



# Butler subvierte a Deleuze:

La lógica hegeliana del concepto como lógica de las multiplicidades

Butler Subverts Deleuze:

The Hegelian Logic of the Concept as Logic of Multiplicities

**GERMÁN DANIEL CASTIGLIONI**

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL –  
UNIVERSALIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS – ARGENTINA)

*Recibido el 29 de diciembre del 2021 – Aceptado el 31 de noviembre del 2022*

**Germán Daniel Castiglioni** es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). En los meses de octubre a diciembre del 2014, mediante una beca del MINCyT y el DAAD, residió en el *Institut für Philosophie* de la FernUniversität in Hagen (Alemania), para trabajar con el Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann. Durante el período 2015-2020 fue beneficiado con la beca doctoral de CONICET. Desde el 2015 se desempeña como profesor en diversas universidades de la región. Actualmente es docente de “Metafísica” y “Filosofía del lenguaje” en la UNL y en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Ha publicado diversos artículos sobre la recepción contemporánea de la filosofía hegeliana en distintas revistas nacionales y latinoamericanas. Ha participado y participa en distintos equipos de investigación radicados en la UNL y la UADER. Actualmente se encuentra en su último año de doctorado en la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER); su tema de investigación consiste en una lectura y evaluación crítica de *El capital* de Marx desde el pensamiento de Judith Butler.

RESUMEN: En su relación con la historia de la filosofía, Deleuze busca alejarse de las lecturas canónicas de los grandes pensadores mediante una serie de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas que remiten a una práctica de subversión immanente de los textos. Imitando este procedimiento, el presente artículo intenta subvertir al propio Deleuze a través de la lectura que Judith Butler propone de la dialéctica hegeliana desde fines de la década del 90. Para tal fin, nos servimos del concepto de multiplicidad con el cual Deleuze define la filosofía. Nuestra hipótesis es que Hegel es también un filósofo de la multiplicidad y que su lógica del concepto puede ser interpretada, desde una perspectiva butleriana, como una lógica de las multiplicidades. Distinguimos la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) de la pluralidad (*Vielheit*) del ser, pero principalmente de la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Concluimos así que la negatividad hegeliana no se reduce a oposición y contradicción, como insiste Deleuze, sino que el concepto posee un movimiento ek-stático que remite a un pliegue infinito y que anticipa ya la afirmación nietzscheana.

PALABRAS CLAVE: Butler – Dialéctica – Multiplicidad – Concepto

ABSTRACT: In his relation with the history of philosophy, Deleuze seeks to move away from the canonical readings of the great thinkers through a series of shifting, slipping, dislocations, and hidden emissions that refer to a practice of immanent subversion of the texts. Imitating this procedure, this article tries to subvert Deleuze himself through Judith Butler's reading of the hegelian dialectic since the late 1990s. For this purpose, we use the concept of multiplicity with which Deleuze defines philosophy. Our hypothesis is that Hegel is also a philosopher of multiplicity and that his logic of the concept can be interpreted, from a Butlerian perspective, as a logic of multiplicities. We distinguish the multiplicity (*Mannigfaltigkeit*) from the plurality (*Vielheit*) of being, but mainly from the diversity (*Verschiedenheit*) of the essence. We thus conclude that Hegelian negativity is not reduced to opposition and contradiction, as Deleuze insists, but that the concept has an ek-static movement that refers to an infinite fold and that already anticipates the Nietzschean affirmation.

KEY WORDS: Butler – Dialectic – Multiplicity – Concept

## 1. Introducción

Deleuze ha explicado su relación con la historia de la filosofía como “una especie de sodomía (*enculage*)” o “inmaculada concepción”.<sup>1</sup> Se trata de acercarse a los filósofos de manera imperceptible, por la espalda, para dejarlos embarazados de una criatura monstruosa. De esa manera, Deleuze tomaba distancia de las lecturas canónicas de los filósofos.

Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.<sup>2</sup>

¿Qué sucedería si aplicáramos este mismo procedimiento al propio Deleuze? ¿Qué hijo monstruoso surgiría de semejante sodomización? El presente artículo intenta hacerle un hijo a Deleuze a través de la lectura que Judith Butler propone de la dialéctica hegeliana desde fines de la década del 90. Esta elección no es caprichosa. Por una parte, ya sea por algunas declaraciones dispersas o por la falta de un tratamiento profundo de la filosofía hegeliana, suele considerarse a Deleuze como un anti-hegeliano o incluso un antidialéctico. Aunque más abajo revisaremos esta lectura, podemos tomarla como puntapié inicial. Por otra parte, además de dedicar su tesis doctoral (publicada en 1987) a la cuestión del deseo y del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, Butler siempre se mantuvo próxima a Hegel, al punto

---

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1872-1990*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

que todavía en el 2009 insiste en definirse como “perversamente hegeliana”.<sup>3</sup> No obstante, su interpretación de Hegel cambia con los años y se pueden identificar al menos dos grandes períodos, siendo el segundo de ellos el más productivo para nuestra tarea. En la siguiente sección explicaremos la diferencia entre estos dos períodos, así como los aspectos más relevantes de la lectura butleriana de Hegel que serán puestos al servicio de la sodomización de Deleuze. Cabe destacar que las referencias de Butler a Deleuze son marginales en sus obras; aun así, en las consideraciones finales del presente trabajo abordaremos brevemente esta cuestión.

Ahora bien, para hacerle un hijo monstruoso a Deleuze, un hijo hegeliano, partiremos del concepto de multiplicidad con el cual Deleuze define la filosofía. En este sentido, nuestra hipótesis es que Hegel es también un filósofo de la multiplicidad y que su lógica del concepto puede ser interpretada, desde una perspectiva butleriana, como una lógica de las multiplicidades. Comenzaremos la siguiente sección, ahondando en esta noción deleuzeana de multiplicidad como contrapuesta a la filosofía de Hegel. La tercera sección en cambio, la más extensa y ardua,<sup>4</sup> está dedicada a servir como introducción a una lógica hegeliana de las multiplicidades. Distinguiremos la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) de la pluralidad (*Vielheit*) del ser, pero principalmente de la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Una de las conclusiones importantes a la que llegaremos es que la negatividad hegeliana no se reduce a oposición y contradicción, como insiste Deleuze, sino que, siguiendo a Butler, el concepto posee un movimiento ek-stático que remite a un pliegue infinito y que anticipa ya la afirmación nietzscheana.

---

<sup>3</sup> Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, México, Paidós, 2010, p. 78. También en la segunda visita a la Argentina en el 2015, en el marco de una entrevista, Butler confesó que “cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel” (Abellón, Milton, Chiacchio, Cecilia y Femenías, María Luisa, “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler” en *Avatares filosóficos*, N° 3, 2016, pp. 185-192, p. 186).

<sup>4</sup> Agradezco a lx evaluadorx que me haya sugerido introducir subdivisiones en esa tercera sección, así como clarificar mejor desde el comienzo del artículo el plan general de mi argumentación.

## 2. Dialéctica y multiplicidad

Deleuze ha definido la filosofía como “una teoría de las multiplicidades”<sup>5</sup> o bien “una lógica de las multiplicidades”.<sup>6</sup> Con ello pretende designar un pensamiento de la diferencia que disuelve las oposiciones y que por ello no se deja subordinar al primado de la identidad que caracteriza al mundo de la representación. Esto puede ser leído como una crítica y distanciamiento respecto de la dialéctica hegeliana. Ya en su libro sobre Nietzsche de 1962, Deleuze atacaba la posición de Hegel por querer “ridiculizar el pluralismo”.<sup>7</sup> Nietzsche no solo era presentado como antidialéctico e incluso como anti-hegeliano, sino que, siguiendo las abstractas dicotomías tan frecuentes en dicho libro, tampoco sería posible abordar dialécticamente la multiplicidad: “El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas: pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo”.<sup>8</sup> Dialéctica y multiplicidad o pluralismo (en la siguiente sección distinguiremos esos términos) parecen oponerse sin posibilidad de articulación.

