la crítica al comienzo hegeliano que realiza Deleuze, gozaban de actualidad en Francia en la época de redacción de *Diferencia y repetición*, merced a la traducción de fragmentos escogidos realizada por Louis Althusser (con quien Deleuze tenía una buena relación). Sobre la inadecuación empírica de dicha acusación, y las diferencias entre el estado prusiano y el Estado de Hegel, cf. Weil (1970).

Si interrogamos entonces al silogismo de silogismos como *principio*, entonces, la pregunta, rigurosamente planteada sería, entonces si el principio presupone lo empírico tal como se nos presenta a la conciencia inmediata, como *naturaleza*. Y esto es lo que Hegel reconoce explícitamente: la razón contiene, como su presuposición, tanto espíritu como naturaleza en los cuales se desdobra, y sólo así es no sólo Idea lógica, sino Idea actuada como espíritu absoluto (Hegel: 1970b, 394/604). Por lo tanto, sí, el comienzo puro tiene *también* a lo empírico como presupuesto, aunque, no aislado sino como parte del actuar como espíritu absoluto de la Idea (y, vale aclarar, es *exactamente* lo mismo que pasa con el “verdadero comienzo” en la filosofía de Deleuze, esto es, la Diferencia, que también supone la relación entre lo empírico y lo trascendental, la Idea que sólo existe actualizándose [Deleuze: 1968, 169 y 237: “una relación múltiple ideal, *debe* actualizarse en relaciones espacio-temporales”]).

2. La negación.

El espíritu de la objeción de Deleuze, sin embargo, no se dirige tanto a la distinción comienzo / principio o la figura que ocupa en la letra cada una de esas posiciones, sino a la lógica del proceso. No importa cuál elemento tiene la prioridad ontológica, o si, en el extremo, ambos son expresiones de un movimiento eterno que sólo puede comprenderse en forma orgánica. La cuestión es que estos elementos no son *diferentes* sino que son repeticiones de lo mismo. El comienzo sólo puede “remitir todos sus presupuestos al ser empírico” en la medida en que ser puro y ser empírico *son lo mismo*, en tanto están vinculados a través de la identidad, dice Deleuze. Se podría de la misma manera decir: la razón sólo puede desdoblarse en espíritu y naturaleza *porque* son lo mismo. Lo que Deleuze está poniendo en el banquillo, en todo caso, es que las diferencias hegelianas son sólo aparentes, y que lo que prima en cada movimiento del concepto es una filosofía de la *identidad*, ante la cual su filosofía de la *diferencia* se presenta como alternativa y renovación radical.

La identidad hegeliana, debe aclararse, no es para Deleuze una identidad simple, la que podría existir entre elementos indiferentes y perfectamente intercambiables -la cual

Hegel a todas luces combate-, sino la sofisticada identidad de lo que Deleuze llama la “representación órgica”⁷, donde los extremos de lo infinitamente grande coinciden⁸. El punto es: la diferencia entre el ser puro y el ser empírico es tan grande que son “lo mismo”. Aquí Deleuze se apoya en la letra hegeliana por única vez y cita páginas de la *doctrina de la esencia*:

Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y la vitalidad (Hegel: 1968b, 75-76)⁹.

Ser puro y el ser empírico son lo mismo, porque *la vitalidad del movimiento depende de la contradicción y la negatividad*. El problema no es el comienzo real o supuesto, sino el motor del proceso. Hemos llegado así, en toda plenitud, a la segunda (y más reiterada y reproducida por los comentaristas¹⁰) de las críticas que Deleuze le dirige a Hegel: la crítica a la negatividad.

Sin embargo, si bien Deleuze se refiere en su crítica a “la negatividad” *en general*, en realidad su argumentación afecta a un aspecto bien determinado de la negatividad. No se trata de la negatividad más desarrollada (“la negatividad *total*”, que es la negatividad del concepto [Hegel: 1978, 49/317]) - tampoco de la negatividad unilateral de lo finito, sino la negatividad de la contradicción, es decir, la negatividad de la esencia. Existe una larga tradición interpretativa que deposita en la *Lógica de la esencia* el rol de *motor* de la ontología hegeliana, tanto como virtud como defecto insalvable¹¹. Justamente en esa

⁷ “[La representación] descubre en sí el tumulto, la inquietud, la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado” (Deleuze: 1968, 61).

⁸ Lógica del “negativo de oposición” (Deleuze: 1968, 273) que debe atribuirse mucho más a la interpretación de Kojève que a la letra de Hegel: “¿Dónde se encuentra la tenaza homogeneizante de la dialéctica, la táctica del infinito desgarramiento que destina toda diferencia a la identidad, la uniformidad de la mayor contradicción? Quizás deben buscarse en A. Kojève más que en la *Lógica*, y el adversario de Deleuze es quizás, más que Hegel mismo, esta reencarnación 'hiperhegeliana' de la dialéctica” (Simont: 1997, 274).

⁹ Citado por Deleuze (1968, 64) en la traducción de Jakélevich.

¹⁰ Valga como ejemplo la reflexión de Hardt (1993): “[Deleuze] se ocupó del hegelianismo no para salvar sus elementos valiosos, no para extraer ‘el corazón racional de la caparazón mística’, sino para articular una crítica total y un rechazo del marco de la dialéctica negativa”, p. xi.

