

# **Convergencias entre Deleuze y Hegel: Una ontología de la diferencia para una fenomenología de la contradicción**

## **Convergences between Deleuze and Hegel: An ontology of difference for a phenomeno- logy of contradiction**

**RESUMEN:** Este estudio interroga las difíciles convergencias entre Hegel y Deleuze desde la ontología de la diferencia y la lógica de la negación. Spinoza se erige como umbral: para Hegel, su sustancia carece de autodiferenciación, mientras que Deleuze la concibe como afirmación immanente. La dialéctica hegeliana es revisada a la luz de la Fenomenología del Espíritu y el análisis de la experiencia. Así, más que una síntesis cerrada, la relación entre Hegel y Deleuze podría insinuar un punto de deslizamiento donde lo Absoluto se excede a sí mismo.

**PALABRAS CLAVE:** DIFERENCIA; NEGACIÓN; DIALECTICA; INMANENCIA; ABSOLUTO.

**ABSTRACT:** This study examines the challenging convergences between Hegel and Deleuze from the perspective of the ontology of difference and the logic of negation. Spinoza emerges as a threshold: for Hegel, his substance lacks self-differentiation, whereas for Deleuze, it is conceived as immanent affirmation. Hegelian dialectics is reconsidered in light of the Phenomenology of Spirit's analysis of experience. Thus, rather than forming a closed synthesis, the relationship between Hegel and Deleuze may suggest a point of slippage where the Absolute exceeds itself.

**KEYWORDS:** DIFFERENCE; NEGATION; DIALECTICS, IMMANENCE; ABSOLUTE.

## I. NOTAS SOBRE EL ANTIHEGELIANISMO DELEUZIANO

La dialéctica hegeliana, siendo la contradicción el fundamento ontológico del devenir, encuentra en Deleuze una crítica radical. Para Hegel, como afirma en *Ciencia de la Lógica*: «la contradicción es la raíz de todo movimiento y vida»,<sup>1</sup> estructurando la realidad como un proceso de desarrollo que reconcilia opuestos en niveles más complejos de auto-superación del Espíritu (*Geist*). La contradicción no es un defecto: es el impulso efectivo de transformación, donde lo singular, lo particular y lo universal son momentos dinámicos de un devenir. En *Diferencia y repetición*, Deleuze rechaza la concepción de la contradicción como principio ontológico. En este sentido, la contradicción hegeliana, pensada como síntesis de opuestos, se convierte en un mecanismo de represión de la diferencia, al impedir que la pluralidad se exprese en su dinamismo. Deleuze sostiene que, al concebir la contradicción como medio para reconciliar los opuestos y cerrar la brecha entre los elementos en conflicto, Hegel establece la identidad como principio rector, anulando la posibilidad de que lo real se despliegue en su indeterminación. La contradicción hegeliana no solo subordina la diferencia a un principio de identidad. Consistiría «en inscribir en lo existente los dos No de la no-contradicción, de manera tal que con esta condición, en esta fundación, la identidad baste para pensar lo existente como tal»<sup>2</sup>. Este desplazamiento implica que la contradicción se convierte en una mera formalización, en una construcción que asegura la permanencia de la identidad mediante la negación de la diferencia. Consecuentemente, lo que Hegel plantea como proceso de reconciliación de opuestos, se transforma en afirmación de la identidad en detrimento de la diferencia, negando la posibilidad de que lo múltiple se despliegue en lo real.

Deleuze reformula el concepto de diferencia como la fuerza generativa del devenir, desplazando la contradicción y la negación como los motores del movimiento y la transformación. En cambio, propone la diferencia pura como proceso regido por la afirmación de lo múltiple y diverso. En su obra, Deleuze, aunque en este caso bajo la expresión de Hardt, estipula esta fórmula: «lo uno

[1] HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica (I y II)*, Abada, Madrid, 2011, p. 491.

[2] PARDO, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990, p. 83. En este caso, “los dos No de la no-contradicción” haría referencia a la negación de la posición, por un lado, y la negación de esa propia negación, por el otro. En esta última, donde la identidad que aparece como situación de una posición se conservaría en la primera negación, sería la base inmutable que se compila en la negación de esa misma negación, siendo esa “síntesis” de tercera posición el propio límite que no elimina en ningún momento la identidad que nunca es diferenciada. Más bien, desde esta perspectiva, Pardo denuncia que la propia limitación de esa misma identidad que no se da a ninguna transformación a lo largo de este proceso y que dotaría, a su vez, una nueva posición de la misma identidad de manera purificada de la diferencia.