Sin embargo, en su tesis doctoral de 1968 Deleuze se abre a la dialéctica, contrariando de esta manera sus anteriores afirmaciones: “La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales [...]. Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad”.<sup>9</sup> Las Ideas son dialécticas porque designan un problema insoluble, un problema que persiste en y más allá de sus soluciones actuales. En cuanto múltiples relaciones entre elementos diferenciales, la teoría de la Idea, es decir, del problema, exige un cálculo diferencial o más propiamente “una dialéctica del cálculo”.<sup>10</sup> El pluralismo se ha aliado ahora con lo que parecía ser su enemigo más profundo: la dialéctica. En *Diferencia y repetición* el enfrentamiento con Hegel se traslada entonces al terreno mismo de la dialéctica.<sup>11</sup> Deleuze sería ahora el dialéctico, quizás *el más grande*

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, “L’actuel et le virtuel”, en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, París, 1996, pp. 177-185, p. 179.

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 234.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 11.

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>11</sup> A través del poskantismo, Daniel Smith ha mostrado también esta confluencia de

*dialéctico del siglo XX*, y Hegel, en cambio, sería, si no antidialéctico, un traidor de la dialéctica, que habría consumado la historia (iniciada por Aristóteles) de su “desnaturalización”, al reducir el problema al movimiento de lo negativo, la oposición y la contradicción.<sup>12</sup> El inconveniente con Hegel no sería entonces que fuera un pensador dialéctico, sino *que no lo fuera lo suficiente*. En resumen, en *Diferencia y repetición* la dialéctica queda íntimamente vinculada a una lógica de las multiplicidades, si bien Hegel es extrañamente desplazado de tal movimiento.<sup>13</sup>

A pesar de esta posible lectura, en el presente trabajo intentaré defender que la filosofía de Hegel implica la afirmación absoluta e irreductible de la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*). Para ello me apoyaré en la interpretación propuesta por Judith Butler de la dialéctica hegeliana. Como anticipamos en la sección anterior, podemos identificar dos grandes períodos en la interpretación butleriana de Hegel. El primero de ellos abarca desde sus años en la Universidad hasta fines de la década del 90.<sup>14</sup>

Como Deleuze en *Diferencia y repetición*, Butler articula también dialéctica y multiplicidad, si bien mediante una argumentación distinta. En el último capítulo añadido a la publicación en 1987 de su

---

Hegel y Deleuze dentro de la tradición dialéctica, desmontando así el *cliché* de leer a Deleuze como antidialéctico o anti-hegeliano. Cf. Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana” (trad. Gonzalo Santaya) en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n. 10, 2019, pp. 40-65.

<sup>12</sup> “Comienza la larga historia de la desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación con Hegel” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 396, cf. p. 241, 251, 277, 285).

<sup>13</sup> Quedaría por determinar el lugar de Nietzsche en relación a la dialéctica. Desde *Diferencia y repetición* ya no podría sin más anunciarse, con panderetas y matracas de cotillón, que Nietzsche es antidialéctico, porque eso significaría ahora negar el pluralismo. Pero quizás haya que eliminar de una buena vez el juego pueril de oponer Nietzsche a Hegel. Al contrario, en sus últimas obras Nietzsche reconoce, en un gesto similar al de Marx en *El capital*, su deuda con el hegelianismo: “Nosotros, los alemanes, somos hegelianos, aun cuando no hubiese existido nunca alguien como Hegel” (Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 360).

<sup>14</sup> “La única forma de describirme en mis años de juventud en Estados Unidos es como una lesbiana de bar que se pasaba el día leyendo a Hegel y la noche en un bar gay que ocasionalmente se convertía en un bar *drag*” (Butler, Judith, *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltrán, Barcelona, Paidós, 2006, p. 301). Sobre el hegelianismo de Butler, especialmente en sus primeros años, cf. Abellón, Milton, “Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*” en Femenías, María Luisa, Martínez, Ariel (coord.), *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, La Plata, UNLP-FAHCE (Estudios-Investigaciones 56), 2015, pp. 41-71.

tesis doctoral, Butler aborda algunos autores franceses “posestructuralistas”, realizando, entre otras interpretaciones, una lectura dialéctica de la teoría foucaultiana del poder. Es en este contexto que traza la diferencia entre Hegel y Foucault. Según Butler, Foucault radicaliza las inversiones dialécticas entre poder y deseo que Hegel expone en la sección dedicada al señorío y la servidumbre en el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. El poder jurídico no reprime un deseo o instinto originario, sino que es la propia ley represiva la que *crea o produce* ese deseo. Sin embargo, según Butler, en Foucault tal dialéctica no se estabiliza en un equilibrio dinámico que afirme la unidad de los opuestos, sino que el poder productivo desbarata las dicotomías mediante una proliferación y multiplicación de formas de poder inesperadas. Es esta multiplicación la que abre la posibilidad de la resistencia y la subversión, más allá de las inversiones dialécticas. De esta manera, Butler sostiene que “Foucault adopta una postura dialéctica frágil: en su dialéctica no hay sujeto ni teleología o anclaje, y la inversión constante de opuestos no conduce a la reconciliación en la unidad, sino a una proliferación de las oposiciones que termina debilitando la hegemonía de la propia oposición binaria”.<sup>15</sup>

Remarquemos que no se trata de hacer de Foucault un antidialéctico, mucho menos un anti-hegeliano. Tales discursos reactivos, propios de la moral de esclavos, no generarían en Butler más que una carcajada auténticamente nietzscheana. Foucault es dialéctico, solo que su dialéctica es frágil, múltiple, una dialéctica que no reconcilia los opuestos, sino que constantemente los desfonda. La herencia hegeliana se conserva, pero transformada, por ello puede hablarse también de “una dialéctica hegeliana en ruinas”.<sup>16</sup>

En el artículo de 1995 incluido luego como primer capítulo de *Mecanismos psíquicos de poder*, Butler vuelve a sostener su lectura de Foucault con relación a Hegel. Las inversiones dialécticas entre deseo y poder no bastan para explicar la regulación de la ley y la posibilidad de su subversión. La producción del poder es siempre una multiplicación incontrolable que desborda toda teleología: “Esta multiplicación distingue la teoría de Foucault de la de Hegel y cons-

---

<sup>15</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 312.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 309.

tituye un lugar de resistencia potencial a la regulación. La posibilidad de resistencia se deriva del *elemento impredecible* en la multiplicación”.<sup>17</sup> Nuevamente el tránsito desde Hegel a Foucault se interpreta dentro del terreno de la dialéctica misma, como un tránsito desde una dialéctica binaria que retorna a la unidad hacia otra dialéctica de carácter múltiple que deshace los binarismos imposibilitando la reconciliación. Igual que concluíamos con Deleuze, la dialéctica hegeliana seguiría atada a la oposición y la contradicción, mientras que la dialéctica foucaultiana del poder, tanto como la dialéctica deleuzeana del cálculo, abrirían el juego de las multiplicidades diferenciales. No obstante, siguiendo a Butler, no tendría sentido ya denunciar una traición o desnaturalización de la dialéctica en manos de Hegel o de cualquier otro, porque no hay algo así como una “naturaleza” pura de la dialéctica (¿acaso Deleuze es esencialista?). El movimiento que lleva de Hegel a Foucault, pasando por *Diferencia y repetición*, es inmanente a la dialéctica misma y, por lo tanto, se trata de desarrollos que expanden la herencia del hegelianismo.

Hasta ahora solo hemos indicado, apoyándonos en las tesis doctorales de Butler y Deleuze, que *una teoría de las multiplicidades implica un pensamiento dialéctico*, si bien desde ambas posturas se toma distancia respecto a la dialéctica hegeliana. En este contexto, nuestra pregunta es justamente si no es posible interpretar la filosofía de Hegel como una teoría de las multiplicidades. Para embarcarnos en esa gigantesca tarea es necesario que examinemos el giro dado por Butler hacia fines de la década del 90 en su interpretación de Hegel; giro que abre un segundo gran período en la lectura butleriana del filósofo alemán. En 1998 Butler añade un importante prólogo a la reedición de su tesis doctoral, en el cual marca una serie de lineamientos “para nuevas y futuras apropiaciones de Hegel”.<sup>18</sup> En dicho prólogo, Butler se muestra interesada en los malentendidos sobre Hegel con la irrupción del estructuralismo francés, declarando que todo su trabajo “sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas”.<sup>19</sup> Con los años, el hegelianismo de Butler *se exacerba*.