¹¹ “Considerando la estructura general de la *Lógica*, en la 'esencia' nos hallamos ciertamente en una esfera de la aun viciada exterioridad [...] *Sin embargo*, su importancia radica en que es en su ámbito que encontramos 'la *contradicción puesta*, que en la esfera del ser es sólo en sí'; figura ésta que, como ya

tradición se alinea Deleuze, evidentemente en su vertiente más crítica. En Hegel el motor sería *lo negativo*, cuando, en realidad,

[...] no es lo negativo lo que es el motor. Más bien hay elementos diferenciales positivos, que determinan a la vez la *génesis* de la afirmación y la diferencia afirmada (...) La negación resulta de la afirmación: esto quiere decir que la negación surge a la zaga de la afirmación, o al lado de ella, *pero solamente como la sombra del elemento genético más profundo* (Deleuze: 1968, 68)

Aquí vemos a Deleuze delimitar la cuestión claramente. La negatividad como contradicción asegura la identidad de los extremos en el seno de la identidad orgánica. Considerada como *elemento genético* este motor es pura pobreza, abstracción, muerte: sólo produce lo mismo. El pensamiento no es así más que la reproducción de lo empírico, mientras el mundo empírico sólo es captado por formas abstractas y esquemáticas. Sin embargo, eso es *exactamente lo que Hegel ha intentado combatir* – podrá discutirse el grado de éxito, pero nunca que ese haya sido su gran objetivo: combatir un pensamiento que sea meros esquemas abstractos y pobres fundados en la experiencia inmediata, para poner en su lugar un pensamiento que permita fundar la experiencia en toda su riqueza y vitalidad. Pero justamente estos objetivos centrales de la gran máquina hegeliana quedan obturados en la medida en que se coloque como motor a la doctrina de la esencia, que es una sistematización de las categorías del entendimiento.

Desde esta perspectiva se arma el esquema que asesina a Hegel. Una primera posición (un comienzo), una mediación cuasi-mecánica (negatividad o contradicción) y un resultado empírico (idéntico al comienzo). La ontología no es más que una repetición idéntica de aquel resultado empírico, esperado, esperable. El elemento en el cual reposaría la vitalidad es en realidad lo más muerto, lo más mecánico, lo más automático que pueda imaginarse. El historicismo, el antropologismo no son más que la consecuencia necesaria de estas premisas: una metafísica que se despliega

hemos destacado, es el motor del despliegue dialéctico de la Idea y de la consiguiente 'realización del idealismo'. De allí que juzguemos decisivo el esquema de *reflexión* y veamos en él el presupuesto sin el cual no sería posible que el *concepto* desarrollara la función que Hegel le adscribe", (Dotti: 1983, 100). Más adelante (p. 193), el autor señala que esta tradición se remonta a Trendelenburg (1843), quien considera a la contradicción como motor de la dialéctica (bien que con sentido crítico).

mecánicamente en la realidad efectiva, conduciendo con necesidad el devenir de la naturaleza y la historia humana cuyo punto de llegada es la realidad empírica que habría vivido Hegel: su Estado prusiano y su filosofía. Luego: nada más. Fin de la historia. Aburrimiento infinito.

Esto sería así si la clave del sistema hegeliano fuera la superación de la identidad y la diferencia en el fundamento, si el *zu Grund gehen* fuese la forma arquetípica del movimiento del concepto – que es lo que piensa Deleuze. Pero entonces la filosofía de Hegel no sería otra cosa que aquello que Hegel combate: la filosofía del entendimiento, sus categorías abstractas, su pobreza, su incapacidad de comprender lo real. Dice Hegel: “cuando preguntamos por el fundamento de las cosas (...) queremos entonces ver la cosa indiferenciadamente duplicada, una vez en su inmediatez, otra en su fundamento” (Hegel: 1970a, 248). Reconoce entonces que la extrema diferencia de la contradicción “resuelve la diferencia remitiéndola al fundamento” (Deleuze: 1968, 64) y la lleva a la indiferencia, es decir, coincide con la crítica que Deleuze le dirige. Y esto porque la esencia no es el concepto y la negatividad de la esencia (p.e. la contradicción) no es la negatividad total. Lejos de hacer posible que el concepto desarrolle la función que Hegel le adscribe, el esquema de la negatividad de la esencia (la reflexión¹²) haría imposible el movimiento del concepto *si fuera su fundamento*. El concepto *como tal* desaparecería, y sólo encontraríamos *por una parte* el ser y *por la otra* el concepto, ambos como apariciones de la esencia, que en realidad serían duplicaciones mecánicas de un único motor inmóvil.

3. El retorno

Es en la lógica del concepto donde debemos ubicarnos para comprender la lógica del movimiento. Sólo el *concepto* puede ser el motor. Pero esto no quiere decir, por supuesto, que la esencia no exista, que no tenga función, que Hegel hubiera podido prescindir de ella y aniquilarla. La esencia es el estadio que permite que el concepto pueda *ponerse* como aquello que lo *presupone* sin entrar en la lógica de la emanación o la degradación ontológica: “una escala de degradación, que desde lo completo, desde la totalidad absoluta [...] llegue hasta lo negativo, la materia y la cima del mal. La

12 “La negatividad de la esencia es la reflexión” (Hegel: 1968b, 12).

emanación termina con la carencia de toda forma” (Hegel: 1978, 33). Si el ser puro es el mero comienzo que presupone al concepto como su principio, hace falta una mediación cuya función sea evitar que el concepto se pierda, se aleje de sí mismo en el ser (tanto puro como empírico). Esa función de la esencia es ineludible: garantizar el retorno [*Rückkehr*] del concepto a sí. La lógica del retorno es el objeto de la tercera de las críticas deleuzianas: “El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino solamente la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad” (Deleuze: 1968, 71).

