

**HEGEL LEITOR DE DELEUZE:
UMA PERSPECTIVA CRÍTICA DA ONTOLOGIA
AFIRMATIVA A PARTIR DAS OBJEÇÕES
A SPINOZA NA CIÊNCIA DA LÓGICA**

*Julián Ferreyra**
eljuliferreyra@gmail.com

RESUMEN *Este artículo se propone realizar un abordaje crítico de la ontología afirmativa de Gilles Deleuze a partir de las objeciones realizadas por Georg Hegel a Spinoza en su Ciencia de la lógica. La hipótesis de trabajo es que, dada la herencia spinozista del pensamiento de Deleuze, estas críticas pueden resultar pertinentes para reflexionar sobre algunos puntos fundamentales. De esta manera, se intenta contrariar la habitual tendencia de los estudios deleuzianos de trabajar en una clave anti-hegeliana, es decir, a partir de una separación teórica total con la problemática de Hegel. Se descarta la posibilidad de centrar las críticas de Hegel en torno a la sentencia “omni determinatio est negatio” o la imposibilidad de progresar desde la afirmación absoluta (por lo que el verdadero comienzo en Spinoza –y por tanto en Deleuze– sería la mera realidad empírica donde los elementos se vinculan de manera extrínseca, es decir, sin concepto). El punto de inconmensurabilidad es que Hegel afirma que es necesario que exista un movimiento de retorno (zurückkehren) para que la afirmación no se degrade al punto de la disolución, mientras que Deleuze prefiere el movimiento de eterno retorno (ewige Wiederkehr) como apertura insistente en el porvenir.*

* Docente de la cátedra de Antropología Filosófica de la Universidad de Buenos Aires e investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas Tecnológicas (CONICET). Artículo recibido em 08/08/2011 e aprovado em 22/11/2011.

Palabras clave *ontología afirmativa, negatividad, relación diferencial, retorno.*

RESUMO *Este artigo se propõe a realizar uma abordagem crítica da ontologia afirmativa de Gilles Deleuze a partir das objeções realizadas por Georg Hegel a Spinoza em sua Ciência da Lógica. A hipótese de trabalho é que, visto que o pensamento de Deleuze tem uma herança spinozista, essas críticas podem resultar pertinentes para refletir sobre alguns pontos fundamentais. Desta maneira, tenta-se contrariar a habitual tendência dos estudos deleuzianos de trabalharem em um espírito anti-hegeliano, isto é, a partir de uma separação teórica total com a problemática de Hegel. Descarta-se a possibilidade de centrar as críticas de Hegel em torno à sentença “omni determinatio est negatio”. Também parece não ir ao coração do problema o fato de assinalar que, já que desde a afirmação absoluta não se pode progredir, o verdadeiro começo em Spinoza (e Deleuze) é a mera realidade empírica na qual os elementos se vinculam de maneira extrínseca, isto é, sem conceito. O ponto de incomensurabilidade é que Hegel afirma que é necessário que exista um movimento de retorno (zurückkehren) para que a afirmação não se degrade ao ponto da dissolução, enquanto Deleuze prefere o movimento de eterno retorno (ewige wiederkunft) como abertura insistente no porvir.*

Palavras chave *ontologia afirmativa, negatividade, relação diferencial, retorno.*

Deleuze publica su obra fundamental (*Diferencia y repetición*) en 1968. La obra aparece en un clima de “anti-hegelianismo” generalizado¹. Sin embargo, una lectura de su pensamiento en clave anti-hegeliana escinde nuestra interpretación de toda referencia a la rica tradición intelectual que fue el idealismo alemán en general, y al genio de G. W. F. Hegel en particular. Aquel “anti-hegelianismo” que existió en Francia a finales de la década de los ’60 tenía mucho que ver con la proximidad respecto al dominio que el nombre de Hegel había ejercido sobre el campo de la filosofía hasta hacía pocos años. Para el deleuzianismo del siglo XXI, alejado ya de aquellos motivos y

1 “El tema que se trata aquí está manifiestamente en el aire de los tiempos. Se pueden constatar los signos (...) Todos estos signos pueden ser asignados a un anti-hegelianismo generalizado” (DELEUZE, 1968, p. 1).

territorios, un “corte” sin más acarrea un riesgo de ignorar una serie de justas objeciones que, desde la pluma de Hegel, pueden recibir algunos argumentos y que, viniendo de un autor que conocía bien, Deleuze no podía ignorar. Se trata en estas páginas de evaluar dichas objeciones y ver en qué medida el autor francés las tenía efectivamente presente a la hora de desarrollar su ontología. El problema es cómo hacerlas emerger. ¿Cómo podría Hegel *objetar* a Deleuze? La cronología parece estar en contra de la mera posibilidad de la pregunta. La estrategia que vamos a seguir es la siguiente. Así como a partir de la segunda mitad del siglo XX una corriente de pensamiento encontró en Spinoza una *crítica anticipada* de Hegel, aquí intentaremos encontrar en Hegel una *crítica anticipada* de Deleuze, justamente en torno a la influencia del espinosismo en el autor de *Diferencia y repetición*. Veamos cómo es posible tal cosa.

Un siglo espinosista

Spinoza constituye tal punto crucial para la filosofía moderna, al punto en que podemos decir de hecho que tenemos que optar por el espinosismo o ninguna filosofía en absoluto (HEGEL: 1955, p. 305).

Encarnado en figuras fuertes como las de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, el nombre de Hegel cubrió el campo intelectual francés durante la primera mitad del siglo XX. A partir de la década del 60, existió un giro hacia el anti-hegelianismo, uno de cuyos representantes salientes fue Louis Althusser. Para realizar esta revolución teórica, una de las herramientas fundamentales fue el pensamiento de Baruch Spinoza. El giro es especialmente curioso, si se considera que en la primera mitad del siglo Althusser apoyaba un hegelianismo anti-espinosista² e incluso los espinosistas tienden a concebir un Spinoza “completado por Hegel”³. A partir de 1950, la cuestión empieza a cambiar⁴ y se consolida en la década del 60, con la publicación de *Lire le capital* en 1965. Allí acompaña a Althusser un verdadero *dream-team* filosófico: Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière. En sus páginas,

2 “Hegel es el primero que a través de un prodigioso esfuerzo de retorno pudo pensar al pensador en la verdad pensada (...) [La reflexión filosófica] ignora absolutamente el problema, como lo hacen Parménides y Spinoza en su totalidad sin fisuras” (ALTHUSSER, 1994, p. 149).

