



## HEGEL Y DELEUZE EN DEBATE: UNA RELACIÓN PRODUCTIVA MÁS ALLÁ DE LA NEGATIVIDAD

Hegel e Deleuze em debate: uma relação produtiva para além da negatividade

Julián Ferreyra

CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

[djulianferreyra@gmail.com](mailto:djulianferreyra@gmail.com)

**Resumen:** Este artículo propone un retorno al debate Deleuze-Hegel desde un ángulo polémico; contra la convicción extendida de que entre ellos hay sólo una oposición, intentaremos considerar sus filosofías en una relación que puede crear nuevas posibilidades de pensamiento. Consideramos que el anti-hegelianismo radical de Deleuze se extiende hasta 1966, pero que a partir de *Diferencia y repetición* (1968) se pueden encontrar relaciones positivas, especialmente en torno al concepto de Idea. Para apoyar estas afirmaciones, mostraremos por un lado cómo Deleuze responde de manera implícita las críticas de Hegel a Spinoza, y por el otro analizamos las principales críticas que Deleuze explícitamente le dirige a Hegel. Propondremos la posibilidad de interpretar la Idea de Hegel no como el fundamento que asegura la identidad, sino como la fuente de la creación de la diferencia.

**Palabras clave:** Debate Deleuze-Hegel. Idea. Retorno. Negatividad.

**Resumo:** Este artigo propõe um retorno ao debate Deleuze-Hegel a partir de um aspecto polemico. Contra a convicção generalizada de que entre eles há somente uma oposição, tentaremos considerar suas filosofias em uma relação que pode criar novas possibilidades de pensamento. consideramos que o o anti-heglianismo radical de Deleuze vai até 1966, mas que a partir de *Diferença e Repetição* (1968) se podem encontrar relações positivas, especialmente acerca do conceito de Ideia. Para sustentar essas afirmações, mostraremos, por um lado, como Deleuze responde de maneira implícita as críticas de Hegel a Spinoza, e, por outro, analizamos as principais críticas que Deleuze explicitamente dirige a HEGEL. Proporemos a possibilidade de interpretar a Ideia de Hegel não como fundamento que assegura a identidade, mas como la fonte da criação da diferença.

**Palavras-chave:** Debate Deleuze-Hegel. Ideia. Retorno. Negatividade.

El debate Deleuze-Hegel es uno de los más antiguos del deleuzianismo. Su nacimiento se remonta al año 1963, cuando Deleuze era todavía un investigador prácticamente anónimo del CNRS, lejos de la figura en la que se transformaría a finales de los '60 con el shock que significó para el medio filosófico la publicación casi simultánea de tres obras fundamentales (*Diferencia y repetición*, *Spinoza y el problema de la expresión* y *La lógica del sentido*). Tampoco era aún profesor en la universidad (su nombramiento en Lyon sería recién en 1964). Acababa de publicar *Nietzsche y la filosofía* un año antes, y fue en la reseña que escribió Jean Wahl sobre ese libro temprano donde se pudieron observar las primeras chispas del debate Deleuze-Hegel (WAHL: 1963). A lo largo de los años, esas chispas se prolongarían a través de Houlgate (1986), Hardt (1993), Malabou (1996), Simont (1997), Brusseau (1998), Butler (1987) y Smith (2001), entre otros. El debate parecía aplacado hasta que el artículo de Kane X. Faucher (2010)<sup>1</sup> renovó el interés académico que alcanzaría su esplendor gracias a los libros de Somers-Hall (2012), Houle-Vernon (2013) y Lundy-Voss (2015).<sup>2</sup>

### ¿Deleuze anti-hegeliano?

---

<sup>1</sup> El artículo de Faucher ofrece una imagen excelente del conjunto del debate ya que analiza en detalle los puntos de vista de Houlgate, Butler y Malabou, como representantes de las tres posiciones principales en el mismo. En efecto, la primera sección no trata tanto de Houlgate como del punto de vista de la oposición extrema entre Deleuze y Hegel. Mientras de acuerdo a Houlgate “Deleuze realiza una mala lectura aberrante o una distorsión de los temas hegelianos” (FAUCHER, 2010: 330), comentaristas como Brusseau y Hardt “rozan una editorialización a favor de Deleuze” (p. 341). Pero el resultado es básicamente el mismo: “juzgar a Hegel desde un punto de vista puramente deleuziano, o viceversa, es un ejercicio que sólo puede terminar en un punto muerto” (p. 353). La sección sobre Butler le permite a Faucher presentar una perspectiva de la relación Deleuze-Hegel que no es ya la de mera oposición, sino de contagio de un germen maligno. Deleuze de hecho se acerca a Hegel más de lo que está dispuesto a admitir, pero sólo para cargarse de los pecados metafísicos del idealista alemán. Para Butler, Deleuze sufriría de “hegelianismo residual” dado que su posición no está liberada de “el sueño hegeliano según el cual la satisfacción del deseo establecería la primacía de la plenitud, la presunción de la integridad ontológica y el lugar metafísico e inmanente” (BUTLER, 1987: 217). Sólo Malabou intentaría encontrar una positividad en su relación.

<sup>2</sup> Otros trabajos publicados poco tiempo después del de Faucher fueron los de BEAULIEU (2011), GROSS (2011) y KRAUSSE (2011).

En la primeras líneas de *Diferencia y repetición*, Deleuze señala célebremente el “anti-hegelianismo generalizado” de su época (1968: 1). Esta afirmación se ha considerado como una de las observaciones más anti-hegelianas de Deleuze,<sup>3</sup> y es usada para apuntalar la lectura en clave *anti-hegeliana* del pensamiento de Deleuze, que se ha transformado en uno de los lugares comunes del deleuzianismo. Hardt (1993), Beaulieu (2004), Massumi (1992), Antonioli (2003), Hallward (2006), Garo (2011) y muchos otros coinciden sobre este punto: la obra de Deleuze debe leerse en clave anti-hegeliana, la relación de Deleuze con Hegel es meramente negativa:

[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 para alcanzar una autonomía real, una separación teórica de toda la problemática hegeliana (HARDT, 1993: 11).

Yo prefiero leer la célebre referencia de Deleuze al “anti-hegelianismo generalizado” de su época en el sentido contrario: Francia vivió mucho años en un clima de “hegelianismo generalizado”. El hegelianismo francés, iniciado por Victor Cousin en el siglo XIX, había ocupado un lugar central durante las décadas centrales del siglo XX, bajo el liderazgo de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite y el trabajo de otros grandes maestros como Jean Wahl, Alexandre Koyré y Eric Weil. Ese era el clima que se vivía aún a principios de los ‘60, cuando cuando Deleuze escribió *Nietzsche y la filosofía* (publicado, recordemos, en 1962). Por ese motivo, le dedicó muchas páginas de aquel libro a discutir con esta “imagen dogmática del pensamiento”;<sup>4</sup> es por ello que era natural que la reseña de Wahl de *Nietzsche y la filosofía*, de 1963, planteara que la confrontación con Hegel era una de las claves del pensamiento de Deleuze. Este abordaje conserva su validez hasta 1966, con la publicación de *El bergsonismo*, donde se encuentra la última postura realmente anti-hegeliana de Deleuze.