infinitamente autorrelacionado [...] se relaciona con su otro abstracto y múltiple, su no ser, y a través de la supresión de esta oposición llegamos al devenir de lo Uno»<sup>3</sup>. La diferencia no está subordinada a una lógica resolutive basada en contradicciones: actúa como un principio creativo y generativo. No opera dentro de un marco dialéctico que busca suprimir la oposición para alcanzar una síntesis superior, como Deleuze veía en Hegel. Permanece irreductible y activa en su capacidad de multiplicar posibilidades, estableciendo un campo abierto en el que proliferan. Así, Deleuze rechaza la concepción hegeliana de la dialéctica como proceso de resolución de contradicciones, optando por una ontología afirmativa de la diferencia, donde el devenir no se articula en torno a la mediación de opuestos, sino que se manifiesta como un proceso continuo de diferenciación.

Deleuze considera que la dialéctica hegeliana, al estructurarse en torno a la contradicción, no permite comprender la multiplicidad de lo real, pues intenta reducir las diferencias a momentos que se superan y se integran en un sistema totalizante. Según Aragüés, «la producción negativo-sintética de la dialéctica no es capaz ni de producir algo nuevo ni de cambiar realmente el todo, ya que todo está ya producido»<sup>4</sup>. La dialéctica hegeliana, así vista, permanece atrapada en una lógica de cierre; lo nuevo no surge a partir de la diferencia, más bien se regenera a partir de lo ya dado, sin transformar el orden subyacente. La negación hegeliana sería una reiteración de lo que ya existe, donde «la contradicción se resuelve y, al resolverse, resuelve la diferencia vinculándola con un fundamento»<sup>5</sup>. Lo que Hegel reprocha a sus predecesores es no haber alcanzado el máximo absoluto de la *no-identidad*, es decir, la contradicción. La dialéctica hegeliana, bajo esta luz, no produce diferencia real, sino identidad en devenir; no genera multiplicidad, sino síntesis progresiva. De ahí que Deleuze no considere a Hegel como el pensador de la diferencia, sino como aquel que la disuelve en la autoteología de la razón. Este diagnóstico de Deleuze adquiere relevancia al confrontarlo con la *dialéctica del amo y el esclavo*, una de las ilustraciones más representativas de la filosofía hegeliana. Según Hegel, el esclavo, a través de su trabajo, se eleva a autoconciencia libre, mientras que el amo se aliena y termina dependiendo del esclavo mismo. Jean Hyppolite lo expone, a pesar de tener un contenido fuertemente sociopolítico, de modo extrapolable a la relación entre la *posición* inicial, la del amo, y la diferencia externa a sí, respectiva a la experiencia del esclavo, todo ello en términos onto-epistémicos:

[3] HARDT, M., *Gilles Deleuze: Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 54.

[4] ARAGÜÉS, J. M., *Deleuze*, del Orto, Madrid, 1998, p. 20.

[5] DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 84.

El amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo. Es justamente efectuando de forma consciente esa mediación como se liberará el esclavo <sup>6</sup>.

Este análisis capta con claridad la estructura del proceso hegeliano: la libertad no está dada al inicio, sino que se constituye a través de la experiencia de la escisión y su superación. Sin embargo, Deleuze impugna esta estructura misma. Desde su perspectiva, la mediación del esclavo no emancipa la diferencia, sino que la somete a un proceso de interiorización en el que la potencia es reducida a función dialéctica. Lo que aparece como liberación es, en realidad, reinscripción en un régimen de reconocimiento que neutraliza la alteridad. Como señala Pardo: «[en] la dialéctica [...] la negación de la diferencia [...] es la gran reconciliación con la identidad»<sup>7</sup>. Deleuze rechaza la resolución dialéctica en la autoconsciencia del esclavo y aboga por una afirmación radical de la diferencia que desestabilice las estructuras en lugar de mantenerlas. En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze ofrece un marco ontológico alternativo que permite comprender esta crítica desde una lógica de la afirmación. Para él, lo negativo no es fundamento de la actividad, sino un producto derivado de una fuerza que afirma su diferencia. Así escribe:

En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia. Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad, de la existencia de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia<sup>8</sup>.

Así, la diferencia no se define por oposición, sino por intensidad. La fuerza activa no necesita negar para afirmarse; su devenir es ya afirmación en sí misma. El negativo no es constitutivo, sino derivado. En contraste con la dialéctica, donde el devenir se articula como superación de contradicciones, Deleuze lo piensa como afirmación directa de lo múltiple, sin mediación. La figura del esclavo reaparece aquí como síntoma de la inversión reactiva. Para Deleuze, el esclavo representa aquella forma de vida que ha perdido la afirmación originaria y solo concibe el poder como reconocimiento, como validación por parte del otro:

[6] HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, 1974, p. 155.