3 “Incluso entre los marxistas los más «espinosistas» de esta época [1924-1931] el postulado hegeliano de la insuficiencia congénita y objetiva del espinosismo se encuentra necesariamente reconducido. Siempre está como sobreentendida la fórmula que define al marxismo – a instancias de Taine resumiendo el hegelianismo: Spinoza completado por Hegel” (BENUSSAN; CACHON, 1999, p. 1083).

4 En ese año, Althusser publica “El retorno a Hegel” donde se refiere al retorno a Hegel como un revisionismo de carácter fascista (ALTHUSSER, 1994, p. 264).

Althusser denuncia el rol de Hegel en la interpretación de Marx de la cual, afirma, “somos prisioneros” (ALTHUSSER, 1996, p. 288). En contraste, sostiene que “debemos tener a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el ancestro directo de Marx” (ibídem)⁵.

En los años que siguen, la influencia de Spinoza como relevo de la interpretación de la realidad en clave hegeliana se vuelve cada vez más difundida, sobre todo en los ámbitos de un marxismo que intenta pensar críticamente la deriva stalinista del sueño revolucionario. “El spinozismo es la *crítica anticipada* de un cierto marxismo – que fue mucho tiempo la totalidad del marxismo –, es decir el marxismo hegelianizado, Hegel en Marx (...) El evolucionismo histórico fundado en la linealidad progresiva (de los grandes sistemas filosóficos, en Hegel, o de los modos de producción, en Stalin) debe ser invalidado con todo rigor” (BENUSSAN; CACHON, *ibídem*, p. 1084). Sobre esta estela, vendrán los escritos de Guérout, Negri, Macherey, y muchos otros. Guérout rechazará la lectura hegeliana de Spinoza que “no hace más que proyectar en la doctrina de Spinoza un mundo de conceptos que nacieron de otra parte y sin relación con ella” (GUEROULT, 1968, p. 468). Macherey, en su *Hegel o Spinoza*, afirmará: “decimos Hegel o Spinoza, y no a la inversa. Pues es Spinoza el que constituye la verdadera alternativa a la filosofía hegeliana” (MACHEREY, 1990, p. 13).

Deleuze, ¿una filosofía anti-hegeliana?

Ese es el “clima de época” a finales de la década del 60, que lleva a Deleuze a afirmar que existe un “anti-hegelianismo generalizado”. Hoy, tantos años después, Deleuze continúa siendo leído en esa clave. Como *anti-hegeliano*. Su manifiesto espinosismo apuntala esa lectura. También Deleuze recupera la *crítica anticipada* de Spinoza a Hegel y utiliza su filosofía para liberarse del asfixiante mandato hegeliano que había recibido de sus maestros (recordemos que Hyppolite dirige su tesis de DES sobre Hume, y a él está dirigida la dedicatoria cuando la publica como *Empirismo y subjetividad*). La lectura en clave *anti-hegeliana* del pensamiento de Deleuze se transformará en uno de los lugares comunes del deleuzianismo. Hardt (1993), Beaulieu (2004), Matsumi (1992), Antonioli (2003), Hallward (2006), Garo (2011) y muchos otros coinciden sobre este punto: la obra de Deleuze debe leerse en

5 Téngase en cuenta la osadía de la afirmación, ya que las referencias a Spinoza en Marx son escasas y, en todo caso, “el Spinoza invocado por Marx y Engels es de alguna manera un Spinoza de ocasión, de segunda mano, malinterpretado en el acto mismo de su cita” (BENUSSAN; CACHON, 1999, p. 1082).

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, p. xi).

Nosotros venimos intentando una lectura con un carácter menos rupturista, que permita, en la tradición abierta por Simont (1997) y Bergen (2001), recoger en un diálogo entre Deleuze y Hegel (tenso, crispado, es cierto) y habilite una relación del pensamiento deleuziano con una de las más ricas tradiciones de la historia de la filosofía (el idealismo alemán), y que tiene al autor de la *Ciencia de la lógica* como figura paradigmática (FERREYRA, 2011). En estas páginas el objetivo es evaluar si existen en el pensamiento de Hegel objeciones que impacten en la filosofía de Deleuze, no en pos de una “refutación” (siempre dudosa en filosofía) sino de afinar la interpretación de su ontología. Para ello, como anticipamos, recurriremos a la mediación de Spinoza. Esa metodología se justifica, por un lado, por la importancia que venimos de señalar de Spinoza en la reacción anti-hegeliana de la cual Deleuze forma de alguna manera parte. Por otro lado, por la presencia de elementos espinosistas en la ontología de Deleuze tal como se expone en *Diferencia y repetición*: “con Spinoza, el ser unívoco deja de estar neutralizado, y deviene expresivo, deviene una verdadera proposición expresiva afirmativa” (DELEUZE, 1968, p. 59). En suma, en estas páginas trabajaremos las críticas de Hegel realiza a Spinoza, pero no las consideraremos *en relación con la filosofía espinosista* sino en relación con la filosofía de Deleuze en tanto los elementos espinosistas en ella lo hacen pertinente. Veremos que esta clave de lectura se muestra fructífera.

Se podría en efecto decir de las referencias a Spinoza en la *Ciencia de la lógica* de Georg Hegel lo que Deleuze dijo de los escolios en la *Ética* de Spinoza: “hay una manera, discontinua, en que los escolios saltan de uno a otra, se hacen eco (...) formando una línea quebrada que atraviesa toda la obra en profundidad, pero que no aflora más que en tal o cual punto (los puntos de quiebre)” (DELEUZE, 1968 [2], p. 317). Seguir la línea quebrada de las referencias a Spinoza implica una suerte de recorrido alternativo por las páginas de la *Ciencia de la lógica* sin dejarse arrastrar por los bucles de las triadas (afirmación, negación, negación de la negación, y vuelta a empezar). Una lectura alternativa que tiene una secreta coherencia. No aflora únicamente porque algo importante en el sistema hegeliano (*un tournant*) ocurre y eso reclama la presencia de su doble fantasmal, como lo cree Macherey:

Spinoza está presente en todos los puntos de inflexión del pensamiento racional: comienzo absoluto, no puede estar limitado a la posición de un solo comienzo que sería tal o cual, sino que debe reaparecer cada vez que algo esencial se produce en el desarrollo del proceso racional (MACHEREY, 1990, p. 31).