<sup>3</sup> Así lo hacen, por ejemplo, Smith (2001: 119) y Beaulieu (2011: 60).

<sup>4</sup> En su “Carta a Michel Cressole” de 1973, Deleuze señala en *tiempo pasado* que lo que “más detestaba era el hegelianismo y su dialéctica” (1990: 14). Se refiere a sus etapa “monográfica”, que podemos establecer entre su libro sobre Hume (DELEUZE, 1953) hasta el *Bergsonismo* (1966).

Sin embargo, la imagen generalizada del pensamiento en Francia cambió a finales de los sesenta. A ese giro es al que Deleuze hace referencia cuando habla del “anti-hegelianismo generalizado”, y del cual el fallecimiento de Kojève e Hyppolite en 1968 es simbólico. De pronto, combatir la dialéctica dejó de ser una tarea urgente. Deleuze podía bajar la guardia. Por ello, en *Diferencia y repetición* va a permitirse usar muchas expresiones que están indudablemente ligadas al “hegelianismo”: términos como “dialéctica” e “Idea” no sólo son usados en sentido positivo, sino que son además claves en el desarrollo argumental. Incluso los títulos del primer y segundo capítulo (“La diferencia *en sí misma*” y “La repetición *para sí misma*”) tienen un peso hegeliano que hubiera sido impensable algunos años antes desde el posicionamiento filosófico del autor.

Esto no significa, sin embargo, que la conexión con Hegel se haya hecho central (como lo había sido la confrontación). La lista de las fuentes del pensamiento de Deleuze es ilimitada: desde el tridente fundamental Spinoza-Nietzsche-Bergson, hasta la lista extendida que podemos encontrar en los libros de Jones-Roffe (2009), Beaulieu (2007), Leclerc (2005) y la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía*.<sup>5</sup> El delirio de grandeza del debate Hegel-Deleuze (en el cual creo cae Malabou) debe ser evitado; sólo es un puñado de polvo en el amplio espectro de la bibliografía secundaria sobre Deleuze. Pero es sin embargo parte de su herencia filosófica, y merece como tal ser estudiada.

### ¿Un debate estancado?

Faucher comienza su artículo diciendo que “muchos comentaristas opinan que el debate Deleuze-Hegel está estancado” (2010: 329). Faucher no da su opinión explícita al respecto, y el único ejemplo que ofrece dista de ser definitivo (menciona a OLKOWSKI, 1999, sin dar una referencia precisa ni explicitar en qué sentido podría considerarse un “ejemplo notable” de la afirmación del estado de estancamiento de un debate ausente en el libro de

---

<sup>5</sup> La serie *Deleuze y las fuentes de sus filosofías* incluye hasta la fecha FERREYRA-SOICH (2014); KRETSCHEL-OSSWALD (2015); FERREYRA (2016); SANTAYA (2017) y MC NAMARA-SANTAYA (2017).

Olkowski, quien sólo remite a Hegel para poner en relación a Deleuze con Judith Butler).<sup>6</sup> Lo que logra el artículo de Faucher es justamente lo contrario: mostrar la vitalidad y potencialidad filosófica del debate.

¿Por qué considera entonces que está “estancado”? Sólo si se limita al punto de vista de la exigencia de una *solución*, y no alcanza su naturaleza propiamente problemática. En efecto, este debate deleuziano ha estado regido paradójicamente por una de las características de la “imagen dogmática del pensamiento”, tal como esta descrita en el capítulo tres de *Diferencia y repetición*, es decir, la *lógica proposicional*.<sup>7</sup> Cuando se considera al debate Deleuze-Hegel desde el punto de vista de la *lógica proposicional*, se supone que el mismo debería encontrar una solución, una respuesta que lo hiciera desaparecer.

La propuesta de Faucher (que la comparación entre los dos autores debe ser abandonada para hacer foco en “lo que emerge de la metafísica de cada uno de los pensadores”, 2010: 353) no es otra cosa que el esfuerzo de resolver el debate y continuar estudiando uno de estos filósofos sin tomar en cuenta las complejidades del otro. También es la influencia de imagen dogmática del pensamiento y su *lógica proposicional* lo que hace que incluso los autores que intentan pensar a Deleuze y Hegel *juntos* tienden a concluir sus trabajos confrontando proposiciones opuestas, contrarias.<sup>8</sup> Daniel W. Smith comienza su “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana” señalando que la caracterización “anti-hegeliana” de Deleuze se ha vuelto un *cliché* en la bibliografía secundaria (2001: 119). Pero concluye el artículo sosteniendo el anti-hegelianismo de Deleuze (sólo con una nueva caracterización):

---

<sup>6</sup> Consultada en forma epistolar al respecto, Olkowski se extrañó la de la mención, y no coincidió con la postura que Faucher le atribuye.

<sup>7</sup> “Entre los problemas y las proposiciones, hay siempre una diferencia de naturaleza, una separación esencial. Una proposición por sí misma es particular, y representa una respuesta determinada. Un conjunto de proposiciones pueden distribuirse de manera tal que las respuestas que representan formen una solución general [...] Pero precisamente, sean generales o particulares, las proposiciones sólo encuentran su sentido en el problema subyacente que las inspira. Únicamente la Idea, únicamente el problema es universal [...] Un problema no existe fuera de sus soluciones. Pero lejos de desaparecer, insiste y persiste en esas soluciones que lo recubren” (DELEUZE, 1968: 210-212).

<sup>8</sup> Este es el tipo de dialéctica que Deleuze intenta evitar: “Sustituir a la objetividad ideal de lo *problemático* una simple confrontación de proposiciones opuestas, contrarias o contradictorias” (1968: 213).

“es anti-hegeliano en la medida en que aborda estos problemas de una manera distinta” (128).

Extrañamente, para subrayar el anti-hegelianismo de Deleuze, Smith remite al siguiente pasaje de *Diferencia y repetición*: “Cuando la dialéctica «olvida» su relación íntima con los problemas en tanto Ideas [...] pierde su verdadera potencia para caer bajo el poder de lo negativo” (DELEUZE, 1968: 213). Pero de esta manera, Smith mismo se ha olvidado de la relación íntima del pensamiento de Deleuze con las Ideas como problemas. Si queremos pensar la relación Deleuze-Hegel desde una perspectiva deleuziana debemos dejar de tratar de resolver, cerrar o distribuir el debate y empezar a pensar sobre su naturaleza problemática y por lo tanto su potencial *creativo*.