[7] PARDO, J. L., op. cit., p. 84.

[8] DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 17.

Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, baza de una competición, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos<sup>9</sup>.

El poder deja de ser afirmación de diferencia para convertirse en objeto de valoración reactiva. En lugar de crear, el esclavo compite; en lugar de afirmar, representa. Esta forma reactiva se traduce en una lógica del resentimiento que despoja a la fuerza activa de su potencia originaria. Este pasaje ilumina la crítica a la dialéctica hegeliana en términos genealógicos. El esclavo no se libera en su autoconciencia, sino que organiza su subjetividad en torno a una pérdida: ha sido separado de lo que puede. Su devenir no es creación, sino retorno bajo forma modificada a un orden que lo contiene: es un «devenir-reactivo»<sup>10</sup>. En este sentido, la *Fenomenología* se convierte en una «epifenomenología»<sup>11</sup>, pues la dialéctica de Hegel, al albor de esta reflexión, solo captura el fantasma de la diferencia, nunca la diferencia misma. Deleuze rechaza reducir la diferencia a una mera representación de la contradicción resoluble.

La alternativa deleuziana no es, entonces, una negación de la negatividad como tal, sino su descentramiento respecto a la constitución de la realidad. Mientras Hegel piensa el devenir como automediación del ser a través de la negación —donde lo real es racional en tanto se autocontraría y se resuelve—, Deleuze concibe el devenir como variación intensiva, afirmación de multiplicidades que no necesitan subsumirse en una identidad superior para ser reales. La diferencia no es una escisión que debe ser superada, sino el plano inmanente en el que se expresan singularidades irreductibles. En suma, lo que se confronta no son simplemente dos lógicas, sino dos modos ontológicos de concebir el devenir: uno como despliegue sintético que clausura lo nuevo al interior de una estructura racional que se explica negativamente (Hegel), otro como afirmación irreductible de lo múltiple que resiste toda síntesis (Deleuze). Frente a la reconciliación dialéctica, Deleuze propone una filosofía de la diferencia real: un pensamiento que no representa la alteridad, sino que la produce como acontecimiento sin modelo.

## II. LA ONTOLOGÍA DELEUZIANA DE LA DIFERENCIA

La diferencia, en la ontología de Gilles Deleuze, es el principio fundamental que desafía las concepciones tradicionales de la filosofía. En *Diferencia y repetición*, configura la realidad como campo de multiplicidades dinámicas y heterogéneas. Se conecta con la noción de «un único devenir que no es común

[9] *Ibíd.*, p. 19.

[10] *Ibíd.*, p. 97.

[11] DELEUZE, G., *Diferencia...*, op. cit., p. 84.

para los dos»<sup>12</sup>, donde lo real no sigue una trayectoria preestablecida: se despliega como un devenir que es *a-paralelo*, independiente de la continuidad de una forma única.

En lugar de ver la diferencia como distinción entre términos opuestos, la entiende como una fuerza productiva y activa, capaz de dar lugar a lo nuevo, a lo inédito, a lo singular. No se trata de una variabilidad dentro de una unidad, sino de un principio que impulsa la creación de nuevas formas, estados y realidades. Esta concepción resuena con la idea de que «los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces»<sup>13</sup>. Lo que define a los cuerpos, los elementos de la realidad, son las posibilidades que abren a través de sus afectos, es decir, sus capacidades de transformación y variación. La diferencia no está subordinada a una unidad final ni a una síntesis superior. No es una negación de la identidad, es una afirmación productiva que permite la producción de lo nuevo.

En dicha ontología, la diferencia subraya la autonomía del principio de creación como potencia generadora que permite que lo nuevo emerja en el mundo. En lugar de ser una mera variabilidad dentro de un orden dado, *la diferencia es el motor que impulsa el devenir*, proceso de transformación continua sin fin predeterminado. A su vez, este camino es una puesta en relación con la exterioridad y la heterogeneidad de sus términos, cuya naturaleza respectiva nunca empuja en sí hacia esa actividad de *co-nexión divergente*, ya que «las relaciones son exteriores a los términos [y] esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios»<sup>14</sup>. Solo así es como ve posible una subsunción, no de la diferencia con respecto a una identidad propia, en sí, sino más bien una subsunción diferencial de la propia diferencia por medio de su relacionalidad para sí con las diferencias intensivas externas.