Si “Spinoza acecha como un fantasma el sistema hegeliano en la totalidad de su desarrollo” (ibídem), no lo hace en forma espasmódica, sino siguiendo una lógica profunda que deriva tanto de afinidades ocultas como las que señala Macherey como de divergencias inconmensurables. En las páginas que siguen intentaremos reconstruir en forma unificada el argumento que se desarrolla en aquella línea discontinua en la *Ciencia de la lógica*. En pocas palabras, la crítica de Hegel a Spinoza señala que sostener una sustancia que sea pura afirmación deriva en una brecha entre esa sustancia (afirmativa) y el mundo donde las determinaciones son necesariamente negativas y de carácter meramente cuantitativo; el conocimiento del mundo no se funda en el conocimiento de la sustancia, sino que proviene de la mera empiria, desacoplada de la pureza del ser. Deleuze, que buscó en Spinoza la matriz ontológica de una filosofía de la immanencia: define su ontología como partidaria de la univocidad del ser, de acuerdo a la cual “la afirmación es primera, afirma la diferencia, la distancia” (DELEUZE, 1968, p. 72). En suma, un ser que es pura afirmación, a la manera de la sustancia en Spinoza. Esta ontología debe enfrentar las críticas de Hegel. Porque, de ser justas sus acusaciones, Deleuze habría heredado de Spinoza lo contrario de lo que había buscado en él: la destrucción de la immanencia y relegado al ser *fuera del mundo*. Y justamente esta acusación es de uso corriente en la argumentación en los críticos de Deleuze. Es de hecho la tesis central de *Out of this World*, de Peter Hallward: “la vida vive y la creación crea en un plano virtual que conduce siempre fuera de nuestro mundo actual” (HALLWARD, 2006, p. 164). ¿El conocimiento filosófico que nos otorga la filosofía de Deleuze nos condena, en efecto, a permanecer fuera de este mundo? ¿Es el mundo en que vivimos la apariencia de una realidad definitivamente oculta a nuestras capacidades conceptuales? Esas son las preguntas que este recorrido se propone elaborar.

***Omnis determinatio est negatio* como falso problema**

Se suele pensar que la premisa fundamental de la crítica de Hegel a Spinoza es la sentencia “toda determinación es negación”. Así en efecto parece ser la estructura del argumento que aparece en el análisis que Hegel dedica a esa sentencia bastante temprano en el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* (en el segundo capítulo de la primera sección de la “doctrina del ser”):

“La determinación (*Bestimmtheit*) es la negación puesta como afirmativa; tal es la proposición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio* (...) La consecuencia necesaria de esta proposición es *la unidad de la sustancia spinoziana*, o sea que la sustancia es sólo una (...) La sustancia es lo totalmente desprovisto de determinaciones (*Bestimmungslose*) en sí misma y los atributos, como también los modos, son distinciones efectuadas por un intelecto externo (...) El individuo no tiene existencia (*Dasein*) en sí mismo (...) Se hace valer la determinación esencialmente como negación que arrastra lo finito en el mismo movimiento negativo del intelecto (*Verstand*), movimiento que hace desaparecer todo en la unidad abstracta de la sustancia” (HEGEL, 1968 [1], pp. 146-147 ; 1969 [1], p. 121).

La estructura de la argumentación, así presentada, hace depender toda la crítica a Spinoza de su propia afirmación que “toda determinación es negación”. *La consecuencia necesaria* de que toda determinación sea negación es la unidad de la sustancia y que los individuos aparezcan sólo como determinaciones negativas, en un movimiento que “hace desaparecer todo en la unidad abstracta de la sustancia” (en ese sentido, no sin cierto humor negro, Hegel señala que la muerte de Spinoza estuvo muy a tono con su sistema⁶). La defensa clásica es señalar que Hegel toma esta afirmación fuera de contexto. La frase “*omnis determinatio est negatio*” aparece en la carta 50 de Spinoza (a J. Jelles).

Literalmente, escribe «determinatio negatio est» y tiene la forma de una afirmación incidental. En su comentario de la *Ética* Lewis Robinson llega a suponer que esta frase no pertenece a la mano de Spinoza, cuya carta estaría escrita originalmente en holandés, sino que debe haber sido agregada, a modo de clarificación, en la versión latina. Sin llegar a esa posición extrema, vemos de inmediato la distancia que hay entre esta inscripción, tal como figura en el texto latino de la carta de Spinoza, y lo que Hegel deduce de ella (MACHEREY, 1990, p. 158).

Mediante una posición extrema como la de Robinson o incluso una más moderada como la de Macherey, pareciera que impugnar la premisa pudiera bastar para liquidar las objeciones hegelianas. De hecho, cuando Deleuze afirma: “Lo que la filosofía de la diferencia rechaza: *omnis determinatio negatio*” (DELEUZE, 1968, p. 72), parece estar apuntando a una solución de corte simplista. Me parece una deriva algo lamentable para una disputa filosófica de filósofos de la talla de Spinoza, Hegel y Deleuze. De hecho, es moneda corriente reducir toda la disputa entre Hegel y Deleuze a una cuestión relativa a la defensa de la negatividad del primero y su crítica por parte del

6 “Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los cuarenta y cuatro años, víctima de la tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una” (HEGEL, 1955, p. 282).

segundo. Limitarse a poner el acento en la reiterada y explícita denuncia por parte de Deleuze a Hegel en términos de negatividad, impide reflexionar sobre lo que está realmente en juego en el diferendo. El problema se resuelve en su propia falta de total interés. Intentemos trazar otro camino para la interpretación.