---

<sup>17</sup> Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 70-71.

<sup>18</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 19.

En primer lugar, Butler remite a la *Ciencia de la lógica* y propiamente al concepto para mostrar que la dialéctica hegeliana rompe con toda teleología: “La temporalidad del concepto no es ni estática ni teleológica, sino que requiere una lectura en la que se produzca una doble inversión y que no tenga cierre, una lectura que sin duda ofenderá al sentido común, pero sin la cual no es posible acceder a Hegel”.<sup>20</sup> De hecho, en la *lógica del concepto* Hegel dedica un capítulo entero a refutar la teleología, y tal refutación es una condición necesaria para acceder a la comprensión de la Idea, que es para Hegel “el único asunto y contenido de la filosofía”.<sup>21</sup> Como consecuencia de esto, el sujeto hegeliano no es una identidad segura de sí misma, sino que por su constitución “ek-stática” está siempre perdiéndose a sí mismo sin ninguna posibilidad de restauración definitiva: “El sujeto que surge de su *Fenomenología* es un sujeto ek-stático, un sujeto que se halla permanentemente fuera de sí mismo y cuyas expropiaciones periódicas no conducen a un regreso a un yo anterior”.<sup>22</sup> La diferencia, por tanto, no queda subordinada a la identidad, sino que estalla y se disemina en su continuo diferir de sí: “El concepto de «diferencia» es malinterpretado de manera similar cuando se concibe a ésta como contenida dentro del sujeto o por el sujeto: el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no se resuelve en la identidad. Más bien, el momento de su «resolución» no puede ser diferenciado del momento de su dispersión”.<sup>23</sup> Finalmente, apoyándose en el libro de Jean-Luc Nancy *Hegel: L’Inquietude du négatif* de 1997, Butler reniega también de la noción de totalidad para pensar la dialéctica hegeliana: “El texto de Nancy libera a Hegel del tropo de la totalidad al insistir en que el «desasosiego» del yo es su modo de devenir, su no-sustancialidad final en el tiempo y su expresión específica de libertad”.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>21</sup> Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2003, p. 284. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos de Hegel son mías y respetan siempre las itálicas del original.

<sup>22</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20. Cf. Butler, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., pp. 211 y 215.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Butler sigue aquí la línea interpretativa de Derrida, quien ya en su tesis doctoral afirmaba que “Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. [...] último filósofo del libro, primer pensador de la escritura” (Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Cerletti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986, p. 35).

<sup>24</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 16.

Desde esta nueva perspectiva se desdibujan las anteriores diferencias que señalábamos entre Hegel y Foucault o Deleuze. La dialéctica hegeliana no retorna a la unidad subordinando la diferencia, tampoco su movimiento está gobernado por una teleología ni opera según el fantasma de la totalidad. Todos estos elementos ¿no podrían hacer de Hegel un pensador de la multiplicidad? ¿No es ya su dialéctica una lógica de las multiplicidades? Nuestra hipótesis es que tal teoría de las multiplicidades se encuentra desarrollada en la *Ciencia de la lógica* y especialmente en su tercera y última parte: la lógica subjetiva o del concepto. Desde una lectura butleriana del concepto hegeliano como movimiento ek-stático se pueden replicar muchas de las críticas de Deleuze a Hegel. Pero no sólo eso, si nuestra hipótesis es acertada, podría incluso surgir un nuevo Deleuze que estaría sospechosamente próximo a Hegel.

Esto último es lo que ya planteaba Žižek en su libro sobre Deleuze del 2004 *Órganos sin cuerpo*. Según Žižek, Hegel sería el único filósofo “insodomizable” para Deleuze y tal carácter no solo volvería a Hegel “extrañamente cercano a Deleuze”,<sup>25</sup> sino que permitiría incluso invertir la situación, de suerte que ahora sea Hegel quien sodomiza a Deleuze. Sin embargo, si bien no hay ningún libro de Deleuze dedicado a Hegel y las referencias a sus obras suelen ser de rechazo, ¿no podría también interpretarse *Diferencia y repetición* como una secreta sodomización de Hegel? Ya en el prefacio de dicha obra Deleuze afirmaba en un paréntesis: “(Imaginamos un Hegel filosóficamente barbudo, un Marx filosóficamente lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda)”.<sup>26</sup> ¿No está aquí Deleuze retratándose a sí mismo mediante estas figuras quiasmáticas? ¿No es Deleuze la barba de Hegel o el barbero de Marx? El libro que publica al año siguiente de *Diferencia y repetición* y que expone las mismas tesis tiene, en este respecto, un título muy sugerente: *Lógica del sentido*. Con tal expresión Jean Hyppolite denominaba a la lógica hegeliana del concepto, ya que el concepto es el sentido.<sup>27</sup> Te-

<sup>25</sup> Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno Cuspín, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 67.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 19.

<sup>27</sup> “[...] lo que Hegel llama el concepto, que nosotros podríamos traducir por el sentido” (Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996, p. 240). Y poco antes: “La lógica subjetiva, o la lógica del concepto, es la lógica del sentido” (*Ibid.*, p. 233). La equivalencia entre concepto y sentido recorre, no obstante, todo el libro de Hyppolite y se encuentra ya supuesta desde la Introducción: “[...] lo que Hegel

niendo en cuenta esta sustitución que propone Hyppolite, ¿no sería entonces *Lógica del sentido* la *répétition* de la lógica (hegeliana) del sentido?

Sin embargo, Deleuze *no dice eso* expresamente, y hacérselo confesar, para vergüenza suya, sería ya poner en acto la sodomía. Confesión anal. Pero si volvemos a la interpretación de Butler sobre Hegel, ¿no surge también *otra* forma de sodomizar a Deleuze? Una lectura propiamente butleriana de la *Ciencia de la lógica* haría de esta obra, y sobre todo de su última parte, una lógica de las multiplicidades. En este sentido, imaginamos a una *hegeliana* acercándose sigilosamente a Deleuze por la espalda para dejarlo embarazado. ¿Qué hijo monstruoso se originaría de semejante acto de perversidad? – ¿Un Deleuze hegelianizado? ¿Un Hegel *queer*?

### 3. Una teoría hegeliana de las multiplicidades

A continuación, siguiendo la lectura butleriana de Hegel, comenzaremos a precisar el concepto de multiplicidad que se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. Si bien en este trabajo no podremos exponer en toda su amplitud la lógica hegeliana de las multiplicidades, trazaremos sus lineamientos generales, despejando ciertas confusiones sobre el pensamiento de Hegel que condicionan su comprensión.