A lo largo de estas páginas, hemos ido trasladando el acento de cada una de las diferentes partes de la *Ciencia de la lógica* a la siguiente, tratando de escapar a las críticas de Deleuze: la crítica al comienzo tiene el defecto de considerar al ser puro como el principio, pero el ser presupone explícitamente la esencia; la crítica a la negatividad está limitada por fundarse en la esencia, pero la verdad de la esencia es el concepto... y ahora el problema aparece al fundarnos en el concepto, donde nos encontramos ya acorralados contra las cuerdas de la última parte de la obra magna de Hegel. No hemos solucionado nada, porque si tomamos como eje, como verdad del sistema a la lógica del concepto, aún así nos vemos obligados a pensar a la esencia como motor o mediación y al ser como mera repetición de lo mismo: circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. Ninguna novedad nos esperará ni en la naturaleza ni en el espíritu, sólo la continuidad de este movimiento muerto. Eterno retorno de lo idéntico. La tercera crítica de Deleuze sería la definitiva.

Lo que se está perdiendo de vista es la *lógica del silogismo*. Ningún momento (por muy elevado que sea) puede ser contemplado en forma aislada. Cada momento es término mayor, término medio y término menor, las premisas son también conclusiones, lo presupuesto es puesto y el poner es presuponer. Cada *realidad* es universal y particular y singular. El silogismo lógico ser-esencia-concepto es el más pobre e inmediato: la esencia es mediación es un mero *pasar* [*Übergehen*] a partir de un comienzo que se repite, idéntico (Hegel: 1968b, 360 y 397). Se trata del esquema del silogismo de existencia, y es el que regula las dos primeras críticas deleuzianas (tanto pensar el ser como *comienzo* como la esencia como mero motor mecánico del *Übergehen*). La dinámica del retorno es la del silogismo de la reflexión: incluye ahora el pensamiento del concepto, pero las diferencias se reflejan todavía “en la simple identidad” (p. 397). Para ser idea absoluta, deber ser pensado como silogismo de necesidad, esto es, como

instancia que pone sus momentos, esto es, como instancia *productiva*. Así concebido, el movimiento no implica una identidad de los momentos, sino su más profunda diferencia:

La idea se pone eternamente como *fin* y siendo activa produce su efectiva realidad.- Esta vida que desde su diferencia y finitud del conocimiento regresa a sí, y mediante la actividad del concepto ha devenido idéntica con él, es la *idea especulativa o absoluta* (Hegel: 1970a, 387-388/295).

En esta cita de la exposición de la idea absoluta en la *Enciclopedia*, encontramos las dos caras de la filosofía hegeliana. Por un lado, aquello que Deleuze critica: el regreso a sí como disolución de las diferencias, la Idea como esa identidad donde las diferencias se desvanecen en la eterna quietud – “desde su diferencia regresa a sí... y ha devenido idéntica”. *Pero también*: la actividad de la idea que produce *eternamente* su efectiva realidad. Cada cara puede contagiar la interpretación de la otra: si enfatizamos en una identidad quieta como disolución de las diferencias, *la actividad de la idea* es sólo este lento proceso de entropía, de retorno a lo inanimado desde el hormigear de lo finito. *Pero también*: si enfatizamos en el *eterno* ponerse de la idea, podemos dudar de que la quietud pueda ser su término, podemos pensar que el retorno, el devenir “idéntico” de la idea nada tiene que ver con la quietud de las estrellas, sino que, por el contrario, es la vivificación eterna de la materia *a través de la actividad de la idea*, que impide, justamente, la quietud tranquila, la muerte, la disolución de las diferencias y la entropía. “Dios no permanece petrificado y muerto, sino que las piedras gritan y se superan en el espíritu” (Hegel: 1978, 25).

Desde nuestra perspectiva, desde nuestro conocimiento finito, nunca pueden reducirse al concepto todas las multiplicidades y debemos conformarnos con “lo que de hecho hasta ahora hemos podido conceptualizar” (Hegel: 1978, 82). Por ello el devenir del mundo, de la historia, *aparece como* una progresión infinita (Hegel: 1970a, 392/298); el proceso eterno de la Idea *en su realización* aparece como mala infinitud. Desde el punto de vista del devenir temporal la progresión es infinita: por eso no hay fin de la historia. *Pero* la visión temporal es unilateral, y por tanto carente de toda verdad – la mala infinitud es sólo apariencia, la forma en que la Idea *aparece* en el fenómeno, en lo finito. Es por eso desde el punto de vista del “tiempo tras tiempo”, de la continuidad de la duración, la

acción de la Idea aparece como un “salto”, un acontecimiento¹³. Lo que tales “saltos” expresan es que no hay una temporalidad única en el plano fenoménico, sino una multiplicidad de dimensiones de lo existente finito, que expresan los diferentes planos de acción de la Idea. En ese sentido dice Hegel que “lo finito es temporal (...) Su tiempo comienza con él, y el tiempo es sólo de lo finito” (Hegel: 1978, 26). La realización de la Idea en el mundo no es así la transformación de la curva en línea recta como el historicismo pretende. El tiempo del mundo es en cada caso la eternidad de la idea¹⁴.