Cómo lo infinito sale de sí mismo y llega a la finitud

Una lectura de conjunto de las referencias a Spinoza en la *Ciencia de la lógica* nos muestra que la premisa fundamental de la argumentación no es la frase sobre la determinación como negación. Ya en las primeras páginas la cuestión pasa por otro lado. En efecto, en las notas a la primera triada (ser-nada-devenir) Spinoza aparece como uno de los ejemplares de una filosofía de la identidad abstracta. Según Hegel, el filósofo holandés adhiere al “punto de vista filosófico según el cual vale como principio que: «el ser es sólo ser, la nada es sólo nada»” y que “merece el nombre de sistema de la identidad; esta identidad abstracta es la esencia del panteísmo” (HEGEL, 1968 [1], p. 110; 1969 [1], p. 85).

En este primer nudo de la línea quebrada, la premisa no es el carácter negativo de toda determinación sino el carácter positivo del ser. Nuevamente, podríamos poner la discusión en el terreno simplista (¡pero si justamente Deleuze construye a partir de Spinoza una filosofía de la diferencia y no de la identidad!). Pero eso nos evitaría observar el punto que está queriendo establecer Hegel. Ya que la “identidad abstracta” tampoco es la premisa, sino que se deriva de un principio con el cual Deleuze sí está de acuerdo, esto es, el carácter afirmativo del principio de la filosofía: “según la definición de Spinoza (...) la infinitud de algo es su afirmación” (HEGEL, 1968 [1], p. 147; 1969 [1], p. 121). Y de ese rasgo se deriva el carácter inmóvil o la identidad abstracta de la sustancia espinosista: “la infinitud es sólo la *afirmación* absoluta de una cosa, y por lo tanto sólo la unidad inmóvil” (HEGEL, 1968 [1], p. 206; 1969 [1], p. 178-179)⁷. Si aceptamos que la premisa fundamental es el carácter *afirmativo* de la sustancia (“infinitud” es sólo el nombre de esa afirmación originaria), entonces la pregunta que Hegel plantea a la ontología afirmativa es: ¿es posible pensar la afirmación ontológica como diferencia o necesariamente implica una “identidad abstracta”?

7 Más adelante, la afirmación retorna: “en Spinoza la sustancia y la absoluta unidad de ella tienen la forma de una unidad inmóvil” (HEGEL, 1968 [1], p. 322; 1969 [1], p. 291).

Esa primera pregunta está ínfimamente ligada con una segunda: ¿cómo de esa afirmación absoluta surgen los individuos que pueblan nuestro mundo? Hegel lo plantea en términos de Jacobi: “¿cómo el infinito sale de sí mismo y llega a la finitud?”⁸. En términos de Deleuze, la interrogación sería: ¿cómo de la diferencia surge el mundo (o de lo virtual, lo actual)? En su análisis de Spinoza, Hegel responde de manera ambigua: por una parte, dice que tal pasaje *no es posible*; por otra parte, que dicho pasaje responde a un “segundo comienzo”:

En Spinoza *no puede* progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito. Ahora, si no obstante se avanza –lo cual, como se observó, puede realizarse a partir de un ser carente de relación y, por ende, carente de progreso, sólo de manera extrínseca– entonces este progreso es un segundo comienzo, un comienzo nuevo” (HEGEL, 1968 [1], p. 123; 1969 [1], p. 99, yo subrayo).

Por una parte, entonces, el argumento afirma que, de la sustancia tal como la concibe Spinoza, no se puede progresar. La respuesta a la pregunta de Jacobi es pues meramente negativa: ese infinito *no sale* de sí mismo. No tiene ninguna necesidad interna de llegar a la finitud. Y sin embargo, dice Hegel, hay un tratamiento de lo finito (los modos extensivos) en Spinoza. ¿De qué manera llega el filósofo holandés a ellos? De manera meramente empírica: Spinoza encuentra las determinaciones finitas en su experiencia y les hace lugar sólo para dar cuenta de esa experiencia vulgar. No es una necesidad filosófica, sino empírica:

La reflexión que expone parece empezar por sus propias determinaciones y por algo exterior, parece aceptar los modos, o también las determinaciones del atributo como si los hubiera *hallado* de otra manera ya existentes fuera de lo absoluto (HEGEL, 1968 [2], p. 196; 1969 [2], p. 194). Así Spinoza [llega a tener que ocuparse] de los atributos, los modos, la extensión, el movimiento, el intelecto, la voluntad, etc. (HEGEL, 1968 [1], p. 127; 1969 [1], p. 103). En Spinoza se presentan de manera totalmente empírica la diferencia, los atributos, pensamiento y extensión, como también los modos, los afectos y todas las demás determinaciones (ibídem, p. 489; p. 455).

Se trata de uno de los puntos más curiosos de este debate imaginario entre Hegel y Deleuze. Porque la acusación de Hegel a Spinoza (*en realidad, lo existente, finito, determinado –el mundo, digamos– sólo aparece en tu sistema tal como surge de la experiencia empírica*) es la misma que Deleuze le dirige

8 HEGEL, 1968 [1], p. 194; 1969 [1], p. 168-169. Hace allí referencia implícita a las cartas de Friedrich Jacobi sobre Spinoza.

a Hegel: “el signo del reconocimiento celebra compromisos monstruosos, donde el pensamiento «reencuentra» al Estado, reencuentra «la iglesia», reencuentra todos los valores de su tiempo bajo la forma pura de un objeto eterno cualquiera, eternamente bendecido” (DELEUZE, 1968, p. 177).

Más allá del *comienzo*

Ambos acusan al otro de *fingir* un punto de partida ontológico pero *ocultar* el punto de partida verdadero, que es la realidad “tal como se halla”. Este mismo diferendo aparece en términos del “comienzo”.