La diferencia implica la repetición de manera consustancial. En su concepto de repetición, Deleuze sostiene que no se trata de la reiteración de lo idéntico, sino de la repetición de lo diferente. Cada repetición introduce una variación, una diferencia en cada ciclo como proceso continuo de creación extensa e intensa. *La repetición no regresa a lo mismo: re-afirma la diferencia en su potencial generativo*. La idea de que «el viaje siempre supone una manera de reterritorializarse»<sup>15</sup> se conecta aquí con la desterritorialización, ya que la repetición no es un regreso a un estado anterior, es una reterritorialización que transforma las condiciones previas para permitir nuevas direcciones y

[12] DELEUZE, G. y PARNET, C., *Diálogos*, Pre-Textos, 1997, p. 11.

[13] *Ibid.*, p. 20.

[14] *Ibid.*, p. 65.

[15] *Ibid.*, p. 47.

procesos de devenir mediante una previa desterritorialización necesariamente presupuesta para ello.

El concepto de repetición es, para Deleuze, tan crucial como el de diferencia. *La repetición siempre es una repetición de la diferencia*. «Hacer de un acontecimiento, por pequeño que sea, la cosa más delicada del mundo, justo lo contrario de hacer un drama, o una historia»<sup>16</sup>: he aquí la actitud predominante en la ontología deleuziana. Deleuze distingue entre dos tipos de repetición. La repetición primaria es un proceso que genera variaciones y transforma la realidad en cada ciclo. Es un principio creativo que, lejos de restaurar una identidad fija, impulsa la innovación y el cambio continuo. Por el contrario, la repetición secundaria reproduce lo mismo sin introducir ninguna diferencia significativa, funcionando como una imitación. Para él, la realidad no se ordena desde fuera, emerge desde dentro, en un devenir constante. *El eterno retorno es la afirmación activa de la diferencia*: «retorno de lo mismo [en cuanto que] es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa»<sup>17</sup>. En este sentido, el eterno retorno se configura como el único Mismo, pero este Mismo no es estático, sino que refleja el movimiento transformador de la diferencia. Lo que retorna no son las mismas formas o entidades, sino la fuerza creadora de la diferencia, lo que implica una ruptura con cualquier visión teleológica del ser y una afirmación de la transformación y multiplicidad como principio generador de la realidad. En *Diferencia y repetición* destaca:

“explicar es identificar” es una tautología. De esto se puede concluir que la diferencia se anula, por lo menos que se anula en sí. Se anula en tanto es puesta fuera de sí, en la extensión y en la cualidad que llena esa extensión. Pero a esa cualidad, como a esa extensión, las crea la diferencia<sup>18</sup>.

El devenir y la multiplicidad son conceptos fundamentales en la ontología deleuziana, que configuran una crítica profunda a las concepciones tradicionales del ser. El devenir no se limita a un simple cambio de estado o una transición entre momentos; es un proceso continuo e ininterrumpido de transformación radical. De acuerdo con Zourabichvili, «lo que dura ya no es solo el presente, sino el presente que pasa, y que pasa en provecho de otro presente, contrariamente a la periodicidad»<sup>19</sup>. El devenir es un proceso abierto que se nutre de la diferencia y no sigue ninguna lógica de cierre; más bien se vincula con la noción de multiplicidad. Esta no debe ser entendida como una mera colección de

[16] *Ibid.*, p. 76.

[17] DELEUZE, G., *Nietzsche...*, op. cit., p. 72.

[18] DELEUZE, G., *Diálogos...* op. cit., p. 341.

[19] ZOURABICHVILI, F., *Deleuze: Una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 97.

partes aisladas ni como una pluralidad que presupone una unidad subyacente. En lugar de una pluralidad organizada, la multiplicidad es la estructura misma del ser: una red de diferencias que no se puede reducir a un principio único ni a una totalidad homogénea, que se interrelacionan y se despliegan en un devenir continuo. En este marco, la noción deleuziana de univocidad del ser no implica la existencia de un único ser idéntico en todos los casos, sino más bien una igualdad ontológica en el modo de ser de lo múltiple. Como señala Deleuze:

La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice.<sup>20</sup>

Aquí, la univocidad no borra la diferencia, sino que la presupone y la sostiene: todo ocurre en el mismo plano del ser, pero sin que eso implique identidad o convergencia. Así, el ser no es una esencia común que subsume las diferencias, sino un acontecimiento que acontece de manera única en cada caso, una forma extrema que no subsume sino que hace resonar y ramificar su disyunción. La multiplicidad no es, entonces, una mera colección de diferencias, sino el campo mismo en el que la diferencia se afirma como principio productivo y disyuntivo, sin remitir jamás a una totalidad homogeneizadora.