#### 3.1. La multiplicidad no es la pluralidad del ser

En primer lugar, la multiplicidad se distingue de la pluralidad (*Vielheit*). Hegel se ocupa de esta última categoría y del respectivo problema tradicional de lo uno y lo múltiple, o mejor dicho, de lo uno y lo plural (*Eins und Vieles*), al exponer la dialéctica del ser-para-sí en la primera parte de la *Ciencia de la lógica*. Hegel llama ser-para-sí al ser cualitativo que ha alcanzado su completitud y que por ello es una existencia (*Dasein*) afirmativa, es decir, es algo real, finito, existente, pero no en cuanto se refiere a un otro al que niega y en el que se disuelve, sino como simple referencia a sí mismo. El ser-para-sí es de esta manera verdadera infinitud, la autonegación de lo finito, bajo la forma de la inmediatez. Por lo tanto, cuando algo está acaba-

---

llama el concepto o el sentido” (*Ibid.*, p. 10).

do en su cualidad, solo le queda repetirse. La pluralidad surge por la reiteración de lo mismo, allí donde el ser cualitativo ya completado se repele por ello de sí mismo. La pluralidad es así la auto-repulsión infinita de la misma cualidad: uno, uno, uno, uno, uno..., repulsión que es al mismo tiempo atracción, ya que los muchos son cada cual el *mismo* uno. Esto constituye la base a partir de la cual se deriva luego la pluralidad cuantitativa, el conjunto numérico o colección (*Menge*), en tanto aumento y disminución dentro de una misma cualidad, adición y sustracción del mismo uno consigo mismo: 1, 2, 3, 4, 5, etc., serie numérica con la cual se forma el resto de los números. La cantidad es así “la verdad de la cualidad”.<sup>28</sup>

No podemos ahora desarrollar esta dialéctica de lo uno y lo plural,<sup>29</sup> pero si la multiplicidad no es la pluralidad, entonces Deleuze no está más que rumiando una tesis hegeliana cuando rechaza el dualismo uno-múltiple para pensar las Ideas: “La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal. Lo uno y lo múltiple son conceptos del entendimiento que forman las mallas demasiado flojas de una dialéctica desnaturalizada que procede por oposición”.<sup>30</sup>

### 3.2. La multiplicidad no es la diversidad de la esencia

La multiplicidad no se confunde, por tanto, con la pluralidad del ser. Pero tampoco es la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Este es un punto fundamental en el que debemos insistir, ya que ha conducido a reiterados malentendidos que obstaculizan la comprensión

<sup>28</sup> Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2008, p. 359.

<sup>29</sup> Un detalle que puede ser importante es que Hegel extrae la categoría de lo uno (*das Eins*) no de la unidad numérica, la cual es una determinación más concreta, sino de un giro interrogativo alemán: *Was für eines?* o bien *Was für ein Ding ist das?* (¿qué clase de cosa *una* es ésta?). Según Jorge Fernández se trata de “una reformulación de la pregunta por el comienzo” (Fernández, Jorge E., *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, p. 191), lo que da cuenta que, en la línea heideggeriana que continúa Deleuze, la respuesta o solución no elimina la pregunta, sino que ésta se mantiene y retorna como lo problemático (cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 294-295 y 303-304).

<sup>30</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 276-277. También en su libro sobre Foucault se lee: “la multiplicidad permanece totalmente indiferente a los tradicionales problemas de lo múltiple y lo uno” (Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 40).

de la lógica hegeliana del concepto como teoría de las multiplicidades. Es también en este punto donde la lectura butleriana de Hegel, sobre todo la perteneciente a lo que llamamos su segundo período, comienza a cobrar mayor relevancia en nuestro trabajo, ya que, como hemos indicado, Butler se ocupa de los malentendidos sobre Hegel que surgen con el (pos)estructuralismo francés.

La diversidad es una determinación reflexiva que expresa la mera diferencia exterior entre distintos que valen por sí mismos y son por ello indiferentes recíprocamente. Pero en contraste con la pluralidad cualitativa, la cual es una reiteración del *mismo* uno, la diversidad introduce la policromía y la variedad, toda la riqueza que se manifiesta en el mundo. Hay por tanto muchos, pero no se trata del mismo uno, sino siempre de algo diferente. Ahora bien, según el movimiento propio de la reflexión, la diversidad traspasa a la oposición y contradicción, la cual se hunde en la unidad del fundamento:

La razón *pensante* afila (*spitzt...zu*), por así decirlo, la diferencia obtusa de lo diverso, la mera multiplicidad de la representación, llevándola hasta la diferencia *esencial*, hasta la *oposición*. Los múltiples recién al ser empujados hacia el filo puntiagudo (*Spitze*) de la contradicción se tornan incisivos y vivientes unos frente a otros, y conservan dentro de ellos la negatividad, la cual es la íntima pulsación del automovimiento y la vitalidad.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1999, pp. 62-63. En *Diferencia y repetición* Deleuze cita este y otros pasajes según la traducción francesa, y gran parte de su comentario se basa en aferrarse a ciertos giros expresivos que solo pertenecen a esa traducción (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2012, p. 64). Específicamente, Deleuze coloca en *italicas* dos expresiones supuestamente de Hegel para mostrar que la contradicción sería el máximo absoluto de la diferencia (más abajo discutimos este aspecto). La primera corresponde en nuestra traducción a “empujados hacia el filo puntiagudo (*Spitze*)” y que en francés es *poussé à la pointe* (“llevado hasta el extremo”). Pero el término alemán *Spitze* está en relación con el verbo *zuspitzen* de la oración anterior y que traducimos como afilar. La segunda expresión es aún más llamativa, ya que no tiene equivalente en el alemán. Según la cita en francés, Hegel diría: “Cuando se lleva *bastante lejos* la diferencia entre las realidades (*Quand on pousse assez loin la différence entre les réalités*), se advierte que la diversidad se convierte en oposición y, por consiguiente, en contradicción” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 84). Pero traduciendo del alemán, el comienzo de esa frase dice: “Considerando más de cerca la diferencia de la realidad (*Näher den Unterschied der Realität genommen*)” (Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Wesen*, *op. cit.*, p. 63). Según esto, no hay que llevar *lejos* la diferencia, hasta su máximo absoluto, sino al contrario acercarla a la realidad introduciéndola en el detalle, en los pliegues de las singularidades, solo así el pensamiento se agudiza, afila su reflexión volviendo punzantes sus determinaciones. El texto de Hegel es mucho más deleuzeano de lo que Deleuze, en su terca miopía, en su propio “bloqueo”, podría reconocer.

De esta manera se cree que en el pensamiento hegeliano la multiplicidad se reduce a oposición, la paleta multicolor al simple contraste entre lo blanco y lo negro, las múltiples acciones a la contraposición entre virtud y vicio, entre el bien y el mal, de suerte que, en general, el sinnúmero de cosas existentes quedaría encasillado en una serie de dicotomías. La dialéctica, se dice, no puede pensar la diferencia sin subordinarla a la identidad, ya que, como sostiene el mismo Hegel, los opuestos en su mutua exclusión son esencialmente lo mismo: “Ambos son por tanto la contradicción asentada, ambos son *en sí* lo mismo. Ambos son también *para sí* lo mismo, ya que cada uno es el asumir del otro y de sí mismo. Ellos se hunden con esto en el *fundamento*”.<sup>32</sup> La dialéctica solo aparentemente combate las dicotomías ya que opera con ellas, mediante ellas, para dar cuenta de la unidad que las sostiene y a la que retornan como en su fundamento. De aquí la efervescencia de los discursos declaradamente anti-hegelianos que pretenden abrir un juego de diferencias libres, multiplicidades que no se dejan atrapar en oposiciones ni son por ende “dialectizables”. Se anuncia una vez más el fin de la metafísica tradicional, atrapada siempre en dualismos, imposibilitada de pensar más allá de la identidad y la contradicción, metafísica que culmina en el sistema hegeliano.

No olvidemos que esta interpretación muy difundida sobre Hegel, y un tanto caricaturesca, todavía persiste en algunos aspectos y con ciertos matices en las primeras obras de Butler. Por ejemplo, cuando Butler traza la diferencia entre Foucault y Hegel en el último capítulo de su tesis doctoral, señala que en la dialéctica hegeliana las constantes inversiones entre opuestos tienen como meta teleológica retornar a la unidad, esto es, al fundamento, mientras que en Foucault se trataría de una dispersión y proliferación que imposibilitaría tal retorno.<sup>33</sup>

Ahora bien, ya desde la reseña de 1954 al libro de Hyppolite *Lógica y existencia*, Deleuze se preguntaba: “¿No sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferen-

---

<sup>32</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hg. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1991, p. 129.