El *principio (Prinzip)* de una filosofía expresa, sin duda, también un comienzo (*Anfang*), pero no tanto *subjetivo* cuanto *objetivo* , esto es, el comienzo *de todas las cosas (...)* Por el contrario el comienzo como tal, en cuanto que es algo subjetivo, en el sentido de que inicia la marcha de la exposición de una manera accidental (HEGEL, 1968 [1], p. 87; 1969 [1], p. 65)

Hegel dice: el principio no tiene que ser confundido con el comienzo como tal (inicio de la marcha de la exposición). Deleuze reitera argumentos similares en el primer párrafo del capítulo III de *Diferencia y repetición* : no hay comienzo en filosofía, pues comenzar implicaría eliminar todos los presupuestos, lo cual es imposible (DELEUZE, 1968, p. 169). Deleuze acusa a Hegel de ocultar sus presupuestos, de conjurar los presupuestos explícitos sin escapar a los *implícitos* : “el ser puro no es comienzo más que a costa de remitir todos los presupuestos al ser empírico, sensible y concreto” (ibídem). Pero es una acusación injusta, ya que Hegel explicita sus presupuestos: yo comienzo con el puro ser indeterminado, pero remito desde el punto de vista del saber a la *Fenomenología del espíritu* , cuyo comienzo es, en efecto, el ser empírico, sensible y concreto: la certeza sensible (HEGEL, 1968 [1], p. 89; 1969 [1], p. 67). En el caso de Deleuze, el punto de partida en la experiencia *real* es abiertamente aceptado⁹ y el gesto empirista es explícito (se refiere a su propia filosofía como *empirismo* trascendental)¹⁰. Ocurre que, muy kantianamente, en ambos autores *todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo se origina en ella* . Solamente, en el caso de Deleuze se trata de alcanzar las *condiciones* o “el verdadero comienzo filosófico, es decir, la Diferencia” (DELEUZE, 1968, p. 169). En el caso de Hegel, de conocer “qué es lo

9 Deleuze repite que no se trata, como en Kant, de determinar las condiciones de la experiencia posible, sino de la experiencia *real* (DELEUZE, 1968, pp. 94, 95, 200, 299 y 364)

10 El comienzo de la exposición de las tres síntesis del tiempo es el empirismo humeano, en pasajes con fuerte resonancia respecto al inicio de la *Fenomenología del Espíritu* (DELEUZE, 1968, pp. 96-100).

verdadero, el fundamento absoluto de todo” (HEGEL, 1968 [1], p. 87; 1969 [1], p. 65).

El debate entre Hegel y Deleuze no pasa entonces por el rol de lo empírico o la experiencia en el conocimiento. Lo problemático no es que el comienzo sea empírico, sino transformar lo empírico en el principio oculto de la filosofía. Es decir, transferir a lo que está fuera de la experiencia (condicionándola) características propias de los entes finitos, extensivos, cuantitativos que pueblan el mundo. En ese caso “el saber no es más que una figura empírica, simple resultado que cae y vuelve a caer en la experiencia” (DELEUZE, 1969, p. 216). Eso es lo que, en definitiva, Hegel está achacando a la metafísica de Spinoza:

Por medio de la determinación de la sustancia como indiferencia, la reflexión llega a la *diferencia*, y ésta se halla *puesta* ahora como lo que está en sí, según Spinoza, es decir, como *extrínseca*, y, por ende, más precisamente como *cuantitativa* (...) La diferencia *no le* es inmanente, y como cuantitativa es más bien lo opuesto de la inmanencia” (HEGEL, 1968 [1], p. 489; 1969 [1], p. 455)

El segundo comienzo sobredetermina al primero, y la sustancia adquiere las características de lo empírico; se halla “puesta como lo que está en sí” y se puebla de diferencias extrínsecas, cuantitativas, indiferentes. En efecto, la indiferencia no es una característica de la sustancia espinosista, en la caracterización del propio Hegel, sino de lo empírico. Son los elementos extensivos los que son mutuamente indiferentes. La sustancia, por su parte es “una única sustancia, una única totalidad inseparable” (HEGEL, 1968 [2], p. 197; 1969 [2], p. 195). El segundo comienzo se transforma en el principio: “El conocimiento es la reflexión extrínseca, que no comprende y deduce de la sustancia lo que aparece como finito (...) Acepta las determinaciones (*bestimmungen*) como *dadas* y las *reduce* a lo absoluto, en lugar de extraer de éste sus comienzos” (HEGEL, 1968 [2], p. 198; 1969 [2], pp. 195-196).

Hegel niega la posibilidad de la vía “descendente” de la sustancia hacia los modos; es decir, el comienzo objetivo en la ontología de Spinoza “no permite progresar”. Y sin embargo, los modos finitos, determinados, existen. De allí la necesidad de postular un “segundo comienzo, un comienzo nuevo”. En ese nuevo comienzo debe contar con una lógica de funcionamiento. Dado que esta “cortado” del primer comienzo, esa lógica debe ser la característica de su ámbito: relaciones extrínsecas entre partes extensivas. Es decir, el característico del conocimiento imaginativo o del primer género en Spinoza. Esas características adquieren, en última instancia, el estatus de principio, ya que determinan el *movimiento del concepto* en Spinoza (el modo geométrico):

La matemática pura posee su método adecuado a sus objetos *abstractos*, y a la determinación cuantitativa (...) *Spinoza, Wolff* y otros se han dejado fascinar por la idea de aplicar dicho método a la filosofía, y convertir el proceso extrínseco de la cantidad carente de concepto en proceso del concepto; lo que en sí y por sí es contradictorio (HEGEL, 1968 [1], p. 70; 1969 [1], p. 48).

Ese es el rol de la famosa “determinación como negación”: explicar el movimiento a partir de la cantidad “carente de concepto”. Esto no se desprende de una sentencia de Spinoza, sino de la concepción hegeliana de la afirmación de la sustancia: como indeterminación pura (*ser, puro ser*). Eso es lo que ocurre en el sistema de Hegel: el paso de la indeterminación (*puro ser*) a la determinación de la existencia (*das Dasein*) es una negación (*verneinung*) como falta, límite o término. Es justamente al inicio de “la existencia (*das Dasein*)”, segundo capítulo de la primera sección de la doctrina del ser donde Hegel dedica el párrafo a la sentencia de Spinoza *omnis determinatio negatio est*.