A comienzos del siglo veinte, cuando la crítica del hegelianismo ya era una costumbre *vintage*, Benedetto Croce escribió una obra fundamental: *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* (1908).<sup>9</sup> Uno podría escribir hoy *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Deleuze* y señalar que lo que está muerto es el esfuerzo por reconstruir su *verdadera* filosofía, por aislarla de los errores externos que amenazan al deleuzianismo puro. No hay términos fuera de las relaciones. El *corpus* deleuziano no es nada *en sí mismo*, no es nada si lo tomamos en forma aislada: sólo letra muerta, sólo una bibliografía demasiado extensa que no hace otra cosa que ligar términos deleuzianos en un desierto del pensamiento. Para descubrir lo que está vivo en la filosofía deleuziana, hay que construir relaciones. No existe *sólo* Deleuze. El objeto del pensamiento es siempre una relación diferencial. Y una de ellas puede ser Deleuze / Hegel. Esto no significa (¡en absoluto!) que existe una relación necesaria entre ellos, o algo especial, único (como afirma Malabou). Simplemente, que el pensamiento *puede* surgir en la brecha que se abre entre ellos.<sup>10</sup>

## Fuera del estanque

<sup>9</sup> Cfr. el bello texto de Elena Ficara (2009) sobre Deleuze y Croce.

<sup>10</sup> “Hegel recibe, en alguna medida, un tratamiento privilegiado; se transforma en el *único* [...] ¿No se transforma acaso Hegel, en la medida en que encarna el extremo de una unidad «normal», en el «Anomal» de Deleuze, el «fenómeno fronterizo» inevitable e indispensable?” (MALABOU, 1996: 120).

Esta exploración se estanca cuando queda atrapada en el cuestionamiento acerca de si Deleuze hace o no justicia a Hegel, y hasta qué punto. En términos de Brusseau: “El hecho de que Deleuze se interne en un terreno claramente hegeliano llevó inmediatamente a una pregunta razonable: ¿Hace acaso Deleuze (a través de Nietzsche) justicia a Hegel?” (Brusseau, 1998: 23). No se trata de exponer la mala lectura de Deleuze (como hizo Houlgate) ni de defenderlo (como intentó hacer Faucher).<sup>11</sup> La cuestión no es realmente si las críticas que realiza Deleuze resistirían un análisis desde la perspectiva de un especialista en Hegel. Porque lo que Deleuze cuestiona es siempre el hegelianismo, o como mucho a Hegel como personaje conceptual destinado a contribuir a la definición de algún concepto (como por ejemplo la “representación orgánica”), pero en muy pocas ocasiones se trata de la letra de la obra de Hegel mismo.

Por supuesto, no hay modo de estar seguro. Quizás Deleuze leyó simplemente mal a Hegel. Quizás simplemente cuando leyó a Hegel perdió la sutileza y la agudeza con la cual se enfrentó a Hume, Bergson, Spinoza, Nietzsche, Kant o Leibniz. Quizás, como sugiere Wahl, se vio enceguecido por su “resentimiento” respecto a la filosofía hegeliana (1963: 353) o su “mal humor respecto al hegelianismo” (370). Pero si esto fuera verdad, ¿cómo se explica que haya tomado las críticas de Wahl con tan buen ánimo? No se puede pensar que Deleuze se caracterice por sus reacciones flemáticas ante las críticas. La dura carta a Michel Cressole sería prueba suficiente, pero también podemos considerar su reacción a la reseña de Kostas Axelos al *Anti-Edipo* en *Le Monde*, o incluso a la *Historia de la sexualidad I* de Foucault, cuya clara posición en contra de las tesis principales del *Anti-Edipo* fue una de las razones del alejamiento entre ambos amigos. Sólo por nombrar algunas de las irascibles reacciones de Deleuze. Entonces, ¿cómo explicar que, tras la reseña de *Nietzsche y la filosofía* continúa mostrando afecto y respeto por la obra de Wahl (incluso a pesar de su carácter netamente hegeliano)? Wahl es una de las fuentes de *Diferencia y repetición*, y en

---

<sup>11</sup> La defensa de Faucher es notablemente débil: “La versión de Deleuze de la diferencia y la determinación difiere de la de Hegel, y su distinción debe ser enfatizada: en particular, para Hegel el rol de la determinación es realizada por el Pensamiento, mientras para Deleuze la determinación tiene lugar en lo que él llama lo virtual” (2010: 334). Lo virtual y el pensamiento (aunque “sin imagen”) están estrechamente vinculados en la ontología deleuziana y, en todo caso, lo que debe ser trabajado es cómo la determinación de lo virtual difiere de la determinación de la Idea en Hegel.

la bibliografía es mencionado con la referencia “*passim*”, lo que significa que Deleuze recomienda al lector revisar todo el corpus de la obra de Wahl para reflexionar sobre “dialéctica y diferencia”. ¿Cómo es posible luego de que Wahl escribiera frases como “la crítica de G. Deleuze no es menos superficial en este punto que la de los marxistas” (1963: 371)?

Mi hipótesis es que Deleuze *sabía* que su crítica era superficial, y que había pasajes de la obra de Hegel que podían leerse bajo otra luz. Después de todo, Wahl mismo las leía de otra manera. Otros ejemplos de lecturas alternativas de Hegel son la edición de 1931 de la *Revue de la métaphysique et morale* (con contribuciones de Croce y Gueroult, entre otros), y el seminario de 1968 de Hyppolite (luego publicado como *Hegel et la pensée moderne*), que Deleuze conocía. Su ataque por lo tanto no estaba dirigido a la letra de Hegel, sino a cierto hegelianismo que era hegemónico a principios de los ‘60, y fundamentalmente a sus presupuestos: una concepción superficial de la dialéctica, una comprensión teleológica de la historia (como si ésta fuera conducida por una fuerza mistificada llamada *Idea*) y una perspectiva antropocéntrica de la realidad. Ese había sido el balance del seminario de Kojév (1947). Pero sería un error pensar que Deleuze había tirado al bebé con el agua del baño. A veces el debate Hegel-Deleuze olvida lo que Wahl había señalado claramente en su reseña de 1963: la postura de Deleuze no es contra Hegel, sino contra cierta interpretación de Hegel.

### **Donde estaba la negatividad, debe emerger el retornos**

Hay un aspecto de la reseña de Wahl que ha sido descuidado por el debate Deleuze-Hegel: la posibilidad de que una nueva interpretación de Hegel haga posible relacionarlo con el pensamiento de Deleuze: “¿No hay en los pasajes de la *Fenomenología del espíritu* algo más que es más profundo y que puede resistir la crítica nietzscheana?” (Wahl, 1963: 364. Deleuze mismo fue explícito desde muy joven sobre este punto. Señaló en su reseña de 1954 a *Lógica y existencia* de Hyppolite:

Hyppolite se alza entonces contra toda interpretación antropológica o humanista de Hegel. El saber absoluto no es una reflexión del hombre, sino una reflexión de lo Absoluto en el hombre. Lo

Absoluto no es un segundo mundo, y por lo tanto el saber absoluto se distingue efectivamente del sabe empírico como la filosofía de toda antropología (DELEUZE, 2002: 16).