Pero si la realización de la Idea no es la transformación del círculo del concepto en línea recta, *tampoco* es su traducción en un círculo empírico, como lo muestran las críticas de Hegel a las órbitas circulares en la filosofía de la naturaleza: “El círculo es la curva del entendimiento, que pone la igualdad. El movimiento del círculo sólo puede ser uniforme” (Hegel: 1978, 94)¹⁵. Ni tiempo en línea recta ni círculo uniforme, entonces. El círculo del *Rückkehr* no es así el círculo de lo mismo, ya que no permite el agotamiento de ninguno de sus arcos, ninguna de sus curvas que son puestas eternamente por la actividad del concepto. Por ello diría que la crítica “el círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino solamente la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad” se disuelve en su contrario: la circulación infinita de la Idea hace justamente del círculo de Hegel un eterno retorno.

¹³ “La supuesta ley: *non datur saltus in natura*, no se aplica al concepto”, (Hegel: 1978, 34). Estos saltos no deben ser comprendidos como una radical discontinuidad que permitiría justificar la lógica del todo o nada, sin estados de intermedios, subyacente a la “gigantomanía” de la contradicción de la interpretación de Kojève, y que Simont (1997, 273-274) critica con tanto tino. Lo que aparece como “saltos” en nuestra realidad empírica es el *producto* de la continuidad matizada del movimiento del concepto.

¹⁴ La cuestión de pensar una temporalidad de la idea hegeliana ha sido uno de los ejes del debate durante el *Congreso internacional Hegel: a 200 años de la Ciencia de la Lógica*, realizado en septiembre de 2012 en la Universidad Católica de Valparaíso. Volker Rühle hizo mención durante su exposición al “proceso temporal de la idea” (Rühle: 2012, 69), lo cual generó la reacción de Vitiello, quien señaló que es inconcebible el tiempo en la idea, dado que el tiempo es una propiedad de la naturaleza, y no de la lógica. Si bien, *à la lettre* la objeción de Vitiello es inapelable, coincidimos con Rühle en que puede concebirse una determinada temporalización (*Verzeitlichung*, Rühle: 2012, 48) inherente al concepto, que dé cuenta de su eterna producción o ponerse como realidad efectiva. No se trata ya del tiempo de la naturaleza, lo dado, sino de “aquello por lo cual lo dado es dado” (Deleuze: 1968, 292).

¹⁵ “La determinidad abstracta que constituye el círculo” (Hegel: 1997, 338).

Deleuze: Hegel es un filósofo genial

Si el *Rückkehr* es un eterno retorno y no la infinita circulación de lo mismo, si el movimiento del concepto no está calcado de lo empírico y si -lejos de garantizar su monótona idéntica repetición- es la fuente genética de su eterna producción, entonces las diferencias entre Hegel y Deleuze parecen disolverse:

El Hegel de una *Lógica* que se enrolla y desenrolla en espirales sin otro fin que la declinación de sus matices (...) El Hegel que intentamos proponer, ese Hegel que no intenta a cualquier costo, en provecho de la mayor contradicción, desconsiderar las series y que habla positivamente de los “estados intermedios”, este Hegel que no está obnubilado por la transparente reversibilidad de toda relación, sino que sabe también tomar en cuenta una unilateralidad siempre desequilibrada a través de la cual la diferencia sólo existe en tanto se *hace valer* como tal, este Hegel es quizás demasiado deleuziano, o no es posible más que leído a través de Deleuze. Y así es. Pero, ¿hay acaso otro Hegel que las “fuerzas que se apropian de él”? (Simont: 1995, 297).

Este Hegel *demasiado* deleuziano, es el que Espinoza Lolas, pensando también “un Hegel que quizás hoy no sea posible sin Deleuze”, encuentra en una clase del año 1983: “si seguimos con cuidado este texto único de Deleuze acerca de Hegel (...) veremos que ve en Hegel no a un rival equivocado sino a un gran filósofo que piensa las cosas de forma correcta, esto es, como el propio Deleuze las piensa en los años 80” (Espinoza Lolas: 2012, 156). El hallazgo de Espinoza Lolas es fundamental, ya que introduce en el debate Hegel-Deleuze un texto de alguna manera “oculto”: una clase impartida en medio de los cursos dedicados a la temática del cine¹⁶. Durante las clases del 3 y el 10 de mayo de 1983, Deleuze presenta una singular interpretación de la dialéctica de Hegel, cuyo núcleo está resumido en la cita que figura como epígrafe del artículo en el que Espinoza Lolas analiza su descubrimiento (2012, 155):

16 Clases impartidas el 3 y 17 mayo de 1983 y publicadas en español por la editorial Cactus en 2011. El audio completo y su transcripción al francés pueden encontrarse en *La voix de Gilles Deleuze* (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php?id_rubrique=10, última visita 27 de febrero de 2013).