Esta negación que determina en Spinoza es una negación abstracta, no se trata de la noble negación hegeliana (negación de la negación). Movimiento degradado, abstracto. Movimiento que sólo surge como “segundo comienzo”, y denuncia una grieta en la ontología de Spinoza que no podrá ser zanjada. La relación entre la sustancia y los modos será de trascendencia, y nunca de immanencia: “la diferencia *no le* es inmanente, y como cuantitativa es más bien lo opuesto a la immanencia” (HEGEL, 1968 [1], p. 489; 1969 [1], p. 455). Distinto es el caso en Hegel:

La respuesta a la pregunta: *¿cómo el infinito se convierte en finito?*, es por lo tanto la siguiente, que no *se da* un infinito que sea *primero* infinito, y sólo luego tenga la necesidad de convertirse en finito y llegar a la finitud, sino que él es por sí mismo ya tanto finito como infinito (HEGEL, 1968 [1], p. 196; 1969 [1], p. 170).

De lo cuantitativo al elemento cualitativo

Hegel muestra el fracaso del camino descendente (con argumentos que no son necesariamente definitivos, como veremos hacia el final del texto). Pero, en todo caso, no argumenta en contra del camino ascendente (de las relaciones extensivas hacia la sustancia, del conocimiento inadecuado al adecuado, sin transferir por ello la lógica de lo extensivo a la sustancia). Y no sólo eso, sino que, a la hora de realizar *su propio pasaje* de las relaciones extensivas hacia su elemento cualitativo (la medida) recurrirá a nociones atribuidas explícitamente a Spinoza. De hecho, el camino de la *Ciencia de la lógica* es

una suerte de camino ascendente, desde el ser indeterminado del comienzo hasta la idea absoluta¹¹. En este camino, al llegar a la segunda sección del primer libro de la doctrina del ser (la cantidad, *Die Größe*) Hegel se halla envuelto en las trampas de la imaginación espinosista. En efecto, el momento de la cantidad adolece de todos los defectos que achaca al orden de lo finito en Spinoza: elementos independientes, ligados por relaciones extrínsecas en forma de compuestos (*Zusammensetzung*), librados al azar de los encuentros, estableciendo relaciones de negación abstracta entre sí. *El proceso extrínseco de la cantidad carente de concepto* es en esas páginas rey, y la matemática el modelo de referencia.

El desarrollo de *Die Größe* nos arroja al desierto de la extensión, y la cualidad expuesta en la primera sección aparece como un espejismo lejano, al otro lado de una brecha insondable. Aquí, los elementos extensivos. Del otro lado, la cualidad. De alguna manera, es el momento de la “brecha de Spinoza” en el sistema de Hegel. Una cualidad indeterminada enfrentada, opuesta, a las determinaciones cuantitativas, extrínsecas. Es cierto que Hegel considera que la cantidad sólo se supera porque se hallan ligados por el movimiento del que el sistema espinosista carece: “La diferencia y la determinación desaparecen a su vez, pero no son conservadas (*aufbewahrt*) y no son eliminadas (*aufgehoben*), y la unidad no se convierte en la unidad concreta, la desunión no vuelve a la conciliación (*die Entzweitung nicht zur Versöhnung zurückgeführt*)” (HEGEL, 1968 [1], p. 421; 1969 [1], p. 389). Pero no es menos cierto que, en concreto, para salir del desierto de la determinación cuantitativa Hegel recurrirá a Spinoza. Veamos de qué manera.

El laberinto de la extensión tiene la forma que supo pensar Jorge Luis Borges: la del laberinto en línea recta (DELEUZE, 1968, p. 147). Hegel la llama la “mala infinitud cuantitativa”:

El perpetuo *engendrarse* de él [el infinito], sin que salga más allá del cuanto y sin que el infinito se convierta en positivo y presente (...) El cuanto tiene en su concepto el tener un *más allá* de sí mismo. Este más allá es *en primer lugar* el momento abstracto del *no-ser* del cuanto (...) [En segundo lugar] el más allá o el infinito es pues el mismo *un cuanto*” (HEGEL, 1968 [1], p. 293; 1969 [1], p. 262).

Lo finito queda apresado en la mala infinitud. Su determinación sólo puede ser una negación abstracta. Esa negación abstracta es la “determinación como negación” característica de lo finito en Spinoza según Hegel. Sin

11 Lo que no implica que el camino “descendente” esté ausente, ya que el *ponerse* es reafirmado cada vez que un estadio se supera y encuentra en el subsiguiente su *verdad*.

embargo, Hegel reconoce que Spinoza fue capaz de superar esa mala infinitud cuantitativa: “Spinoza establece el concepto de la verdadera infinitud frente al concepto de la mala infinitud” (HEGEL, 1968 [1], p. 321; 1969 [1], p. 291).

Spinoza habría pensado el verdadero infinito matemático no como *infinito de la imaginación*: “Spinoza repudia la representación del infinito, según la cual éste se hallaría representado como una serie no acabada” (HEGEL, 1968 [1], p. 322; 1969 [1], p. 292). Es decir, según Hegel, Spinoza fue capaz de superar el conocimiento imaginativo (primer género), y emprender el camino *más allá de la simple extensión*. Hegel recurre al célebre ejemplo de la Carta XII a Meyer (que refiere erróneamente como la XXIX), de los dos círculos desiguales, de los cuales uno cae en el interior de otro, y no son concéntricos. A través de ese ejemplo Spinoza pensó “el infinito verdaderamente matemático, cualitativo” (HEGEL, 1968 [1], p. 323; 1969 [1], p. 293).

Lo interesante en el contexto de este trabajo es que Hegel afirmará que “el cuanto está verdaderamente acabado y convertido en una existencia cualitativa” en el concepto del infinito expresado por la ecuación dy / dx del cálculo diferencial (HEGEL, 1968 [1], p. 326; 1969 [1], p. 296). Interesante, porque Deleuze considera a dx el símbolo de la filosofía de la diferencia (DELEUZE, 1968, p. 221) y la Idea (“ dx es la Idea”, *ibidem*, p. 222) que en su relación diferencial dy / dx encuentra el principio de determinación recíproca. En suma, en Deleuze “el verdadero comienzo en filosofía, es decir, la Diferencia”, que podríamos equiparar a la sustancia en Spinoza, no es, como lo piensa Hegel, indeterminada e indiferente, sino un entramado de relaciones diferenciales *determinables* recíprocamente. Eso es lo que expresa la ecuación dy / dx . No se trata de una relación cuantitativa de meros elementos extensivos, independientes “puestos juntos” (*Zusammensetzung*) ya que, como el mismo Hegel admite:

Dx, dy ya no son cuantos (...) no son más *algos* si se soma el algo como cuanto, no son diferencias finitas; pero *tampoco* son *nada*, tampoco son el cero carente de determinación. Fuera de su diferencia son puros ceros, pero deben ser tomados sólo como momento de la relación, como *determinaciones* del coeficiente diferencial dy / dx (HEGEL, 1968 [1], p. 326; 1969 [1], p. 296)

En Hegel, dy / dx es el “elemento cualitativo de la cantidad”, y por tanto el pasaje al siguiente momento del sistema: la medida (*das Maß*), o la unificación abstracta de la cualidad y la cantidad. *Medida* es lo que según Hegel a la ontología de Spinoza le falta: “El modo espinosista, tal como el principio hindú del cambio, es lo carente de medida (...) En la medida ya se halla la idea de *esencia* (...) En la medida lo cualitativo es cuantitativo” (HEGEL, 1968 [1], pp. 422-423; 1969 [1], pp. 390-391).

De círculos, repeticiones y retornos

Nos acercamos al punto crucial. En efecto, la convergencia de las ontologías de Hegel, de Spinoza y de Deleuze en torno al *devenir cualitativo del cuanto* disipa las falsas acusaciones cruzadas de indiferencia, negatividad, brechas ontológicas, comienzos o principios. La divergencia aparece en el siguiente paso, el siguiente escalón (*Stufe*). En Hegel será el pasaje a la esencia, que marca la especificidad del pasaje de acuerdo a su lógica del movimiento ontológico: “este carácter cuantitativo como retorno a sí (*Rückkehr in sich*) —donde está como lo cualitativo— constituye el ser-en-sí y por-sí que es la *esencia*” (HEGEL, 1968 [1], p. 423; 1969 [1], pp. 390-391). La ecuación dy / dx no expresa la verdad de la existencia cualitativa del cuanto; la unidad de la cantidad y la cualidad que es la medida (*das Maß*) debe superarse y transformarse *esencia*; esto quiere decir que, en su pasaje a lo cualitativo, lo cuantitativo debe “retornar a sí”. Y es el torno del “*retorno a sí*” donde las ontologías de Hegel y Deleuze se tornan inconmensurables.

Ocurre que el pasaje a la esencia no es tan concluyente como Hegel lo pretende. En efecto, el último momento de la medida (la relación inversa, *umgekehrtes Verhältnis*), presenta un desarrollo según el cual los cuantos o factores desaparecen y sólo existen en una relación. Lo que Hegel encuentra en esta unidad es *contradicción*: “es la contradicción por todos lados” (HEGEL, 1968 [1], p. 484; 1969 [1], p. 450); pero podría también manifestarse como la realización de la relación diferencial dy / dx . Tal es la propuesta deleuziana: “Oponemos dx a no-A, como símbolo de la filosofía de la diferencia en oposición al de la contradicción” (DELEUZE, 1968, p. 221). La posibilidad de abrir el camino descendente pasará en Deleuze, justamente, por un largo análisis de las relaciones diferenciales en la Idea, la manera en que la determinación recíproca de dx y dy , sin resolverse en la contradicción que disuelve las diferencias que la constituyen, puede entrar en un proceso de diferenciación y de actualización para encarnar en los *valores* de dy / dx que nos ofrezcan lo efectivamente determinado (las relaciones cuantitativas en la existencia, en el *mundo*). Es decir, la relación diferencial es en la ontología de Deleuze el principio (la Diferencia) que permite emprender la vía “descendente” y pensar a la Idea como *condición de la experiencia real*:

No podemos negar la afinidad [del espacio] con la Idea, es decir su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de relaciones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea). Y si es verdad que las condiciones de la experiencia posible se relacionan con la extensión, no hay menos condiciones de la experiencia real que, subyacentes, se confunden con la intensidad como tal (DELEUZE, 1968, 298-299).

Las relaciones extensivas, extrínsecas, características (en términos de Spinoza) de lo finito o lo determinado, son (en términos de Deleuze) actualizaciones de relaciones ideales. La diferencia *en sí* permite dar cuenta de la extensión. Hegel diría que la exposición de Deleuze es completa pero sin concepto: Idea, espacio intensivo, extensión, estarían solamente enumerados uno después del otro sin continuidad en su desarrollo:

La exposición que Spinoza hace de lo absoluto, es, por cierto, *completa*, pues empieza por lo absoluto, después hace seguir a éste el atributo y termina con el modo; pero estos tres están solamente enumerados *uno después del otro*, sin ninguna continuidad en el desarrollo (HEGEL, 1968 [2], p. 199-200; 1969 [2], pp. 197-198).

Se trata de una serie sin conexión conceptual, mera enumeración. ¿Qué debería haber según Hegel para que haya concepto? “La negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea *en ella misma* el retorno (*Rückkehr*) a la primera identidad, y ésta sea verdadera identidad” (HEGEL, *ibidem*). La misma carencia ya había sido señalada en la exposición de la cantidad: “falta en Spinoza, para la sustancialidad rígida, el retorno en sí misma (*die Rückkehr in sich selbst fehlt*)” (HEGEL, 1968 [1], p. 420; 1969 [1], p. 388). El retorno: ese es el punto crucial, la inconmensurabilidad entre Hegel y Spinoza, y por tanto entre Hegel y Deleuze. Para Hegel, si no hay retorno la potencia de la idea se disipa hasta sumergirse en las penumbras de la alienación:

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* 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 (*nicht in das erste Licht zurückkehrt*) (HEGEL, 1968 [2], p. 200; 1969 [2], p. 198).

Para Deleuze, por su parte, el costo del retorno es demasiado alto. En efecto, el pasaje de dy / dx a la esencia se realiza por intermedio de la contradicción. Cómo ya vimos, *Das Maß* no es todavía la esencia; lo será en tanto la unidad de la cantidad y cualidad sea llevada a “la contradicción (*Widerspruch*) por todos lados” (HEGEL, 1968 [1], p. 484; 1969 [1], p. 451). Para Deleuze, en cambio, mediante la contradicción “la diferencia es empujada hasta su límite, es decir hasta el fundamento que no es menos su *retorno* o su reproducción que su aniquilación” (DELEUZE, 1968, p. 65). Al retorno hegeliano (*zurückkehren*) opondrá Deleuze el eterno retorno nietzscheano (*ewige wiederkunft*) como

clave de la *repetición* que articula la actualización de la diferencia. No hay retorno hacia atrás (*zurück*) sino un movimiento que nos abre constantemente al por-venir (*künftig*, es decir, que yace en el futuro, *Zukunft*).