Cualquier relación productiva entre Hegel y Deleuze exige una interpretación distinta de la letra de Hegel de la que caracterizó al hegelianismo que Deleuze rechaza explícitamente. Es casi de sentido común pensar que para realizar tal desplazamiento bastaría con un cambio bibliográfico, de la *Fenomenología del espíritu* a la *Ciencia de la lógica*. No se trata por supuesto de un cambio insignificante: significa distanciarse de la herencia de Kojève. Después de todo su seminario de siete años sobre Hegel en la *École d'Hautes Études de Paris* no era otra cosa que una lectura paso a paso de la *Fenomenología*. Y, sin dudas, Kojève representaba al hegelianismo del cual la generación de Deleuze quería distanciarse.<sup>12</sup> A lo largo de su seminario, Kojève insistía en el paralelismo entre las etapas de la *Fenomenología* y la historia de la humanidad. Esto lo llevo a leer las últimas páginas del libro (el capítulo sobre el “saber absoluto”) como *el fin de la historia* y el triunfo del *American way of life* (KOJÈVE, 1947: 436-437). Antropocentrismo, teleología, nihilismo: todo lo que hacía que Deleuze detestara al hegelianismo.

En consecuencia, mientras interpretemos a Hegel a la luz de su obra de 1807, su relación con Deleuze va a ser de mera oposición. Cuando Wahl se pregunta si existe algo *más profundo* en la *Fenomenología del espíritu*, creo que apunta a la lectura nihilista de Kojève. Algo más profundo, y al mismo tiempo más elevado: no se trata del fin de la historia, sino de un “escalón más alto” (*höher Stufe*) en la aventura del pensamiento:<sup>13</sup> y eso es lo que la *Ciencia de la lógica* aspira a lograr.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Por ejemplo, en su bibliografía para *La patience du concept*, Gérard Lebrun escribe: “Nunca seguí el famoso libro de Alexandre Kojève. Por lo tanto, elegí no mencionarlo”, Lebrun, Gérard, *La patience du Concept, Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972. Sobre el rol del filósofo ruso en la danza entre Deleuze y Hegel nos detuvimos más extensamente en el capítulo anterior (“Deleuze y la Fenomenología del Espíritu: crítica a la lectura de Kojève y un primer más allá”).

<sup>13</sup> “Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa [*Stufe*] más alta” (HEGEL, 1966: 473).

<sup>14</sup> Este desplazamiento fue característico del hegelianismo francés después de Kojève. Los *Études hégéliennes* de Gregoire empiezan señalando que los estudios de las obras del joven Hegel y la *Fenomenología* habían desplazado al sistema acabado, y por esa razón ha decidido publicar algunos trabajos sobre el período de madurez (GREGOIRE, 1958: v).

Sin embargo, este desplazamiento bibliográfico no es suficiente para encontrar ese algo más profundo y que puede resistir la crítica nietzscheana que Wahl prometía. Faucher señala con razón que la crítica de Deleuze debe ser leída “más como una respuesta a la *Lógica* de Hegel que a su *Fenomenología*” (2010: 345). Y en efecto, una de las obsesiones más constantes en los deleuzianos anti-hegelianos proviene de la *Ciencia de la lógica*: la obsesión con la negatividad. Faucher señala: “Sin negación, no hay determinación, ni cualidad, y por lo tanto no hay objeto real” (331). Y más adelante: “es una cuestión de *perspectiva*: considerar a las cosas afirmativamente o negativamente” (338).

La obsesión con la negatividad (y la fácil oposición que genera entre un Hegel *de la negatividad* contra un Deleuze *de la positividad* – y todo el mundo sabe que la negatividad es *mala*, y la positividad es *buena*)<sup>15</sup> impide considerar si esta tiene un rol tan central en la filosofía de Hegel como se suele pensar. Faucher es un ejemplo elocuente en ese sentido: funda su postura en algunas páginas del “ser determinado”, es decir, uno de los primeros apartados del primer libro de la *Ciencia de la lógica*.<sup>16</sup> Es cierto que Hegel, *en ese momento de la exposición*, necesita hacer énfasis en la negatividad, ya que le permitirá la transición al segundo libro, la *lógica de la Esencia*, donde la negatividad se tornará central. Es la *Esencia* lo que será caracterizado por Hegel como “la totalidad negativa cuyas determinaciones se han eliminado a sí mismas” (1968a: 490). Es en la *Esencia* donde “está negado todo lo determinado y finito” (1968b: 10). Por lo tanto, cualquier análisis que se enfoque en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica* va a enfatizar en la importancia de la negatividad en Hegel.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la *Esencia* hegeliana es un *ser ilusorio* (*Schein*). Ella “está en un punto intermedio entre el *Ser* y el *Concepto*, y su movimiento constituye el *traspaso* del Ser al Concepto” (HEGEL, 1968b: 12). Por lo tanto: el trabajo de lo negativo es sólo una transición, transición hacia la *Idea* hegeliana, que recién se

<sup>15</sup> Sobre la crítica a esta lectura burda, superficial y de autoayuda acerca de los posicionamientos filosóficos, remitimos a la investigación de Solange Heffesse, quien muestra con agudeza que las pasiones tristes también tienen un lugar en el pensamiento de Deleuze, como su amor por Beckett y Artaud debería advertir incluso a los más distraídos.

<sup>16</sup> El pasaje elegido por Faucher es además especialmente antropocéntrico: es la *destinación* (*Bestimmung*) del hombre (HEGEL, 1968: 159).

encontrará en el tercer libro de la *Ciencia de la lógica*: la lógica del Concepto. Y es allí donde debemos rastrear el lazo entre las Ideas deleuzianas y el *Concepto* hegeliano. Wahl señalaba esto ya en 1963:

Una de las ventajas [de acuerdo a Deleuze] de esta idea de la no-subsistencia y del borramiento completo de los elementos negativos sería permitir distinguir profundamente el pensamiento nietzscheano y el pensamiento hegeliano. Pero, a pesar de todo [...] cuando él [Deleuze] nos habla de una afirmación de lo negativo (DELEUZE, 1962: 80), nos sentimos muy cerca, quizás demasiado cerca de Hegel (WAHL, 1963: 361-362).

Después de todo, Hegel mismo nos advierte sobre los peligros de hacer de la negación algo definitivo:

La determinación es negación puesta como afirmativa; tal es la proposición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Esta proposición es de una infinita importancia; sólo la negación como tal es la abstracción carente de forma; pero no debe imputarse a la filosofía especulativa como culpa el que la negación o la nada sea para ella un último [*Letztes*]; esto no es para ella lo verdadero como tampoco lo es la realidad (HEGEL, 1968a: 146-147).