Es una idiotez decir que Hegel piensa que las cosas se contradicen, que Hegel piensa que la contradicción está en las cosas. Hegel piensa que la no-contradicción hace pasar la identidad a las cosas. Hegel es el primer pensador que nos dice literalmente que las cosas no se contradicen. ¿Qué hacían los demás? Nos decían que las esencias eran lo idéntico y el mundo sensible lo contradictorio. Hegel dice evidentemente lo contrario. Es el primero en decirnos que el mundo no es contradictorio. ¿Por qué? Porque la ley del mundo es “A no es no-A”. Entonces son los demás los que creen que las cosas se contradicen. El principio que rige la existencia es el principio de no-contradicción, principio que se presenta bajo la forma de negación de la negación. Si comprenden esto, han comprendido todo acerca de Hegel, de su genialidad, y de la razón por la cual es un gran filósofo (Deleuze: 2011, 572)

Deleuze dice, explícitamente, que Hegel es *un gran filósofo* y subraya su *genialidad*. Esta afirmación hecha por tierra, en forma directa y explícita, toda la biblioteca del debate Hegel-Deleuze basado en una supuesta hegelofobia deleuziana. Lo que no es tan evidente es que esto implique el salto al otro extremo y que *Hegel piense las cosas de manera correcta, tal como Deleuze las piensa*.

Antes de dar ese salto, analicemos los *motivos* en los cuales Deleuze se apoya en su apología de Hegel. La interpretación expuesta (y no sin cierta violencia, al afirmar que la interpretación opuesta sería una *idiotez*) parece ir de bruces con la letra de Hegel. En efecto, la *contradicción* es la tercera de las determinaciones de la reflexión (Hegel: 1968, 62-67), el “extremo donde los múltiples se vuelven activos y vivientes”, como hemos visto que Deleuze mismo destacaba, *con cita textual* de la *Ciencia de la lógica*, en la segunda de las críticas. Y ahora parece decir lo contrario, que en Hegel “la ley del mundo es la *no-contradicción*”. Podríamos esbozar una hipótesis *ad-hoc*, y pensar que no está diciendo que en Hegel no haya contradicción, sino que no la hay *en el mundo*. Entonces la innovación hegeliana bien podría ser, simplemente retirar la contradicción de nuestro mundo y *ponerla* en las esencias. Los principios lógicos tradicionales (del entendimiento) se aplicarían directamente al mundo mientras que los principios lógicos de la razón (eminentemente, el principio de contradicción como la máxima diferencia) operarían en un nivel más profundo, el de la esencia. Dicho en otros términos, la

“genialidad” se limitaría a distinguir la negatividad de lo finito (oposición) de la negatividad de la contradicción.

Pero la identificación de “lógica y existencia” es mucho más profunda¹⁷. Ya desde 1954¹⁸, Deleuze sostenía claramente que la innovación hegeliana consistía en a) transformar la lógica en metafísica; b) que esta ontología no fuera *de la esencia*, sino del sentido de *este mundo*, que “este mundo no solamente es suficiente *para nosotros*, sino que es suficiente para sí mismo” (Deleuze: 2002, 20; de allí por cierto, el origen de la expresión *lógica del sentido* que daría título a su obra de 1969). Si la lógica es *de este mundo*, entonces Deleuze no puede estar partiendo los planos lógicos – son justamente los principios de la razón los que permiten que la lógica sea metafísica *de este mundo*. Cuando en la clase dice que el principio *de no-contradicción* rige la existencia bajo la forma de la negación de la negación está diciendo que *éste* (y no la *contradicción* como en el '68) es el motor de la ontología hegeliana, sin matices. Este aparente (veremos que no es tal) pasaje de la contradicción a la no-contradicción como motor de la dialéctica, ¿implica acaso un cambio de postura de Deleuze, un *corte* en su pensamiento respecto a Hegel? ¿Es este giro lo que hace que la *crítica* del '68 se haya transformado en *tal como Deleuze piensa las cosas en el '83*? ¿Implica esto que la diferencia ha cesado para Deleuze de disolverse en la dialéctica hegeliana, y que de pronto ésta *en realidad* no traiciona la diferencia? Son los interrogantes que intentaremos resolver para concluir estas páginas.

El poskantismo y el verdadero movimiento del pensamiento

La clase del 17 de mayo de 1983 se estructura en torno a los principios lógicos tradicionales, y en cómo su aplicación a la existencia los subvierte por completo. Son los poskantianos (Fichte, Schelling y Hegel¹⁹) quienes superan el principio de identidad en el de no-contradicción como principio de la existencia:

17 “Leibniz es el primero en identificar lógica y existencia. El segundo debe ser Hegel”, (Deleuze: 2011, 585)

18 En su elogiosa reseña de *Lógica y existencia*, un libro de Hyppollite dedicado a Hegel (Deleuze: 2002, 18-23)

19 Aquí Deleuze abandona todos los gestos heterodoxos y encara la tradición “poskantiana” en torno a sus tres más célebres figuras (en *Diferencia y repetición* destacaba la figura de Salomon Maimon, y en su comunicación ante la Sociedad Francesa de Filosofía de 1967, ante la pregunta de Philonenko sobre en cuáles poskantianos pensaba particularmente, la remitía también a Novalis).