La inmanencia de lo absoluto

Quedaría por pensar sin embargo si al querer eludir la trampa de la contradicción Deleuze no cae en la crítica de Hegel, si el mundo no es más que el hundirse en la noche de la Idea y la diferencia. Si Peter Hallward no tenía razón en sus críticas en *Out of This World*. Si no somos más que actualizaciones de una Idea que queda más allá de la brecha de la existencia. Si no es acaso cierto que la repetición como *ewige wiederkunft* deleuziana nos condena a que “el fin supremo para el hombre, constreñido en la esfera del nacer y perecer, o sea de la modalidad en general, es el abismarse en la inconsciencia” (HEGEL, 1968 [1], p. 421; 1969 [1], p. 389).

Quizás sea necesario rescatar a ambos de la trampa en que se arrojan mutuamente. Quizás el retorno hegeliano no sea la identidad eterna y monótona que nos fuerza a aceptar el mundo tal como lo hallamos, siempre idéntico a sí mismo, de la cual Deleuze intenta salir con el eterno retorno. Quizás la Idea deleuziana no quede despegada del mundo, indiferente al sufrimiento humano. Markus Gabriel dedica un interesante trabajo a la dialéctica del absoluto en Hegel donde en lugar de leerla como una fuerte crítica a Spinoza nos ofrece los puentes para desarmar esta doble trampa.

El Absoluto no es una cosa que lo rodea todo (Hegel no sostiene un monismo óptico, de acuerdo al cual hay una sola “cosa”) sino más bien el dominio mismo en el cual las distinciones y, por tanto, las determinaciones, tienen lugar (...) El absoluto no se mantiene quieto sino que continúa manifestándose como lo que realiza los cambios desde una conceptos determinada del absoluto hacia la otra (GABRIEL, 2010).

Gabriel sostiene su lectura en los tres silogismos del final de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La crítica deleuziana parece apuntar más bien a la estructura del primer silogismo, “que tiene lo *lógico* como punto de partida y la *naturaleza* como término medio que concluye el *espíritu* con lo mismo” (HEGEL, 1997, p. 604; 1970, p. 393). En esa perspectiva, en efecto, el círculo del *zurückkehren* nos encierra en la repetición de lo mismo. La lógica cerrada sobre sí misma se perpetúa en un mundo que no puede dejar de ser otra cosa, una y otra vez: todas las cosas retornan eternamente y nosotros con ellas. Pero desde la perspectiva del tercer silogismo, la Idea se desdobra en *espíritu* y naturaleza y es “la idea eterna que está-siendo en y para sí, eternamente

actuada como espíritu absoluto, [eternamente] engendada y gustada” (ibídem). Estas, las últimas palabras de la *Enciclopedia*, señalan ese dominio en el cual las determinaciones tienen lugar. El conocimiento de esa Idea es lo que permite que “el mundo que habitamos no sea la apariencia de una realidad oculta definitivamente inaccesible a nuestras capacidades conceptuales” (GABRIEL, 2010). No hay brecha. No hay indiferencia. Es la inmanencia. No parece ser otro el espíritu de Deleuze, donde la Idea, en lugar de alejarse de sí misma hacia la oscuridad en el mundo, continúa operando eternamente, produciendo en su diferencia las determinaciones (virtuales y actuales) y que lejos de ser inaccesibles a nuestras capacidades conceptuales, permiten comprender y transformar el mundo, nuestro mundo, con independencia del cual no tendrían ningún sentido.

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis - Du contenu de la pensée de G.W.F. Hegel (1947). In: *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris: Stock, 1994.
- ALTHUSSER, Louis - L’objet du “Capital”, In: *Lire le Capital*, Paris: PUF, 1996.
- ANTONIOLI, Manola - *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris: L’Harmattan, 2003.
- BEAULIEU, Alain - *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Paris: Sils Maria, 2004.
- BENUSSAN, Gérard / CACHON, Jean.Luc – Spinozisme, In : *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: PUF, 1999.
- BERGEN, Véronique - *L’ontologie de Gilles Deleuze*, Paris: L’Harmattan, 2001
- DELEUZE, Gilles - *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968.
- DELEUZE, Gilles - *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Minuit, 1968.
- FERREYRA, Julián – “Kojève y Deleuze: antropología y ontología en el absoluto hegeliano”, *Revista Contrastes*, v. XVI, 1/2, 2011 (en prensa).
- GABRIEL, Markus – “The Dialectic of the Absolute – Hegel’s Critique of Transcendent Metaphysics”, Conferencia inédita realizada en *VII Simposio Internacional, “Razón e intersubjetividad. La construcción del mundo humano en la filosofía de Hegel”*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias. 14 de octubre de 2010.
- GARO, Isabelle - *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris: Demopolis, 2011.
- GUEROULT, Martial - *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier, 1968.
- HALLWARD, Peter - *Out of this world*, New York: Verso, 2006
- HARDT, Michael - *Gilles Deleuze, an apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- HEGEL, Georg - *Ciencia de la lógica*, primera parte. Trad. Rodolfo Mondolfo (con modificaciones a partir del original en alemán, que se cita a continuación). Buenos Aires: Solar, 1968. *Wissenschaft der Logic*, I. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, Georg - *Ciencia de la lógica*, segunda parte. Trad. Rodolfo Mondolfo (con modificaciones a partir del original en alemán, que se cita a continuación). Buenos Aires: Solar, 1968. *Wissenschaft der Logic*, II. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, Georg - *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997. *Enzyklopädie der philosophische Wissenschaften*, III. Frankfurt: Suhrkamp. 1970.

HEGEL, Georg - *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

MACHEREY, Pierre - *Hegel ou Spinoza*, Paris: La découverte, 1990.

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

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