Así, Deleuze propone una ontología plural y no jerárquica, en la que las diferencias no se integran en un todo sino que coexisten y se despliegan libremente. De acuerdo con Zourabichvili, «las “fuerzas del afuera” [...] colocan al pensamiento en estado de exterioridad, arrojándolo a un campo donde los puntos de vista entran en relación, [...] ceden el sitio a relaciones de fuerzas en el sentido mismo»<sup>21</sup>. Así, el devenir y la multiplicidad en Deleuze están regidos por la heterogeneidad, en lugar de una lógica de unidad o síntesis. El ser abandona su puesto al devenir. El devenir es el que generará el ser, y no se organiza conforme a una jerarquía ni a un principio unificador, sino que se despliega como un campo abierto de relaciones dinámicas, entendido como un retorno de afirmación constante de lo nuevo. Cada instante del devenir introduce una diferencia, y cada diferencia es una manifestación de lo nuevo, lo distinto. Esta es la creación que, en Deleuze, no busca restaurar un orden o preservar lo existente: es la afirmación constante de lo nuevo, «la construcción de un *pensamiento de la diferencia* absolutamente libre de toda subordinación a la identidad»<sup>22</sup>.

[20] DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 186.

[21] ZOURABICHVILI, F., op. cit, p. 61.

[22] PARDO, J. L., op. cit., p. 19.

### III. B. SPINOZA: PUNTO DE DIVERGENCIA ENTRE DELEUZE Y HEGEL

Las diferencias entre Hegel y Deleuze se enraízan en un problema común: cómo pensar la unidad de lo real sin traicionar su movimiento. En ese dilema, Spinoza es una figura clave. Asimismo, puede resultar apropiado el estudio de sus respectivos análisis en torno a la filosofía spinoziana para evidenciar sus divergencias ontológicas, llegando a una mayor comprensión de ambos pensadores.

Deleuze ve en Spinoza una filosofía de la afirmación. Su sustancia no es una estructura cerrada, sino un campo de diferencias que se expresan sin anularse entre sí. Aclara: «Dios no es alcanzado hasta la definición VI [...] por el estatuto de los elementos constituyentes de la sustancia, es decir, los atributos»<sup>23</sup>. La sustancia divina se interpreta como estructura de la naturaleza en su multiplicidad, cuyo movimiento no sigue un principio último: implica un despliegue inmanente. Deleuze ya afirmaba, en *Lógica del sentido*, que «la filosofía de la Naturaleza nos dice: heterogeneidad de lo diverso consigo mismo y también semejanza de lo diverso consigo»<sup>24</sup>, capturando la naturaleza como proceso de transformación constante. De manera complementaria, describe el método spinoziano del siguiente modo: «la exposición geométrica ya no es en absoluto la expresión de un momento en una secuencia [...] va a ser el proceso que consiste en llenar el plano fijo de la sustancia absolutamente infinita»<sup>25</sup>. La naturaleza deleuziana, al igual que el plano de la sustancia spinozista, se configura como un campo de relaciones que se reconfiguran constantemente. Aquí, la sustancia infinita de Spinoza no es una entidad inerte, sino un plano de inmanencia donde el motor de la existencia es la infinita potencia de producir efectos, es decir, es la *Natura Naturans* de la que la *Natura Naturata* no es sino el producto. Así lo expresaba el propio Deleuze, especificando como ambas facetas constituyentes de la naturaleza: «se entrelazan en vínculos de una mutua inmanencia; por una parte, la causa permanece en sí misma para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa»<sup>26</sup>.

Frente al determinismo totalizante de algunas lecturas spinozianas, queda aquí una naturaleza que se expresa en su carácter productivo y relacional, sin dejar paso a accidentes. Esta idea se conecta con lo que Deleuze llama «el plano de acontecimiento puro»<sup>27</sup>, un espacio donde las singularidades se ensamblan sin depender de una jerarquía, dependiendo de la velocidad mayor o menor de sus componentes. En la cita: «cada individuo es una esencia singular, la cual

[23] DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2019, p. 37.

[24] DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. cit., p. 272.

[25] DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 32.

[26] DELEUZE, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 108.