“Yo no es no-yo”. Es asombroso porque quiere decir que el yo solo se plantea como idéntico a sí oponiéndose a un no-yo. Es ciertamente no cartesiano, es la filosofía poskantiana. Es el yo = yo de Fichte: la autoposición del yo implica la oposición del yo con un no-yo. El yo sólo se sitúa como yo por negación del no-yo (...) La identidad sintética es la operación por la cual el pensamiento se él va a la potencia de lo existente y toma posesión de lo existente. ¿Y qué es la identidad sintética? Es el principio de no-contradicción (...) Cuando dice que “las cosas no se contradicen” está diciendo algo sobre las cosas. No solamente dice algo sobre las cosas, sino cómo nacen y se desarrollan (Deleuze: 2012, 588)

Los poskantianos ubican la lógica en la ontología, y una ontología que no habla sólo acerca de la *posibilidad* de lo existente (como el principio de identidad analítica, que sólo dice de algo si es *posible*) sino acerca de *su principio de génesis*. Retoma así la definición de poskantismo de *Diferencia y repetición*: alcanzar el punto de vista de la génesis, superando el del condicionamiento (la posibilidad) en el cual Kant se habría estancado (Deleuze: 1968, 221) o, en otros términos, transformar el juicio hipotético en juicio tético (p. 254)²⁰. Los poskantianos encontraron así en un principio lógico el *sentido*, esto es, el principio genético de la existencia en el mundo. Al hacerlo, “rozaron al máximo el *verdadero* movimiento del pensamiento” (*ibid*). De esta manera, la genialidad de Hegel, recién reconocida con todas sus letras en 1983 y en la “intimidad” de la clase, es la misma que en *Diferencia y repetición* le atribuía al poskantismo (donde Hegel, y toda la carga que la interpretación de Kojève le ponía a ese nombre, aparecía oculto bajo el manto de figuras más oscuras como Maimon y Novalis). Es en torno a la noción de “poskantismo” donde *Diferencia y repetición* y las clases del '83 se anudan. Es una línea de interpretación *continua*, al punto que se puede rastrear hasta el año 1954: hacer de la lógica una metafísica y hacer de esta metafísica el principio de la realidad *efectiva*.

20 Es el caso de Fichte con el principio de identidad. $A=A$ supone el juicio hipotético “si *A* es, entonces *A* es”, donde *A* debe ser dado. No es lo mismo con $yo=yo$, donde el yo es puesto absolutamente y no condicionalmente (1975, 15-16). Los primeros son juicios hipotéticos, a los segundos Fichte los llama “téticos” (p. 29). En el caso específico de Hegel, aclara Deleuze en nota a pie, se trata del pasaje de la proposición empírica a la especulativa (Deleuze: 1968, 254). En la proposición especulativa, a diferente de la empírica “el contenido no es y, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla”, (Hegel: 1966, 41).

La máxima traición

Sin embargo, hay que ser cautos antes de encontrar aquí las cosas *tal como Deleuze mismo las piensa*, ya que Deleuze aclara que esta deriva del poskantismo, al mismo tiempo en que *roza* el verdadero movimiento del pensamiento “también lo traiciona al máximo” (Deleuze: 1968, 254). Deleuze fundamenta tal “traición” en motivos algo crípticos: “este hipotetismo y moralismos conjuntos, este hipotetismo cientificista y este moralismo racionalista” (pp. 254-255). Dos críticas, entonces. Por un lado, detrás del principio “tético” permanecería un elemento hipotético implícito (en Fichte, el yo empírico operaría detrás del yo absoluto; en Hegel, la ciencia supondría la conciencia y la *Lógica* se sostendría secretamente en la *Fenomenología* [Deleuze: 1968, 254n]) – más precisamente, el aspecto más primitivo de la conciencia y la *Fenomenología*: su *comienzo*, la conciencia inmediata). Por el otro, el movimiento dialéctico no sería más que la perpetuación de ese estado de cosas, su continuación al infinito (de allí el “moralismo” consiguiente). Esta crítica vuelve a la primera de las objeciones que vimos al principio: el ser puro (el comienzo de la *Lógica*) no es comienzo más que en la medida en que remite todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto (el comienzo de la *Fenomenología*, la conciencia inmediata). No sin cierta decepción, detrás de la apología al poskantismo, reencontramos no sólo las críticas a Hegel, sino la primera y más rudimentaria de todas ellas.

Similar decepción se manifiesta cuando analizamos las clases del '83. En efecto, en la exposición del principio de no-contradicción como “génesis y desarrollo” podemos ver una crítica implícita que retoma la naturaleza de la traición de los poskantianos al movimiento del pensamiento:

A sólo se pone por la negación de su opuesto. No quiere decir que A es su opuesto, no quiere decir que A es no-A. Quiere decir que A no es no-A. Y esto quiere decir que sólo obtienen lo que es A como resultado de la negación de la negación. En otros términos, no digo que A es lo que no es. Digo que A deber pasar dentro de lo que no es y negar lo que no es para ponerse como lo que es. Es la génesis y desarrollo (Deleuze: 2012, 590).