Como se puede observar en esta cita, la negación *como tal* no tiene valor; *no* es un “último”, algo definitivo, para la filosofía. No sería justo por lo tanto caracterizar a la filosofía hegeliana a través de la *negación*. Poner la *negación como afirmativa* es tomar la negación *como si* fuera positiva, y afirmar así lo que es en sí mismo negativo: lo finito, lo real-inmediato (*Realität* y no lo real-racional: *Wirklichkeit*), por ejemplo, lo que es dado a la percepción. Si hacemos eso, estaremos pensando sólo una abstracción, y no lo que tenemos que pensar: la verdad, lo absoluto. La negatividad de Hegel no es una abstracción, no es lo que expresa el sentido inmediato de “negación”. Tiene un sentido técnico, específico, que debemos tener presente. No toda negatividad es buena para Hegel: le tiene reservado un rol específico a la negación, que debe llevar a cabo para permitir el despliegue de lo real (la *Wirklichkeit*).

Por otra parte, no toda negatividad es rechazada por Deleuze:

El ser (lo que Platón llama la Idea) “corresponde” a la esencia del problema o de la pregunta como tal. Hay como una “apertura”, una “brecha” [*béance*], un “pliegue” ontológico que relaciona al ser y a

pregunta entre sí. En esta relación el ser es la Diferencia misma. El ser es también no-ser, *pero el no-ser no es el ser de lo negativo*, sino el ser de lo problemático, el ser del problema y de la pregunta. La Diferencia no es lo negativo, sino por el contrario el no-ser es la Diferencia [...] Por esa razón deberíamos haber escrito (no)-ser, o mejor todavía ?-ser [...] Este (no)-ser es el Elemento diferencial donde la afirmación, como afirmación múltiple encuentra el principio de su génesis. En lo que respecta a la negación, no es más que la sombra de este principio más alto (DELEUZE, 1968: 89).

Hay entonces una clase de negatividad que Deleuze necesita; si no la hubiera, sólo habría *ser*. Entonces, habría *afirmación* de la realidad, pero no habría *génesis*. Esto significaría afirmar lo que existe tal como es, sin ninguna esperanza de cambio. Sólo lo que *es*. Injusticia, hambre, miseria: ¡sí!, ¡sí!, ¡sí! Sería nihilismo y no optimismo. El ser (la existencia) necesita “un principio de génesis”. Algo *diferente* del ser debe ser postulado para que la diferencia se diferencie. Deleuze no es necio. Acepta la consecuencia lógica: “el ser es también no-ser”. Un tipo de negatividad.

Pero, ¡atención!: “el no-ser no es el ser de lo negativo”. Lo cual podría leerse como un clásico motivo anti-hegeliano. Sin embargo, como vimos, Hegel mismo advierte respecto a poner la negación como afirmativa. Nos sentimos muy cerca, quizás demasiado cerca de Hegel: la “sombra de lo negativo”, ¿no está cerca de la “negación como abstracción carente de forma”? Y, ¿no es acaso “el no ser de lo negativo” similar a la “negación puesta como afirmativa”? Hay ser: afirmación. Exististe un “principio de su génesis”: (no)-ser. Lo negativo no *es*: ni para Deleuze, ni para Hegel. Para ambos hay ser (existencia, la realidad extensiva en el espacio y el tiempo en la cual transcurren nuestras vidas). Pero para ninguno de los dos el ser se explica a sí mismo. Para ambos hay por tanto la necesidad de postular un principio de génesis.

La diferencia emerge en el modo en el que Deleuze y Hegel piensan el modo el cual se relacionan el ser y su principio genético. Deleuze lo hizo explícito en 1962, en un pasaje subrayado por Wahl: “A través y en el eterno retorno, la negación como cualidad de la voluntad de potencia se transmuta en afirmación, se vuelve una afirmación de la negación misma” (DELEUZE, 1962: 80). El “eterno retorno” nietzscheano (*ewige Widerkunft*) recorre la brecha entre el ser y el ?-ser, transmutando la realidad, reforzando el devenir,

plegando *el pliegue*. Por otra parte, Hegel va a postular la *negatividad de la Esencia* que debe asegurar el retorno (*Rückkehr*) del ser a su principio. Allí está el punto real de quiebre entre Hegel y Deleuze: la brecha entre el *ewige Widerkunft* y el *Rückkehr*, entre la repetición y la contradicción. Faucher se asomó al abismo: “debemos permanecer un poco más en este concepto de retorno” (2010: 246). Lamentablemente, no permaneció lo suficiente, y considera que el retorno de Hegel es sólo “miltónico”: “El sujeto humano abandona la felicidad simple y bestial de los animales (empirismo vacío) y emprende una agotadora expedición sólo para volver a casa una vez más como un sí mismo completo, concreto y articulado” (*ibídem*). Nosotros vamos a detenernos en esta encrucijada durante estas páginas, para analizar qué tipo de *retorno* está plantando Hegel y cuál es la verdadera diferencia con el *eterno retorno* que apoya Deleuze.

### ¿Es todo lo que hay?

*I remember when I was a very little girl, our house caught on fire  
I'll never forget the look on my father's face as he gathered me up  
in his arms and raced through the burning building out to the pavement  
I stood there shivering in my pajamas and watched the whole world go up in flames  
And when it was all over I said to myself, is that all there is to a fire?*

*Is that all there is, is that all there is  
If that's all there is my friends, then let's keep dancing  
Let's break out the booze and have a ball  
If that's all there is*

(Jerry Leiber y Mike Stoller )

Deleuze escribe, calmo y tranquilo: hay una brecha entre el ser y su principio de producción. Hegel, por su parte, está aterrorizado por la brecha. Considera que es el gran fracaso del sistema de Spinoza, su “orientalismo”:

De la misma manera, en la representación *oriental* de la *emanación*, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo no sólo se ilumina, sino que se *expande también*. Sus expansiones son *alejamientos* [*Entfernungen*] de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un *acontecer*, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz [*das nicht in das erste Lichte zurückkehrt*] (HEGEL, 1968b: 200).

La objeción es crucial para nuestro debate, porque la ontología spinozista subyace a la de Deleuze (y su afinidad con el orientalismo). Una brecha entre las esencias (tal como son en la Sustancia o Dios) y los modos (tal como existen en el tiempo y el espacio), conduce a separar al ser de su principio de producción (no-ser o ?-ser): “Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie”.

La positividad del (no)-ser o ?-ser está amenazada por esta distancia: una vez *atravesada* la brecha, lo que se afirma es simplemente el ser empírico: su negatividad, su finitud. Es exactamente la crítica que Hegel dirige a la negación abstracta que afecta también a Spinoza: si toda determinación es negación, entonces tenemos que afirmar también la negatividad. A Deleuze, lógicamente, esta consecuencia le resulta sumamente indigesta. El problema es: ¿es una consecuencia lógica de su ontología “spinozista”? ¿Es acaso en la brecha entre el ?-ser y el ser un *distanciamiento* que hace de la *actualización* un proceso de “pérdida progresiva”?