[27] DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. cit. p. 225.

se expresa en relaciones características del tipo relaciones diferenciales; y bajo esas relaciones diferenciales, colecciones infinitas de infinitamente pequeños pertenecen al individuo»<sup>28</sup>, enfatiza que la singularidad de cada individuo no se define por una identidad estática, sino por su inscripción en un sistema de relaciones sin las que nada sería. Estas relaciones constituyen la esencia del individuo, que se expresa a través de una multiplicidad de los elementos infinitesimales que lo componen, no como simples vínculos externos. La locución «colecciones infinitas de infinitamente pequeños» señala cómo cada singularidad está formada por una trama compleja de diferencias internas que no pueden reducirse a un principio unitario. Por ello, Deleuze llega a defender que «la individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa-intrínseca, intensiva»<sup>29</sup>. En este contexto, la singularidad es la afirmación creativa de la diferencia que define la existencia de cada individuo en su relación con un campo de fuerzas y relaciones siempre dinámico.

De este modo, Deleuze sostiene que «la Naturaleza no es colectiva sino distributiva; las leyes de la Naturaleza [...] distribuyen partes que no se totalizan»<sup>30</sup>, afirmando que las dinámicas inmanentes de composición y recomposición son, no solo suficientes, sino además en constante devenir como expresión constante de los procesos naturales. Esta distribución se da en forma de diagrama, de red o esquema abierto que visualiza el proceso dinámico y fluido del devenir, creándose sus direcciones a medida que el proceso avanza. Deleuze afirma: «construir finalidades es vuestro único medio de evadirse en ese mundo de los signos [...]. En el mundo de las finalidades no dejan de ordenar, de mandar o de obedecer»<sup>31</sup>. Así se evidencia cómo esta naturaleza no está dirigida hacia un fin predeterminado, más bien las direcciones del devenir se crean al mismo tiempo que el acto de devenir se despliega mediante una especie de fuerza impersonal, aunque inmanente a la propia naturaleza, que imposibilita verla como sistema cerrado. Esta comprensión se enlaza estrechamente con el concepto spinoziano de *conatus*.

En la *Ética*, Spinoza define el *conatus* como el esfuerzo con el que cada individuo se esfuerza por perseverar en su ser<sup>32</sup>. Pero Deleuze, siguiendo una lectura rigurosamente inmanentista, lo matiza así: «el *conatus* es la esencia del modo (o grado de potencia), pero una vez que el modo ha comenzado a existir. Un modo llega a existir cuando partes extensivas son determinadas desde el

[28] DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 424.

[29] DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Atajos, Barcelona, 1999, p. 190.

[30] DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 268.

[31] *Ibid.*, p. 307.

[32] SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2020, p. 195 (III, prop. VI).

exterior a entrar en la relación que lo caracteriza: entonces y solamente entonces, su esencia misma es determinada como *conatus*<sup>33</sup>. Esta formulación desestabiliza cualquier comprensión esencialista del modo: su esencia no es algo previo a su existencia, sino que se constituye al mismo tiempo que ella, a través de una red de relaciones externas que componen su manera singular de ser. El *conatus*, por tanto, no es una sustancia encerrada en sí, sino la expresión misma de una potencia que persevera activamente en medio de un mundo relacional. De hecho, se asocia con la noción de «*possest*», propia de Nicolas de Cusa y definida por Deleuze como «la identidad de la potencia y del acto»<sup>34</sup>. Esta identidad no implica que todo lo posible sea actual, sino que la potencia real solo se da como acto de existencia singular, como expresión efectiva en un campo de relaciones. En otras palabras, no hay potencia sin acto: la potencia es acto, es perseverancia activa, es la modulación continua de un grado de ser en función de los encuentros que lo determinan como cantidad intensiva.

No obstante, Hegel mantiene una interpretación crítica de la sustancia en Spinoza, destacando la imprecisión de un ser puramente indeterminado. Hegel argumenta que la concepción spinoziana de la sustancia como autosuficiente y eterna presenta una limitación: la ausencia de diferencia interna y, por lo tanto, de determinación auténtica. En su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, afirma que la manifestación de lo Absoluto no es una representación; la existencia es su exteriorización absoluta<sup>35</sup>, lo cual marca un contraste con la visión de Spinoza, donde lo Absoluto parece estar cerrado en sí mismo y no se despliega en un proceso, donde esencia y existencia se solapan la una con la otra.

Observa que, en la tradición filosófica, la sustancia ha sido considerada de manera estática, como algo dado, fijo e inmóvil. Sin embargo, el filósofo alemán subraya que lo Absoluto, lejos de ser algo que permanece sin cambios, se realiza a través de un devenir contradictorio en el que la manifestación es una exteriorización activa que lleva consigo el movimiento de la negación y la contradicción<sup>36</sup>, lo cual se aleja de la concepción spinoziana de una sustancia eterna e inmutable. Hegel señala que la exteriorización no es simplemente un acto de proyección de lo Absoluto hacia el exterior; es un proceso mediante el cual lo Absoluto se manifiesta sin perder su identidad esencial. Es una auto-expresión que se articula a través de sus propias determinaciones, en un continuo despliegue que articula lo interior y lo exterior. No se da como un ser

[33] DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 221.