<sup>33</sup> Cf. Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 311.

cia, y no algo más que ella? ¿No sería la contradicción solamente el aspecto fenoménico de la diferencia?”<sup>34</sup>

Para responder estas preguntas desde una perspectiva hegeliana tendremos que repasar el movimiento que conduce hacia la oposición y contradicción. Como decíamos, la diversidad es, para Hegel, la diferencia reflexiva meramente inmediata. Debido a esta inmediatez, los diversos son indiferentes unos a otros y su diferencia solo puede recaer, por tanto, en un tercero que los compara. Ahora bien, la comparación, aun cuando sea solo una relación exterior a los términos comparados, consiste en establecer igualdades y desigualdades. La reflexión mantiene separadas ambas operaciones cuando remiten a uno y el mismo término mediante giros expresivos como: en tanto que, con respecto a, por un lado, por el otro, etc., y de esa manera pretende alejar la contradicción de la cosa.<sup>35</sup>

Sin embargo, la igualdad y la desigualdad entran también ellas mismas en relación, de modo tal que explicitan la contraposición inherente a los diversos. Es la propia igualdad la que remite y requiere de la desigualdad, justamente porque solo tiene sentido predicar la igualdad de cosas que son en algún respecto desiguales; y viceversa, la desigualdad solo tiene sentido allí donde hay una cierta igualdad. Una igualdad absoluta entre dos cosas sería absurda, porque entonces ni siquiera se trataría de *dos* cosas; la igualdad supone la desigualdad y una desigualdad entre dos cosas sería igual de absurda, porque si nada tienen en común ni siquiera serían *dos cosas*; la desigualdad supone la igualdad. Por lo tanto, son las operaciones mismas de la igualdad y la desigualdad las que se enfrentan y contraponen, y cada una lleva en sí misma el reflejo de la otra. La comparación penetra de esta manera en la cosa misma, distinguiéndola de *su* otra por una determinación interna. La diversidad traspasa entonces a oposición, la igualdad y la desigualdad inmanentes se convierten en lo positivo y lo negativo de la cosa misma.<sup>36</sup>

Pero lo que debemos subrayar es que mediante este traspaso no se elimina la multiplicidad de los diversos, sino que el traspaso con-

---

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles, “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 25.

<sup>35</sup> Cf. Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Wesen*, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 42.

siste justamente en develar el proceso que la genera. No hay ninguna reducción de lo múltiple a lo binario, de muchos a solo dos – como si la variedad de colores se redujera por ejemplo a blanco y negro –, sino que la oposición muestra la estructura que posibilita la diversidad; la oposición es el presupuesto trascendental de la diversidad, por ello es su verdad.<sup>37</sup> Más aún, *la propia oposición está pluralizada*. Si en la exposición del ser-para-sí teníamos lo uno plural (*vieles Eins*), dentro de las determinaciones reflexivas se da la dualidad plural. El mundo no ha perdido su riqueza y variedad infinita, pero ha encontrado el *principio* que la produce y regenera. El comparar comienza siendo una relación exterior ya que le es indiferente a los diversos, ellos valen inmediatamente como diferentes. Pero cuando el comparar explicita la relación entre sus operaciones, se torna una actividad inmanente, donde los diferenciados no son otros en general, sino que cada uno está enfrentado a su otro. El paso de la diversidad a la oposición es el paso de la trascendencia o exterioridad a la inmanencia, de la diferencia inmediata a la diferencia *esencial*.

### 3.3. *La contradicción no es el máximo absoluto de la diferencia*

Ahora bien, hay un punto en el que Deleuze pareciera tener razón. Hegel muestra que la diferencia es empujada hasta la oposición y la contradicción. Pero ¿no es la contradicción solo el aspecto fenoménico de la diferencia? Es un error pensar que lo que Hegel tiene para decir de la diferencia se agota en el capítulo correspondiente a las determinaciones reflexivas. La *Ciencia de la lógica* no tiene que ser tomada como un diccionario filosófico o un menú de categorías que uno pueda ir a consultar *a piacere*. Tal modo abstracto de acercarse a una obra filosófica es indicio de una falta completa de formación cultural y más aún de pensamiento especulativo. El discurso hegeliano es un perpetuo flujo y reflujo que se acrecienta a medida que se expande, su discurrir no se deja por ello atrapar en categorías estáticas, sino que avanza precisamente destruyendo las formas que pretenden petrificarlo.

---

<sup>37</sup> Esta misma distinción entre oposición y diversidad es la que traza Deleuze al comienzo del quinto capítulo de *Diferencia y repetición*: “La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 333). Agradezco nuevamente a lx evaluadorx por recordarme este pasaje.

En este sentido, no debe olvidarse que todo el movimiento de la lógica objetiva (las dos primeras partes de la *Ciencia de la lógica*) tiene por meta alcanzar el concepto, por lo que todas las determinaciones del ser y de la esencia hallan en el concepto su verdad. No obstante, como ha indicado Butler desde fines de la década del 90, este movimiento, habitual en las obras de Hegel, no es lineal, ni simplemente teleológico: “La *Fenomenología*, por ejemplo, opera según una temporalidad que es irreductible a la teleología”.<sup>38</sup> Esto mismo es aún más válido con respecto a la temporalidad propia del concepto en la *Ciencia de la lógica*.<sup>39</sup> El concepto se genera a partir del ser y la esencia, ellos son según la expresión de Hegel su “*exposición genética*”<sup>40</sup> y por tanto son también ya el concepto, pero en una forma precaria o imperfecta. El ser es el “*concepto en sí*”, la esencia es “la *aparición del concepto*”, su aspecto fenoménico; pero solo la lógica subjetiva es la exposición del “*concepto en y para sí*”.<sup>41</sup> Esto no debe interpretarse como una simple evolución desde un estadio potencial implícito, ya que la clave reside en que *el ser y la esencia solo se tornan legibles como concepto de manera retroactiva*. Y esto afecta al propio movimiento del concepto en y para sí, el cual se mantiene siempre abierto, ek-stático. Se trata de un círculo, sin duda, pero un círculo lo suficientemente *tortuoso y descentrado* como para romper la destinación teleológica: “El futuro que abre la operación hegeliana no tiene garantía de éxito alguno, pero es futura, abierta, relacionada con la infinitud que preocupa las reflexiones no teleológicas de Hegel sobre el tiempo”.<sup>42</sup>

Se infiere de aquí que la diferencia, en cuanto determinación reflexiva, no es la diferencia tal como está en el concepto, esto es, en su verdad, sino solo la diferencia de la esencia o reflexión, la diferencia *esencial*, que en su forma plena es oposición y contradicción. De igual manera, la diferencia se ha presentado ya en la lógica del ser como determinación y ser-otro, que en su expresión máxima es

<sup>38</sup> Butler, Judith, “Universalidades en competencia” en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, F.C.E., 2004, pp. 141-184, aquí, p. 178.

<sup>39</sup> Cf. Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 13.

<sup>40</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 5.

<sup>41</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 104.

<sup>42</sup> Butler, Judith, “Universalidades en competencia”, op. cit., p. 179.

infinitud. Pero ni lo infinito ni la contradicción son todavía la diferencia tal como se muestra en su verdad, la *diferencia como diferencia*, la diferencia *conceptual* (*Begriffsunterschied*). Según Deleuze, “lo que Hegel reprocha a sus predecesores es haberse quedado en un máximo totalmente relativo, sin alcanzar el máximo absoluto de la diferencia, es decir, la contradicción, el infinito (como infinitamente grande) de la contradicción”.<sup>43</sup> Pero dentro del sistema hegeliano el máximo absoluto de la diferencia no es la contradicción, extremo puntiagudo (*Spitze*) sólo para la reflexión, menos aún lo infinitamente grande, sino la Idea. La Idea es para Hegel (también para Deleuze) la Diferencia: “La Idea es ella misma la dialéctica que escinde y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo, y solo en esta medida es eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno”.<sup>44</sup>

Ahora bien, ¿en qué consiste más precisamente la diferencia en el concepto? Hegel expone este aspecto como el momento de la *particularidad* del concepto: “Lo universal se determina, así es él mismo lo particular; la determinación es su diferencia; él está diferenciado solo de sí mismo. Por consiguiente, sus especies son a) lo universal mismo y b) lo particular”.<sup>45</sup> El concepto está des-centrado. Como especie universal se desplaza a un lado de sí mismo, siendo el otro lado él mismo como lo particular enfrentado a sí. De esta manera, lo universal se inscribe dentro de sí mismo, pero no puede atraparse más que dividiéndose, de modo que se alcanza solo como parte de sí mismo. El concepto, por tanto, está siempre desfasado de sí mismo, dislocado, alocado, desquiciado. No se trata simplemente de una identidad móvil o dinámica sino de un verdadero descentramiento o desquiciamiento. El concepto tuerce su eje para estar junto a sí. Esto es lo que desde la interpretación de Butler podemos denominar también el *ek-stasis*<sup>46</sup> del concepto. Como el tiempo para Hamlet, el

<sup>43</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 84.