Como dijimos, a Hegel la grieta lo aterroriza, y con el fin de colmarla (o suprimirla, reprimirla), va a introducir el concepto clave de retorno (*Rückkehr*). El retorno es lo que va a asegurar que “el término final de la serie” retorne a la primera luz. Sin retorno, la realidad tal como la conocemos, la existencia en la que vivimos, está condenada a la oscuridad y la finitud. La filosofía no tendría sentido, porque la existencia empírica sería *todo lo que hay*. Y tal es la razón, el *fundamento* de la negatividad en el sistema de Hegel. La negatividad es la operación que garantiza el retorno. Al mismo tiempo, asegurar el retorno es el criterio para distinguir la negatividad real y concreta de la falsa. La lógica hegeliana es rigurosa. Está convencido de que sin negatividad *tal como él la concibe* el sistema de la realidad se

disolvería. Viviríamos en el desierto donde un ser finito conduciría a otro ser finito, en una cadena sin sentido ligada por la negatividad abstracta: la *mala infinitud* que progresa hacia la nada. ¡Nada! ¡Nada! Esto es todo lo que hay: el nihilismo habría llegado. Tal es el motivo por el cual la negatividad concreta debe ser postulada.

El análisis del trabajo de esta negatividad concreta está desarrollado, como ya anticipamos, en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica*: la Doctrina de la Esencia. La Esencia no es lo que la “reflexión extrínseca y abstractiva” supone, es decir “el compendio de todas las realidades” (HEGEL, 1968b: 10). Para Hegel, la Esencia está caracterizada por su *negatividad*. Esta negatividad no es la negación *externa* de algo finito por otro algo finito (tal como era el caso en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, la Doctrina del ser); tampoco es la negación de toda la “determinidad del ser” (que pondría a los seres existentes en otra parte, dejándolo como son, proyectándolos hacia la mala infinitud) sino que “es *ella misma* esta negatividad” y por lo tanto “el infinito movimiento del ser” (*ibidem*). La Esencia no está *afirmativamente presente* (negación puesta como afirmativa) sino que *pone* lo que está afirmativamente presente. En consecuencia, la Esencia *no* “existe”, sino que pone lo que *existe*: “en la Esencia, la determinación *no existe*, está solamente *puesta* por medio de la Esencia misma” (1968b: 11). No toda determinación *es* negación, porque la Esencia determina *sin ser*. Esta determinación está producida por la reflexión que pone las determinaciones del ser, y al hacerlo, colma la *brecha* y asegura el retorno.

Así funciona la negatividad. Así es cómo, en el sistema hegeliano, la mediación entre el Ser y el Concepto (y su último estadio, la Idea) está asegurada. La Esencia es “la negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea *en ella misma* el retorno a la primera identidad, y este sera la verdadera identidad” (HEGEL, 1968b: 200). Aquí es donde el deleuziano precipitado va a gritar: ¡eh, ahí está la identidad! ¡Busquemos las antorchas y las picas! Como veremos en el próximo apartado, Deleuze mismo es por momentos el primero de todos los deleuzianos precipitados. Sin embargo, guardemos por un momento las antorchas. En primer lugar, debemos analizar cómo el (eterno) retorno deleuziano funciona, para ver cuán disruptivo es respecto al *Rückkehr* hegeliano. Así veremos que el concepto de eterno retorno (el toque nietzscheano con el cual Deleuze sazona la ontología

spinozista) responde precisamente a algunas de las objeciones que Hegel le dirige a Spinoza. Y en segundo lugar debemos considerar, por lo menos brevemente, la extraña identidad del *Rückkehr*, porque lo que retorna puede ser, después de todo, diferente de lo que era al principio: el movimiento de la idea que perpetuamente difiere de sí misma.

### **El eterno retorno como pliegue de la grieta**

Deleuze mismo es, de hecho, el primero de los deleuzianos precipitados, el primero en agarrar las antorchas en contra del *Rückkehr* hegeliano considerado como retorno de lo idéntico. En *Diferencia y repetición* la crítica se reitera por todas partes: el círculo del retorno expulsa a la diferencia de la filosofía hegeliana.<sup>17</sup> La contradicción puede parecer la mayor de todas las diferencias, pero no puede serlo, en la medida en que sigue la forma del círculo: a través de la negatividad o la reflexión, el mismo elemento es el principio y lo que retorna tras el auto-movimiento. No ha habido ningún *devenir* en el proceso: “La diferencia es el fondo, pero solamente el fondo para la manifestación de lo idéntico. 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).

Hemos llegado al punto crucial: el *Rückkehr* no es el *eterno retorno*. No es la *diferencia* sino la *identidad* lo que circula. A través de la *negatividad*. Todo lo que está mal con Hegel está allí: círculo, identidad, negatividad. Deleuze no usa aquí a la negatividad en un sentido nominal y abstracto. Está apuntando a la negatividad de la Esencia, como el momento mediador entre el Ser y el Concepto, tal como la caracterizamos en el apartado anterior. La crítica no apunta a la negación *extrínseca* (de una cosa por otra), sino al insípido monocentrismo de los círculos hace que la dialéctica hegeliana no sea un movimiento real, sino sólo la apariencia de movimiento, y que la diferencia hegeliana no sea una diferencia

---

<sup>17</sup> “La contradicción hegeliana parece llevar la diferencia hasta el extremo; pero este camino, es el camino sin salida que la devuelve a la identidad [...] Nada lo muestra con mayor claridad que el insípido monocentrismo de los círculos en la dialéctica hegeliana” (DELEUZE, 1968: 338-339). “La representación infinita puede multiplicar las figuras y los momentos, organizarlos en círculo dotados de un auto-movimiento; estos círculos siguen teniendo un centro único que es el del gran círculo de la conciencia” (94). “Siempre la misma ambigüedad del fundamento: representarse en el círculo que impone a lo que funda, e ingresar como elemento en el circuito de la representación que determina como principio” (145).

real, sino la apariencia de la diferencia. El retorno hegeliano no es el eterno retorno. Por lo tanto, en su fundamento no está la diferencia, sino la identidad. La negatividad garantiza “la circulación de lo idéntico”. A través de la negatividad, el Concepto se aliena de sí y se convierte en el Ser, pero sólo para retornar tal como era: el círculo del eterno retorno *de lo mismo*, la náusea de Zaratustra. Hegel no logra liberar a la realidad empírica de su condena a ser tan sólo lo que es, y además la encadena a la poderosa fuerza de lo absoluto (en términos políticos: somos esclavos, y el Estado no sólo no nos libera, sino que además asegura nuestra esclavitud, refuerza nuestras cadenas). El eterno retorno, la tercera síntesis del tiempo, por el contrario, nos enlaza con lo nuevo, la posibilidad de cambio, de creación. La repetición es una ventana al futuro: el *Wiederkunft* conduce al *Zukunft*.

¿Por qué no debemos adherir precipitadamente a la crítica que realiza Deleuze y lanzarnos simplemente al *Wiederkunft*? Porque sería razonable considerar primero los motivos por los cuales Hegel afirma la necesidad del *Rückkehr*. El círculo de la reflexión es, desde la perspectiva de Hegel, la única manera de evitar el error de Spinoza, que presentamos más arriba. Es decir, la *brecha* entre el ?-ser y el ser se transformaría en un río de degradación ontológica: el ser se oscurecería cada vez más y a final de la serie (nosotros, nuestro mundo) sería la pura noche. Sin el *Rückkehr*, la diferencia se disolvería en la repetición. Esta acusación hegeliana no le resulta indiferente a Deleuze, que es consciente que en el esfuerzo de afirmar la diferencia, podemos caer en uno de los aspectos de la *indiferencia* mencionada en el principio mismo de *Diferencia y repetición*: “el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el que todo se disuelve” (1968: 43).