[34] DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 79.

[35] HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 556-557 (§540).

[36] VALLS PLANA, R., *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2018, p. 289, 290 (§231).

inmóvil o cerrado, sería un principio dinámico que se constituye a través de la contradicción interna y el proceso de superación de estas contradicciones, como —según Hegel— ocurriría en Spinoza. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, observa que «en Spinoza, la esencia de Dios, eso es, su representación abstracta, incluye en ella misma la existencia»<sup>37</sup>. Es decir, para Spinoza, la sustancia divina es *causa sui*, su esencia implica necesariamente su existencia. Hegel objeta que esta inseparabilidad entre esencia y existencia no basta si permanece como una unidad indiferenciada y sin proceso: se trataría de una afirmación inmediata, no del resultado de una mediación. La sustancia spinoziana, al estar cerrada sobre sí misma, no despliega una dialéctica interna que permita comprender cómo se constituye la realidad concreta y diferenciada.

Este proceso de exteriorización está vinculado a la tensión dialéctica que recorre toda la filosofía hegeliana: la relación entre afirmación y negación. Para Hegel, el ser Absoluto no es un ente dado de una vez para siempre, sino que se constituye a través de un proceso histórico que es al mismo tiempo lógico y ontológico, donde se realiza y se autoconoce. Como Hegel explica en la *Ciencia de la lógica*: «la forma absoluta, el concepto y la vitalidad, tiene más bien como alma sólo la diferencia cualitativa que se supera en sí misma, [esto es,] la dialéctica de la contraposición absoluta»<sup>38</sup>. Este devenir contradictorio es el núcleo del despliegue de lo Absoluto en su totalidad.

Spinoza concibe el infinito como una afirmación inmediata, no como una afirmación que se ha generado a través de la negación de lo finito: «En Spinoza tiene la sustancia y la unidad absoluta de ésta la forma de unidad inmota, la forma de una rigidez en la que no se encuentra aún el concepto de la unidad negativa del sí mismo, la subjetividad».

Es justamente este punto el que separa con más radicalidad a Hegel de Spinoza. Para el pensador alemán, lo Absoluto no puede ser concebido como sustancia sin más: debe ser también sujeto. En la *Fenomenología del Espíritu*, afirma con fuerza: «se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, en la misma medida, como sujeto»<sup>39</sup>. La verdad aquí no es algo dado, sino algo que se constituye, se desarrolla, se despliega a través de su propia negatividad interna. Solo en tanto sujeto, lo Absoluto es capaz de escindirse, de entrar en contradicción consigo mismo y de superarse: «lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta, y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final»<sup>40</sup>.

[37] HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia...*, op. cit., p. 180 (§76, nota).

[38] *Ibid.*, p. 416 (§359).

[39] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2023, p. 73, 75.

[40] *Ibid.*, p. 73.

Spinoza introduce en su *Ética* la máxima *omnis determinatio est negatio* que fue rescatada, a través de Jacobi, por Hegel, entendiendo que «la negación, en cuanto negatividad absoluta, es determinación esencial del Ser absoluto»<sup>41</sup>. Según Spinoza, cualquier determinación implica la exclusión de lo que no es esa cosa, pero sin que ello signifique una contradicción interna. Su ontología se basa en una afirmación pura de la sustancia como totalidad infinita, sin que este acto de determinación implique una dinámica interna de contradicción o transformación. Por ello, Hegel defendería que la determinación no se limita a afirmar una cosa frente a lo que no es, sino que implica una exclusión activa, necesaria para el proceso dialéctico en el cual la identidad de un ser se constituye a través de la negación de su otro. En este sentido, la contradicción no solo no es un defecto, sino que es la condición misma del desarrollo del ser. La delimitación, que incluye un proceso interno de negación, permite la transformación y el desarrollo del ser. En contraste, la sustancia spinoziana es concebida como totalidad infinita que se manifiesta a través de sus atributos, pero carece de una dinámica interna de contradicción. Esta falta de diferenciación interna impide que la sustancia pueda transformarse ni diferenciarse, lo que, según Hegel, imposibilita la construcción de un ser verdadero al no convertirse también en historia, en devenir, en proceso dialéctico. Y este proceso, como Hegel afirma en la *Enciclopedia*, implica que «la sustancia es la absoluta negatividad de los accidentes»<sup>42</sup>; no en cuanto negación puramente destructiva, sino en cuanto poder que los recoge, los supera y los reconfigura en su propia realización.