<sup>44</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 184.

<sup>45</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 39.

<sup>46</sup> Si bien Butler remite al sentido etimológico dado por Heidegger a dicho término, no obstante, es el propio Hegel quien traza la equivalencia entre éxtasis y concepto en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: “Pese a la mucha turbiedad de lo que engendraba el éxtasis, este éxtasis malentendido no debía ser, supuestamente, de hecho, otra cosa que el concepto puro” (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe), trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p. 137). La referencia al éxtasis es

concepto hegeliano está fuera de sus goznes. Su identidad está siempre fisurada, rota, fragmentada, pero al mismo tiempo se redobla, se pliega sobre sí, porque solo es la identidad de la diferencia de sí consigo mismo, eterno retorno de lo mismo como retorno de la diferencia.

Luego de presentar esta “auténtica división” del concepto Hegel aclara lo siguiente:

Tal como se muestra aquí la diferencia, ella está dentro de su concepto y con ello dentro de su verdad. Toda diferencia anterior tiene dentro del concepto esta unidad. Tal como ella es diferencia inmediata dentro del ser, está como el *límite* de un *otro*; tal como ella es dentro de la reflexión, es diferencia relativa, asentada como refiriéndose esencialmente hacia su otro; aquí comienza por ende a ser *asentada* la unidad del concepto; pero por lo pronto esta unidad es solo la *apariencia* en un otro.<sup>47</sup>

Hay por tanto tres tipos de diferencias: 1) la diferencia inmediata en el ser como límite de otro; 2) la diferencia relativa en la reflexión como referencia esencial a su opuesto; 3) la diferencia en el concepto como particularización de lo universal. Pero es evidente que las dos primeras son solo máximos relativos de la diferencia y solo la tercera, el ek-stático diferir de sí mismo, es el máximo absoluto de la diferencia. Hegel lo dice expresamente: “La naturaleza de lo universal es ser un tal simple, el cual a través de la absoluta negatividad contiene *dentro de sí* la suprema (*höchsten*) diferencia y determinidad”.<sup>48</sup> El concepto es la suprema diferencia. Deleuze no tenía más que seguir leyendo a Hegel para encontrar lo que buscaba: una ontología de la diferencia liberada de la contradicción.

Butler tiene razón cuando en el Prefacio de 1998 a la segunda edición de su tesis doctoral señala que la diferencia en Hegel es malinterpretada por los teóricos franceses de mediados del siglo XX, ya que “la diferencia no se resuelve en identidad”.<sup>49</sup> Pero este señalamiento modifica lo que la propia Butler sostenía en el capítulo final de su tesis. Las diferencias que trazaba entre las dialécticas

---

claramente una alusión al neoplatonismo que tanto Hegel como Deleuze tienen en alta estima y consideración.

<sup>47</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 40.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>49</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20.

de Hegel y Foucault se desdibujan. El juego de inversiones en Hegel no retorna teleológicamente a la unidad del fundamento por medio de la contradicción, sino que, similar a Foucault, produce efectos inesperados, una proliferación y multiplicación que no tiene cierre definitivo. En este sentido, Hegel significa para Butler “la fuente moderna del pensamiento sobre la Otredad”.<sup>50</sup>

Es necesario que insistamos en esta cuestión. La lógica hegeliana no es una lógica de la contradicción, si con ello se quiere destacar su rasgo principal, sino una lógica del concepto, la cual en su desarrollo pleno o realización es una lógica de las multiplicidades. Algo de esto entrevió Adorno mediante su apropiación del concepto benjaminiano de *constelación*, pero también al rebajar la contradicción a la forma en la que aparece lo no-idéntico bajo el primado de la identidad: “El concepto de contradicción no puede ser hipostasiado, es decir, no es el concepto clave para la dialéctica como tampoco ningún otro concepto singular lo es”.<sup>51</sup> Por su parte, Hegel mismo ha cifrado el lugar de la contradicción dentro de las determinaciones reflexivas, es decir, en la lógica de la esencia, y por lo tanto solo en el *camino* hacia el concepto. Su función es entonces abrir paso al concepto para hacer que éste *aparezca*, pero ella no puede expresar el movimiento propio del mismo, su despliegue afirmativo.

La reflexión *rica en espíritu*, para mencionarla aquí, consiste por contra en aprehender y enunciar la contradicción. Aunque esta reflexión no exprese el *concepto* de las cosas y sus relaciones, y solo tenga como material y contenido suyos determinaciones de la representación, conduce a éstas hasta una referencia que contiene la contradicción de las mismas y a través de ella *deja aparecer su concepto*.<sup>52</sup>

La contradicción no es entonces *expresiva* del concepto. Por lo mismo, la diversidad no es todavía la multiplicidad. Hegel llama a la diversidad la *mera* multiplicidad de la representación. Como perteneciente todavía al mundo de la representación, ella *tiene* que ser empujada hasta la oposición y contradicción para, de ese modo, atravesar la representación y arribar al concepto y más aún a la Idea.

---

<sup>50</sup> Butler, Judith, *Deshacer el género*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>51</sup> Adorno, Theodor, *Introducción a la dialéctica (1958)*, edición de Christoph Ziermann, trad. Mariana Diamópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, p. 125.

<sup>52</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Wesen*, *op. cit.*, p. 62.

De esta manera, la contradicción es el paroxismo orgiástico *para la representación*, pero no para el concepto. Esto no significa que la contradicción y el resto de determinaciones reflexivas no sigan apareciendo en la exposición del concepto como tal, pero ya no tienen otra función más que ser signos o indicios de un movimiento que continuamente las rebasa. Así puede decirse también que el concepto *traspasa* al juicio y que éste *deviene* silogismo, que la relación de sujeto y predicado contiene una *contradicción*, etc. En cuanto el concepto asume en su simplicidad todo su proceso generativo, deja que las determinaciones del ser y de la esencia se muestren también en el despliegue del mismo.<sup>53</sup>

En síntesis, Deleuze tiene razón. La contradicción es sólo la diferencia en su aspecto fenoménico, sólo la diferencia en cuanto *aparición* del concepto. La contradicción es la mirilla a través de la cual se deshace el mundo de la representación. Si por diferencia se entiende el diferir ek-stático del concepto en sentido butleriano, entonces es cierto que la contradicción es algo menos que la diferencia y no algo más que ella. Pero por lo mismo, Deleuze también se equivoca, ya que hace de la contradicción en Hegel “el máximo absoluto de la diferencia”, un error que arrastra de Hyppolite<sup>54</sup> y que podría haber corregido de atreverse a leer la *Ciencia de la lógica* por su cuenta, de manera completa y *auf Deutsch*. Lo que reiteradamente Hegel reprocha a sus predecesores (no sólo a Platón y Leibniz) no es haberse quedado en un máximo totalmente relativo sin alcanzar la contradicción, sino *que no se eleven al concepto especulativo*, a la diferencia ek-stática. Ahora bien, hacer de la contradicción el motor de la dialéctica, hipostasiarla como concepto central hasta convertirla incluso en una ley, como hicieron primero Engels y luego Stalin, desvirtuando así completamente el movimiento dialéctico, es el vicio típico

<sup>53</sup> Cf. Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 52.