Sin embargo, desde el punto de vista de Deleuze, esta crítica no comprende la esencia de su ontología: no ha distanciamiento porque ?-ser (o la Diferencia) no trasciende a los *seres* que engendra. Hay una relación de *inmanencia* entre los “elementos”.<sup>18</sup> Por ese motivo, Deleuze afirma que *el ser es también el no-ser*: lo que existe en el espacio y el tiempo (las contracciones de la primera síntesis del tiempo) es inmanente al principio de su génesis.

---

<sup>18</sup> Las comillas indican que no hay en realidad “elementos”, ya que la existencia de cualquier determinación depende de la unidad de lo indeterminado, lo determinable y la determinación como momentos de la Idea.

Los “elementos” no son exteriores unos a otros. “La diferencia es la primera afirmación, el eterno retorno es la segunda, la «eterna afirmación del ser»” (1968: 313). La Diferencia, la primera afirmación, es ?-ser; la repetición del eterno retorno es la segunda: la afirmación del ser. Este eterno retorno o tercera síntesis del tiempo no debe ser pensado como un operador externo. Es el error que comete, de acuerdo a Deleuze, el empirista: “dejar externo lo que está separado” (221). Cuando eso ocurre, entonces efectivamente la brecha entre los elementos se puede transformar en una fractura ontológica. Pero Deleuze no comete ese error. Busca la “unidad problemática interna” a través de la cual “la diferencia reúne y articula inmediatamente que distingue” (220).

Para articular esta pregunta tan compleja, Deleuze crea un concepto, para el cual elige un término problemático: Idea.<sup>19</sup> Este término puede llevar a innumerables malentendidos, ya que ha sido cargado con demasiada fuerza a lo largo de la historia de la filosofía. Sin embargo, Deleuze lo usa en un sentido técnico y preciso. La tarea de las Ideas en la ontología deleuziana es evitar que la brecha entre el ?-ser y el ser se convierta en degradación ontológica, sin necesidad de recurrir a ningún tipo de negatividad. El no-ser no es el ser de lo negativo precisamente porque es el ser de lo problemático y “los problemas son Ideas” (DELEUZE, 1968: 218). Las Ideas “hormigean en la grieta” y al hacerlo “conservan lo que fracturan”. La “apertura”, la “brecha” en Deleuze es un “pliegue ontológico” que articula ?-ser y seres, inyectando creatividad y devenir tanto en la experiencia empírica como en su *fundamento*.

Creo que Deleuze tiene sumamente presente la crítica de Hegel a Spinoza cuando desarrolla su concepto de Idea. Tal es el motivo por el cual, como vimos, cuando acusa a Kant de ser “demasiado empirista”, atribuye la objeción a los poskantianos, y les reconoce haber alcanzado el punto de vista de la génesis (DELEUZE, 1968: 221). La Idea, según Deleuze mismo reconoce, es “principio de génesis” tanto para él como para Hegel.

---

<sup>19</sup> Esta afirmación debe ser en realidad relativizada. La articulación entre lo virtual y lo actual exige, además de la Idea, la acción del otro concepto fundamental de la ontología deleuziana, la intensidad, y de una serie de conceptos adicionales: dinamismos espacio-temporales, dramatización, diferenciación (con “c”), precursor sombrío, etc.

### Ideas hegelianas

Deleuze toma en consideración las críticas de Hegel a Spinoza (sobre las que nos detendremos en detalle en el capítulo 8), no sólo en la medida en que considera plenamente los riesgos de la “brecha” en su ontología, pero también en tanto *juega* con el problema y hace de la brecha misma la articulación de los elementos. Es obviamente más difícil para Hegel tomar en cuenta las objeciones de Deleuze: la historia de la filosofía lo embromó. Deleuze llega con sus antorchas y sus estacas anti-hegelianas, y Hegel se tiene que quedar quietito en su tumba. Nos queda a nosotros preguntarnos: ¿es realmente el *Rückkehr* hegeliano un retorno de lo mismo? ¿Es el círculo de Hegel un círculo monocentrado?

Retomemos lo que Deleuze le atribuye a los poskantianos (y por lo tanto también a Hegel). Kant es “demasiado empirista”, en la medida en que “deja exterior lo separado”: no debería haberse quedado en el punto de vista del condicionamiento. Hegel, por su parte, intentó alcanzar el punto de vista de la génesis. De todas maneras, hay aún demasiado *dogmatismo* en Hegel: colma lo que separa. Ese sería el punto de ruptura entre Hegel y Deleuze. Hegel necesita *llenar* la brecha, y por ese motivo crea su lógica de la Esencia, con su negatividad y su reflexión, con su *Rückkehr* y su círculo. Par Deleuze, esto significa el retorno de lo mismo. No hay genuina diferencia, por ejemplo, entre la Idea y el Estado, o entre la Esencia y la Naturaleza: “El pensamiento «reencuentra» al Estado, reencuentra a «la Iglesia», reencuentra todos los valores de su tempo que él mismo ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendecido” (1968: 177).

En sus clases, Deleuze solía decir que la interpretación de un filósofo es una cuestión de énfasis: dónde ponemos los acentos define lo que hacemos con cada autor.<sup>20</sup> Cuando Hegel dice, por ejemplo, que “el Concepto se ha determinado en tal negatividad de manera tal, que su *particularidad* es *objetividad exterior*, o sea [se ha determinado] como simple unidad concreta, cuya exterioridad es su auto-determinación” (HEGEL, 1968b: 469), podemos poner el énfasis en la negatividad, y entonces ponernos en el punto de vista de la

---

<sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, DELEUZE (2008: 442).

*Esencia* o la *reflexión*. Al hacer eso, encontraríamos en Hegel únicamente la repetición de lo mismo: la estructura del movimiento monomaniaco de la dialéctica (afirmación, negación y negación de la negación, una y otra vez). Después de todo, el *proceso* de la Idea es el de la *identidad*: “[la Idea] es el *proceso* de su propio dividirse en la individualidad y en la naturaleza inorgánica de ésta, de llevar de nuevo ésta bajo el poder del sujeto, y de volver a la primera simple universalidad” (HEGEL, 1968b, 476-477). Lo único que se reafirma a través de la objetividad externa es la identidad de la Idea.