La crítica implícita aquí es el trabajo del negativo, la necesidad de un ser de pasar por su opuesto para ponerse como lo que es. Pero, como sabemos, lo negativo no es el principio de génesis de la afirmación, sino su “imagen invertida” (Deleuze: 1968, 303). La génesis, por el contrario, se produce mediante la afirmación y la distancia (p. 302), a través de la capacidad de la Idea de determinar en la extensión “la actualización de su relaciones ideales” (p. 299). Estamos, una vez más, en el campo de la crítica a la negatividad. Deleuze habla de no-contradicción en el lugar de *contradicción*, pero el problema de fondo no resulta alterado²¹. La innovación del '83 (además de reconocer a Fichte, Schelling y Hegel como parte del poskantismo) es reponer el funcionamiento del principio como elemento genético, y es entonces donde deviene necesaria la precisión: las cosas no se contradicen, por eso *llevar los múltiples al extremo de la contradicción* tiene consecuencias genéticas. El cambio terminológico no expresa una ruptura interpretativa entre el libro y las clases.

De hecho, existe una correspondencia estructural entre *Diferencia y repetición* y las clases del '83. En efecto, en el libro del '68 Deleuze indica que para desligarse de la traición poskantiana al movimiento “verdadero” del pensamiento, es necesario “hacer del azar un objeto de *afirmación*” (p. 256). En cambio, los poskantianos, mediante los supuestos o hipótesis implícitos, “fragmentan el azar”, reducir el coeficiente de incertidumbre; por su parte, el resabio moralista es el imperativo a mantener y justificar el estado de cosas como “mejor de los mundos posibles”²². La *Ciencia de la Lógica* operaría según Deleuze como una justificación de orden establecido a partir de una pretendida supremacía racional, suprimiendo la contingencia ontológica, la posibilidad de concebir diferentes ordenamientos ideales que expresen configuraciones alternativas de la existencia (social, biológica, física, etc.²³). En las clases, por su parte, Deleuze

21 De la misma manera que la exposición del principio de contradicción en la *Ciencia de la lógica* no contraría la interpretación de Deleuze en el '83, sino que la sostiene: “La contradicción (...) es el poner la identidad consigo mismo por medio de la exclusión de lo negativo” (Hegel: 1968b, 63). Si *hubiera* contradicción, los opuestos permanecerían indiferentes uno junto al otro en su exclusión; sólo se *ponen* por medio de esa exclusión porque *no hay contradicción efectiva*.

22 “Abolir el azar es fragmentarlo de acuerdo a las reglas de probabilidad en varios tiros, de tal manera que el problema ya está allí desmembrado en hipótesis, hipótesis de ganancia o pérdida, y el imperativo, moralizado en el principio de la elección de lo mejor, determina la ganancia” (Deleuze: 1968, 255-256). Deleuze hace referencia al “mejor de los mundos posibles” de Leibniz, pero siguiendo la enumeración de los imperativos morales (“principio de lo mejor en Leibniz, imperativo categórico de Kant, el Yo de Fichte, la 'Ciencia' en Hegel”) podemos trasladar la crítica a Hegel: supremacía ya no divina sino racional del mundo tal como lo hallamos.

23 Sobre los diferentes órdenes de Ideas, (Deleuze: 1968, 232).

prosigue tras el análisis del poskantismo con el estudio del tercer principio lógico (el tercero excluido) y lo que él llama ya no “pensamiento como contramarca” sino “pensamiento de la alternancia” (Deleuze: 2011, 573)²⁴.

En busca de esa “raza de pensadores” Deleuze analizará a Pascal, Kierkegaard y Sartre. Su rasgo común es la afirmación del azar y sus implicancias en términos de responsabilidad en la existencia. No podemos detenernos aquí en el análisis que Deleuze realiza de esta cuestión en cada uno de estos pensadores²⁵ – ni tampoco en las implicancias de la apología del azar para la ontología deleuziana (¿abre acaso un flanco para la *crítica* hegeliana a la contingencia? ¿cómo se sostienen los valores -si los hay- bajo el cielo-azar?). Desde el punto de vista del tema de análisis aquí, la crítica a Hegel es que se trata del hombre de la *falsa elección*, que elige protegido por principios *morales* trascendentes²⁶. La crítica del '83 reencuentra entonces los desarrollos de *Diferencia y repetición*, tanto en su contraposición con el azar como en cuanto a que la elección es falsa porque está subsumida bajo el imperativo moral cuya consecuencia sólo es y puede ser la afirmación del estado de cosas. Continuidad, aquí también, de la crítica.

El filo de la navaja

Pareciera que seguimos estancados (eternamente estancados) en la primera y más elemental de las críticas de Deleuze a Hegel, y que es por lo tanto imposible apartarse de la *mera distorsión* que denunciaba Houlgate. Pero no es así en realidad. La interrogación retorna, pero en su repetición, de alguna manera, toda la cuestión se ha invertido: ya no se trata simplemente de que el ser puro del comienzo “repite”, mecánicamente, el “ser empírico, sensible y concreto”, o del motor que hace esa

24 “Así como los dialécticos después de Kant, como los poskantianos, reconcilian el pensamiento y lo existente al nivel del principio de no-contradicción reinterpretado, ¿no podemos concebir una raza de pensadores que se propondría reconciliar el pensamiento y lo existente al nivel del tercero excluido, a condición de reinterpretar el principio del tercero excluido? Es menos evidente, pero sería muy interesante” (Deleuze: 2011, 595).