<sup>54</sup> “Hay un punto de esta cuestión en el cual Hyppolite se muestra totalmente hegeliano: el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción. La diferencia especulativa es el Ser que se contradice” (Deleuze, Gilles, “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*”, op. cit., p. 24). Si hay algo que muestre de la manera más clara posible el alejamiento de Hyppolite respecto de Hegel es precisamente este el punto que destaca Deleuze: la hipostatización antidialéctica de la contradicción. La diferencia especulativa no es el Ser que se contradice. Si se considera la Idea, la diferencia es el Ser que *se expresa*, tal como quiere Deleuze (*Ibid.*, p. 25): “Todo lo efectivamente real es solo en tanto tiene a la idea dentro de sí y la expresa” (Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 206). Nuevamente, Deleuze no hace aquí más que balbucear pensamientos hegelianos.

del marxismo aburguesado, que no sabe disolver las abstracciones con las que opera, ni tampoco quiere, porque se siente seguro de sí al imponerlas como un dogma. Pero tampoco mediante el fetiche de la sobredeterminación se puede alcanzar el concepto como tal, la esfera de la afirmación creativa; que la contradicción esté sobredeterminada es más bien el testimonio de la impotencia de un pensar atrapado en el mundo de la representación. Frente a tanto marxismo estéril, Deleuze rehabilita sin saberlo el pensamiento de Hegel.

### 3.4. *La multiplicidad es la singularidad del concepto*

La diversidad no es entonces multiplicidad. *Solo el concepto es auténtica multiplicidad.* La propia etimología de esta palabra nos lleva al corazón de la lógica del concepto. Multiplicidad se forma con el prefijo multi- (muchos) y el verbo latino *plicare* que significa plegar, hacer pliegues. En alemán sucede lo mismo con la palabra *Manigfaltigkeit*, el pliegue en alemán es *die Falte*.<sup>55</sup> Multiplicidad significa entonces multiplegacidad, plegamiento infinito, variedad de pliegues. Ahora bien, el concepto se reconoce por su movimiento, y este movimiento es, precisamente, un des-pliegue (*Ent-faltung*) o desarrollo (*Ent-wicklung*).<sup>56</sup> El concepto es entonces un rollo o pliegue infinito y su movimiento consiste en su incesante multiplicación. En esto consiste el “*poder creativo (schöpferische Macht)*”<sup>57</sup> que Hegel atribuye al concepto en cuanto universalidad.

Por un lado, el concepto reúne dentro de sí todas las determinaciones lógicas que le dieron origen, el ser y la esencia, su propia génesis lógica. Pero no es sólo por esto que el concepto es pliegue, pliegue que va al infinito, sino principalmente debido a que sus propias determinaciones – universalidad, particularidad y singularidad – son ellas mismas el pliegue que el concepto mismo es: “Cada momento del con-

<sup>55</sup> Debo esta luminosa aclaración, que me permitió continuar elaborando la interpretación de Hegel como filósofo de la multiplicidad, al siguiente trabajo: Ferreyra, Julián, “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze” en *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, N° 61, 2014, pp. 149-164. Ver la nota al pie número 44 (p. 160).

<sup>56</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 151.

<sup>57</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 38. En este sentido, y siguiendo la lectura de Butler, la noción foucaultiana del poder *productivo* es deudora de la lógica hegeliana del concepto.

cepto es él mismo el concepto total”.<sup>58</sup> Esto es lo que podría llamarse, no sin cierta gracia, la *mamushka* del concepto. No obstante, el despliegue o desarrollo no consiste en la sola manifestación de algo oculto o embrionario, aún menos se trata de una reiteración de lo mismo. El concepto *se hace y recrea* en su despliegue, vuelve a generarse a sí mismo en cada momento suyo; y solo así se realiza y multiplica. Pero lo fundamental es que este hacer o crear suyo es también un *deshacer*. El concepto se pierde en su diseminación sin que haya posibilidad de una recuperación absoluta. Esto es lo que expresa el momento de su *singularidad*: “La singularidad no solo es el retorno del concepto dentro de sí mismo, sino inmediatamente su pérdida”.<sup>59</sup> Tal como sostenía Butler respecto del sujeto de la *Fenomenología del espíritu*, “el momento de su «resolución» no puede ser diferenciado del momento de su dispersión”.<sup>60</sup> Resolución y dispersión, retorno y pérdida se dan conjuntamente, esta ambigüedad constitutiva define el movimiento ek-stático del concepto hegeliano, movimiento que no puede ser expresado ya mediante contradicciones (simples o sobre-determinadas) o cualquier otra determinación reflexiva.

Como retorno, lo singular es la unidad de lo universal y particular, pero en cuanto pérdida es la realización del concepto, su diseminación o multiplicación. *Lo múltiple del concepto son, por tanto, las singularidades*. No obstante, esta multiplicación adquiere recién su mayor potencia en el tránsito del concepto a la objetividad: “El objeto (*Objekt*) tiene igualmente la diferencia en él mismo, se deshace dentro de sí en una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) indeterminada (como *mundo* objetivo), y cada uno de estos *singularizados* es también un objeto, una existencia dentro de sí concreta, completa y autosuficiente”.<sup>61</sup> No podemos examinar ahora el despliegue del concepto que se escinde en el juicio, se enrosca en la danza de los silogismos y decanta finalmente en la multiplicidad objetiva, la realización del concepto como red infinita de múltiples relaciones. La teoría de Hegel sobre la objetividad y la Idea es propiamente su lógica de las multiplicidades.

No obstante, destaquemos un solo detalle. Al comenzar la exposición de la objetividad encontramos la siguiente declaración: “La

<sup>58</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 153.

<sup>59</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 56, cf. también p. 46.

<sup>60</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20.

<sup>61</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 170.

definición «*lo absoluto es el objeto*» está contenida de la manera más determinada en la *mónada leibniziana*”.<sup>62</sup> En la *Ciencia de la lógica* Hegel sitúa, por tanto, el punto de vista más elevado de la filosofía de Leibniz en el corazón mismo de la lógica del concepto. No es casual que tanto Hegel como Deleuze busquen en Leibniz una de las fuentes principales para elaborar una teoría de las multiplicidades. Las mónadas son las sustancias simples que, aún carentes de partes, *envuelven* una multitud en su unidad.<sup>63</sup> Este envolvimiento remite al movimiento propio del concepto. No obstante, Hegel le reprocha a Leibniz que mediante su armonía preestablecida se ahorre también el trabajo del concepto: “Arrojar el efecto recíproco de las sustancias a una *armonía predeterminada* no significa otra cosa más que convertirlo en una *presuposición*, es decir, en algo que es sustraído al concepto”.<sup>64</sup> Lo que Hegel reclama es una organización *inmanente* de lo múltiple como tal, es decir, que no remita ya a un Dios trascendente ni tenga por tanto necesidad de hacer converger las series. Mundo descentrado, que es ya el nuestro.

#### **4. Consideraciones finales: ¿Butler deleuzeana?**

En *Metamorfosis* Rosi Braidotti formula una serie de objeciones al pensamiento de Butler y entre tales objeciones señala la imposibilidad de articular la performatividad butleriana con la filosofía de Deleuze: “Butler no sólo ha rechazado abiertamente las teorías de Deleuze en su trabajo, sino que cualquiera que se haya sentido seriamente atraído o atraída por su pensamiento debe saber que no se puede establecer ninguna equiparación teórica entre ella y las filosofías rizomáticas o nómadas”.<sup>65</sup> Respondiendo a este señalamiento que funciona como imperativo moral (¡no debes vincular a Butler con Deleuze!), Butler confiesa que cada año recibe ensayos y comentarios que la definen como deleuzeana.<sup>66</sup> ¿Realmente es Butler una deleuzeana? Al fin y al cabo, si como hemos mostrado en este trabajo, Deleuze no está tan lejos de

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 173.

<sup>63</sup> Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 609.

<sup>64</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>65</sup> Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005, p. 142.

<sup>66</sup> Butler, Judith, *Deshacer el género*, *op. cit.*, p. 280.