Sin embargo, también podemos interpretar ese pasaje de la página 469 de otra manera. Alcanzaría con poner el énfasis en la Idea como “unidad concreta, cuya exterioridad es su auto-determinación”. La Idea podría entonces ser para Hegel lo que es para Deleuze, es decir, una “unidad objetiva problemática interna” (DELEUZE, 1968: 220), y *esta unidad problemática interna* sería el principio de su productividad. La Idea es la unidad del Concepto y la realidad (HEGEL, 1968b: 262), pero esta unidad expresa el proceso de la auto-determinación de la Idea. Este proceso es demasiado rico para ser sólo el círculo de la identidad cerrándose sobre sí mismo. La auto-determinación es infinita: cada vez la Idea “pareciendo solamente partir de sí misma” logra comenzar “al mismo tiempo por una etapa más alta” (HEGEL, 1966: 473).

Esto no significa ignorar la negatividad de la Idea, sino solamente tratar de pensar más allá de esa negatividad, en busca de ese “algo más profundo” al que Wahl apuntaba. Más allá del “prejuicio fundamental” en esta materia según el cual “la dialéctica tenga *sólo un resultado negativo*” (HEGEL, 1968b: 569). El hegelianismo al que Deleuze desprecia sólo ha interpretado a la negatividad como resultado; el punto es pensarlo como un *punto de repliegue*:

La negatividad considerada constituye ahora el *punto de repliegue* [*Wendungspoint*] del movimiento del Concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo (HEGEL, 1968b: 573).

Si consideramos el proceso de la Idea no sólo como *Rückkehr*, sino también como este *punto de repliegue*, entonces el énfasis se desplaza de la figura del círculo a la del pliegue.

El paisaje trascendental cobra entonces vida, y emerge el giro poskantiano hacia el punto de vista de la génesis. La Idea se vuelve la “fuente más íntima de toda actividad” y la dialéctica “el alma de todo lo verdadero”.

La Idea es “un Primero universal” que “*considerado en sí y por sí*, muestra ser el otro con respecto a sí mismo” (HEGEL, 1968b: 571). La crítica de Deleuze señala que ese *otro con respecto a sí mismo* no es realmente *otro* sino *lo mismo*. Sin embargo, *si* consideramos que la auto-determinación de la Idea es infinita y *si* consideramos el *punto de repliegue* como el pliegue ontológico que vincula al ser y la pregunta, *entonces* estamos muy cerca, quizás demasiado cerca, del principio genético que Deleuze mismo trató de pensar. Y en lugar de olvidarnos completamente de Hegel, podríamos encontrar las ventajas de todas las sutiles distinciones que introduce en la Idea para mejorar nuestra comprensión del significado profundo de algunos temas y conceptos claves de Deleuze, y seguir manteniendo viviente su filosofía a través de una *relación* productiva con aquel al cual siempre habíamos pensado que era simplemente su enemigo.

## REFERENCIAS

- ANTONIOLI, M. **Géophilosophie de Deleuze et Guattari**. Paris: L’Harmattan, 2003.
- BEAULIEU, A. **Gilles Deleuze et ses contemporains**. Paris: L’Harmattan, 2011.
- BEAULIEU, A. (Coord.). **Gilles Deleuze y su herencia filosófica**. Campo de Ideas: Madrid, 2007.
- BEAULIEU, A. **Gilles Deleuze et la phénoménologie**. Paris: Sils Maria, 2004.
- BRUSSEAU, J. **Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism**. New York: SUNY Press, 1998.
- BUTLER, J. **Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**. New York: Columbia University Press, 1987.
- CROCE, B. **Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hege**. Laterza: Bari, 1908.
- DELEUZE, G. Carta a un crítico severo. In: **Pourparlers**. Paris: Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.

AUTOR, Autor

Hegel y Deleuze en debate: una relación productiva más allá de la negatividad

DELEUZE, G. **Empirisme et subjectivité**. Paris: PUF, 1953.

DELEUZE, G. **En medio de Spinoza**. Buenos Aires: Cactus, 2008.

DELEUZE, G. **Le bergsonisme**. Paris: PUF, 1966.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962.

FAUCHER, K. X. Critical Forces: True Critique or Mere Criticism of Deleuze contra Hegel? **Deleuze Studies**, v. 4, n. 3, p. 329-355, 2010.

FERREYRA, J. y SOICH, M. **Deleuze y las fuentes de su filosofía**. Buenos Aires: La Almohada, 2014.

FERREYRA, J. (Comp.). **Intensidades deleuzianas, Deleuze y las fuentes de su filosofía III**. Buenos Aires: La Cebra, 2016.

FICARA, E. Hegel's Dialectic in the Twentieth-Century Continental Philosophy: Benedetto Croce and Gilles Deleuze. **Idealistic Studies**, 39:1-3, p. 87-97, 2009.

GREGOIRE, F. **Etudes hégéliennes, les points capitaux du système**. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

GROSS, S. Deleuzes Hegel-Kritik. In: ARNDT, A., CRUYSBERGHS P. y PRZYLEBSKI A. (Eds) **Hegel-Jahrbuch 2011, Geist? Zweiter Teil**, Berlin, Akademie Verlag, pp. 384-391, 2011.

HALLWARD, P. **Out of this world**. New York: Verso, 2006.

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

HEGEL, G.W.F. **La fenomenología del espíritu**. Trad. de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

HEGEL. G.W.F. **Ciencia de la lógica, tomo I**. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar, 1968a.

HEGEL. G.W.F. **Ciencia de la lógica, tomo II**. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar, 1968b.

HOULE, K. y VERNON, J. (Eds.). **Hegel and Deleuze, Together Again for the First Time**. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

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

AUTOR, Autor

Hegel y Deleuze en debate: una relación productiva más allá de la negatividad

JONES, G. y ROFFE, J. (Eds). **Deleuze's Philosophical Lineage**. Edinburgh University Press: Edinburgh, 2009.

KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la phénoménologie de l'esprit : professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études**. Paris: Gallimard, 1947.

KRETSCHEL, V. y OSSWALD, A. (Eds.). **Deleuze y las fuentes de su filosofía II**. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2015.

LECLERC, S. (Dir.). **Aux Sources de la pensée de Gilles Deleuze**. Paris: Sils Maria, 2005.

LUNDY, C. y VOSS, D. (Eds.). **At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

MALABOU, Catherine. Who's Afraid of Hegelian Wolves? In: PATTON, P. (Ed.). **Deleuze, a critical reader**. Oxford: Blackwell Publishers, p. 114-138, 1996.

MASSUMI, B. **A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia**. Cambridge: Swerve, 1992.

MC NAMARA, R. y SANTAYA, G. **Deleuze y las fuentes de su filosofía V**. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

OLKOWSKI, D. **Gilles Deleuze and the Ruin of Representation**. Berkeley: University of California Press, 1999.

KRAUSSE, R. **Deleuze, Die Differenz im Denken**. Parodos: Berlin, 2011.

SANTAYA, G. **El cálculo trascendental. Deleuze y las fuentes de su filosofía IV**. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

SIMONT, J. **Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze**. Paris: L'Harmattan, 1997.

SMITH, D. W. Deleuze, Hegel, and the Post-Kantian tradition. **Philosophy Today, Supp.** p. 119-131, 2001.

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

WAHL, J. Nietzsche et la philosophie. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 69:3, p. 352-379, 1963.