25 El análisis es extenso: se prolonga en las clases del 24 y del 31 de mayo de 1983. De los tres, sólo Kierkegaard aparecía ya en *Diferencia y repetición* como una de las figuras de referencia junto a Nietzsche.

26 “En Kierkegaard el hombre de la verdadera elección es el pensador privado. Los otros eran los ayudantes de la falsa elección, eran profesores públicos. Será el gran ataque de los profesores públicos, que evidentemente están representados en primer lugar por Hegel” (Deleuze: 2011, 642). Respecto a la realación entre moral y falsa elección, *cf.* p. 627.

repetición posible y necesaria. La crítica apunta ahora al corazón de la ontología, al concepto en su movimiento silogístico. Es el *concepto* el que está concebido de modo tal que funciona como imperativo moral, es decir, que no logra distinguirse del imperativo moral kantiano o del principio de lo mejor en Leibniz. Es el silogismo total el que funciona como una tautología inerte. Un juego de disfraces para imponer esta misma realidad *como si fuera* vitalidad y mutación.

Pero al mismo tiempo, la crítica deleuziana alcanza el filo de la navaja: el punto donde la crítica se vuelve radical y apunta al corazón del sistema, es también aquel donde todas las críticas pueden derrumbarse – aún contra la letra y la *intención* interpretativa de Deleuze. Porque si el concepto de Hegel puede ser interpretado, como lo vimos, como circulación de la Idea como eterna vivificación de la materia en un círculo que nunca se cierra sobre sí mismo, entonces *tampoco* funciona como imperativo moral y no tiene al ser empírico como su hipótesis implícita, sino que afirma en cada manifestación la potencia de la Idea, como realidad efectiva ante la cual nos hallamos y tenemos que operar nuestras verdaderas elecciones. No hay entonces una única realidad a la que debemos resignarnos, así como no hay, según afirmaba Simont, “más Hegel que fuerzas que se apropian de él” (1997, 297). El transcurrir del tiempo empírico depende de la extraña temporalidad del concepto que lo vivifica, así como de la interpretación que se apodere de ella depende que la *Ciencia de la lógica* se transforme en letra muerta o sea eternamente vivificada por el pensamiento filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

AUTOR (2012) 7. “Ideas, from Hegel to Deleuze”, *Comparative and Continental Philosophy*, Londres, 4.1, pp. 93–104

- (2013), “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze”, *Daimon*, Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Murcia (en prensa).

DELEUZE, G. (1968) *Différence et répétition*. Paris: PUF.

- (2002). *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit.

DESCOMBES, V. (1988) *Lo mismo y lo otro, cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra.

DOTTI, J. (1983) *Dialéctica y derecho, el proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.

ESPINOZA LOLAS, R. (2012) Repensando a Deleuze y el “acontecimiento” desde lo “lógico” de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel... en torno al devenir cosa. En R. Espinoza Lolas (comp.), *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, pp. 155-175. Concón: Midas.

FAUCHER, K. X. “Critical Forces: True Critique or Mere Criticism of Deleuze contra Hegel?” *Deleuze Studies*, 4.3: 329-355.

FEUERBACH, L. (1960) *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Paris: PUF.

FICHTE, J.G. (1975) *Doctrina de la ciencia*, trad. Cruz Cruz, J. Buenos Aires: Aguilar.

HARDT, M. (1993) *Gilles Deleuze, an apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HEGEL, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, trad. Roces, W. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1968a) *Ciencia de la Lógica*, Tomo I, trad. R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar
- (1968b) *Ciencia de la Lógica*, Tomo II, trad. R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar.
- (1970a) *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, I. En Werke 8, Frankfurt: Suhrkamp. Salvo en los agregados, donde la traducción es nuestra, se utiliza la traducción de Valls Plana (1997, Madrid: Alianza) cuyo número de página se indica separado por una barra.
- (1970b) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III. En Werke 10. Frankfurt: Suhrkamp. Respecto a la traducción, ver Hegel (1970 [1]).
- (1978) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II. En Werke 9. Frankfurt: Suhrkamp. Respecto a la traducción, ver Hegel (1970).

HOULGATE, S. (1986) *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARX, K. (1982) *Crítica del derecho del estado de Hegel. En Escritos de juventud*. Trad. W. Roces. Fondo de Cultura: México.

RÜHLE, V. (2012) “La pretensión de “ciencia” en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Lógica especulativa en el contexto de la idea moderna de ciencia”. En R. Espinoza Lolas (comp.), *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, pp. 45-70. Concón: Midas.

SIMONT, J. (1997) *Kant, Hegel, Deleuze, les “fleurs noires” de la logique philosophique*. Paris: L'Harmattan.

SOMERS-HALL, H. (2012) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation*. New York: SUNY Press.

TRENDELEMBURG, A. (1843) *Die Logische Frage in Hegel's System*. Leipzig: Brockhaus.

VITIELLO, V. (2012) “Hegel. Lógica/Realidad: La superficie y el fondo”. En R. Espinoza Lolas (comp.), *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, pp. 177-202. Concón: Midas.

WEIL, E. (1970) *Hegel y el estado*, tr. M. T. Pyrazian. Córdoba: Nagelkop.