Hegel como cree, más aún, ambos pensadores se encuentran sospechosamente próximos en demasiadas cuestiones, quizás Butler, que abiertamente se declara hegeliana, perversamente hegeliana, podría ser también una deleuzeana. No obstante, hay un aspecto que remarca Butler que le daría la razón a Braidotti: “Para Deleuze, el psicoanálisis se centra en el problema de la falta; en cambio yo tiendo a centrarme en el problema de la negatividad. Una de las razones por las que me opongo a Deleuze es que no hallo ninguna referencia a lo negativo en su trabajo, y me temo que lo que él propone es una defensa a ultranza frente a la negatividad”.<sup>67</sup>

Efectivamente, este pareciera ser el *leitmotiv* anti-hegeliano que recorre todas las obras de Deleuze: su completo rechazo de la negatividad. Para Deleuze lo negativo es una ilusión transcendental que subordina la diferencia a la identidad. Es cierto que tampoco Hegel reifica sin más lo negativo, sino que desarrolla a la vez un pensamiento positivo. La negatividad se niega a sí misma produciendo la afirmación, lo que Hegel denomina más propiamente el momento *especulativo* o *racional-positivo*: “La dialéctica tiene un resultado *positivo*”,<sup>68</sup> esa es su continua insistencia, su grito frente a Platón y el escepticismo antiguo, pero también frente la dialéctica transcendental de Kant. Sin embargo, Deleuze denuncia esta positividad hegeliana como “un fantasma de afirmación”,<sup>69</sup> y para conjurarlo invoca nuevamente a Nietzsche, quien, según la peculiarísima interpretación de Deleuze, postularía una afirmación primordial, previa a toda negación, desde la cual se derivaría luego lo negativo.

Pero contrariamente a esa lectura, en las famosas tres transformaciones del espíritu, Zarathustra establece el santo “no” del león como condición previa para el santo decir “sí” del niño: “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león. Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león. [...] Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí”.<sup>70</sup> En esto Nietzsche

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>68</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>69</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>70</sup> Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2014, p. 67.

resulta hegeliano. La negatividad del león tiene que devorarse a sí misma para producir la afirmación. Es el león quien mediante su potencia negativa, su poder que dice “no”, descarga y aligera el paso lento del camello, posibilitando la libertad para el “sí” creativo. *La negatividad es por tanto ligereza, baile, desenfreno*. Por ello Hegel escribe la *Ciencia de la lógica* en un doble registro: por un lado, la exposición fluida de las determinaciones que en su bacanal dialéctica se disuelven unas en otras; por otro lado, las discontinuas notas, donde Hegel se ocupa de la lentitud y torpeza del entendimiento que como camello se aferra a sus pesadas abstracciones sin captar el movimiento. Las elucubraciones deleuzeanas sobre Nietzsche siguen atrapadas en la testadurez schopenhaueriana de oponerse a Hegel, lenguaje reactivo que empaña todo *Diferencia y repetición*.

En esto Butler también se muestra hegeliana: la negatividad es afirmativa, creativa. Según Butler, Hegel extrae esta tesis de su lectura de Spinoza, lo que implica, en contra de la interpretación de Deleuze, que la negación ya está operando en el *conatus* spinozista.

La insistencia de Spinoza sobre el deseo por la vida que nace de la desesperación conduce a la afirmación más dramática de Hegel, que sostiene que «entretenerse con lo negativo» puede producir una conversión de lo negativo en el ser, y que, realmente, algo afirmativo puede darse de las experiencias de la devastación individual y colectiva, incluso en su indiscutible irreversibilidad.<sup>71</sup>

En el mismo sentido, y desde una perspectiva política, Butler se atreve también a cuestionar la limitada noción adorniana de resistencia, justamente en el discurso con motivo de su recepción del Premio Adorno, en septiembre de 2012. Según Butler, la propuesta de Adorno se reduce a decir “no” frente al *statu quo*, pero tal forma de negatividad es estéril si a la vez no se abre a nuevos modos positivos de vivir. De aquí concluye que “si resistir es dar lugar a un nuevo modo de vida, a una vida más vivible que se oponga a la distribución diferenciada de la precariedad, entonces los actos de resistencia serán una forma de decir *no* a un modo de vida que al mismo tiempo dice *sí* a otro distinto”.<sup>72</sup> Una dialéctica meramente negativa, que solo dice “no”, perpetuaría ese mismo *statu quo* al que se opone.

---

<sup>71</sup> Butler, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., p. 334.

<sup>72</sup> Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría política de la asamblea*, trad. María José Viejo, Buenos Aires, Paidós, 2019, p. 218.

Ahora bien, tampoco Deleuze pretende eliminar sin más el no de su dialéctica, pero se trataría de un no positivo, el no expletivo que se encuentra en el lenguaje: “Hay un no-ser y, sin embargo, no hay negativo ni negación. Hay un no-ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese (no)-ser, ese ?-ser tiene por símbolo 0/0”.<sup>73</sup> Pero ¿no es ese el no propio del concepto hegeliano? Cuando Hegel se ocupa del juicio negativo distingue nuevamente tres tipos de negación. Primero, el no-ser indeterminado, la nada absoluta, el puro no del comienzo, que en la exposición de la cualidad se convierte en límite. Es el no de la carencia y finitud. Segundo, el no de la esfera reflexiva, lo negativo que se refiere esencialmente a un positivo, el no de la contradicción. Por último, el no del concepto, del pliegue infinito, de las multiplicidades. Sobre este último dice Hegel: “Dentro de la continuidad absolutamente fluida del concepto y sus determinaciones, el *no* es inmediatamente un positivo y la *negación* no es más determinación, sino que está acogida en la universalidad y asentada idéntica con ella. Por consiguiente, lo no-universal es de este modo lo *particular*”.<sup>74</sup> Tanto Hegel como Deleuze elaboran, por tanto, una teoría positiva del no, que sin embargo Deleuze busca en el cálculo diferencial.

Como otros pretendidos anti-hegelianos, Deleuze cree distanciarse de Hegel solo por criticar la cantinela de la contradicción dialéctica. Pero en la lógica ek-stática del concepto Hegel libera la negatividad de la contradicción, su teoría de las multiplicidades opera con un no que es positivo, afirmativo, y que anticipa ya a Nietzsche e incluso a Foucault, en cuanto el concepto es también poder creativo o productivo. Desde esta lectura de la dialéctica hegeliana posibilitada por la propia Butler, podríamos pensar que ella es también deleuzeana, *pero solo en la medida que el mismo Deleuze es hegeliano*. Butler abre así nuevos orificios para sodomizar a Deleuze, reconociendo en él la silueta de Hegel. Semejante sodomización no podría realizarse sin la risa, una risa perversa, tan nietzscheana como hegeliana: “En la risa que provoca el reconocimiento radica, al parecer, la oportunidad de percibir lo que no es tan evidente”.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 97.

<sup>74</sup> Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 76.

<sup>75</sup> Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 329.

## Bibliografía

- Abellón, Milton, “Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*” en Femenías, María Luisa Martínez, Ariel (coord.), *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, La Plata, UNLP. FAHCE (Estudios-Investigaciones; 56), 2015, pp. 41-71.
- Abellón, Milton, Chiacchio, Cecilia y Femenías, María Luisa, “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler” en *Avatares filosóficos*, N° 3, 2016, pp. 185-192.
- Adorno, Theodor, *Introducción a la dialéctica (1958)*, Edición de Christoph Ziermann, trad. Mariana Diamópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
- Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005.
- Butler, Judith, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- , *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 2015.
- , *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltran, Barcelona, Paidós, 2006.
- , *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, México, Paidós, 2010.
- , “Universalidades en competencia” en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, F.C.E., 2004, pp. 141-184.
- , *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría política de la asamblea*, trad. María José Viejo, Buenos Aires, Paidós, 2019.
- Deleuze, Gilles, “L’actuel et le virtuel” en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, 1996, pp. 177-185.
- , *Conversaciones 1872-1990*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- , *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971.

- , *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- , “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Cerletti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.
- Fernández, Jorge E., *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003.
- Ferreyra, Julián, “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze” en *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, N° 61, 2014, pp. 149-164.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe), trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.
- , *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2008.
- , *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1999.
- , *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hg. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1991.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996.
- Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- , *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2014.
- Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana” (trad. Gonzalo Santaya) en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 10, 2019, pp. 40-65.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006.