La crítica de Hegel, por tanto, no es simplemente una oposición a Spinoza: reconoce la potencia de su monismo ontológico, pero lo transforma desde dentro al introducir en él el principio de la negatividad. El Absoluto no es entonces una totalidad ya dada, sino una totalidad que se constituye a través del trabajo de lo negativo, de la diferencia que se supera a sí misma. Como escribe en la *Fenomenología*: «la mediación no es otra cosa que la igualdad a sí misma moviéndose, o es la reflexión hacia dentro de sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o el simple devenir»<sup>43</sup>. Finalmente, si en Spinoza la sustancia es un principio estático que explica todo sin transformarse ella misma, en Hegel lo Absoluto es *resultante*, es decir, se constituye a través de su propio proceso: «de lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado, y que hasta el final no es lo que es en verdad»<sup>44</sup>. Solo a través del devenir puede lo verdadero ser lo que es: una unidad no inmediata, sino conquistada; no cerrada, sino abierta al tiempo, a la historia, a la contradicción.

[41] HEGEL, G. W. F., *Ciencia...*, op. cit., p. 259.

[42] HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia...*, op. cit., pp. 238-239 (§151).

[43] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...* op. cit., p. 73.

[44] *Ibid.*, p. 75.

Lo Absoluto hegeliano es un ser en desarrollo, un proceso continuo de auto-realización que se despliega históricamente a través de la superación de sus propias determinaciones y contradicciones. La negación en Hegel no es simplemente una exclusión de lo otro, más bien es principio de desarrollo y *auto-creación* que permite que lo Absoluto se realice en el mundo de manera histórica y concreta. Para Hegel, la sustancia spinoziana, al carecer de un principio de diferenciación interna, no ofrece el movimiento necesario para comprender el despliegue histórico de la realidad.

En resumidas cuentas, la divergencia entre Deleuze y Hegel en torno a la noción de sustancia —leída en clave spinozista— revela dos ontologías del devenir: una afirmativa, fundada en la diferencia intensiva; otra dialéctica, estructurada por la negatividad. En Deleuze, la sustancia se expresa como campo de individuación intensiva, donde la diferencia no surge de la oposición, sino de variaciones de potencia en un plano de inmanencia. El *conatus*, como *possest*, afirma su potencia sin carencia ni contradicción: es afirmación pura de un modo de ser. En contraste, Hegel concibe que la sustancia solo deviene sujeto al negarse internamente. La negatividad no es mera oposición, sino estructura del movimiento: automediación por la cual lo indeterminado se determina, se contradice y se supera, constituyéndose como totalidad efectiva. La crítica hegeliana a Spinoza —y, por extensión, su confrontación con Deleuze— es clara: sin negatividad, la sustancia permanece en la inmediatez abstracta, incapaz de devenir proceso. Así, más que oponer afirmación y negación, el contraste revela dos formas radicalmente distintas de concebir el devenir: en uno, la diferencia es lo dado como contradicción constituyente; en otro, es lo producido mediante expresión intensiva.

#### **IV. HEGEL Y LA EXPERIENCIA NO-TELEOLÓGICA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU***

Si el Absoluto hegeliano es un proceso de autodiferenciación, su desarrollo implica una lógica interna. La negación, además de llevarlo a cabo, organiza el movimiento del Espíritu como una estructura necesaria. Otros radicalizan esta idea: la dialéctica orienta el devenir hacia un saber absoluto en el fin de la historia<sup>45</sup>. Deleuze, continuando este aparente camino teleológico de la lectura hegeliana, denuncia un sometimiento de la diferencia por parte de una síntesis finalista. No obstante, en la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente en su «Introducción», Hegel expone la experiencia del saber como un proceso en transformación. A través de su *Fenomenología*, presenta la experiencia como

[45] A modo de ejemplo, siendo una lectura que marcaría la lectura hegeliana de la Francia del s.XX: «Curso del año académico 1938-1939» (pp. 319-387) en KOJÉVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2016.

un camino hacia el conocimiento absoluto, pero esta experiencia, lejos de ser un proceso lineal, se caracteriza por una constante auto-reflexión que, en última instancia, no conduce necesariamente a la verdad. En lugar de un acceso directo a lo Absoluto, la experiencia se encuentra siempre mediada por las limitaciones inherentes al yo pensante, quien está atrapado en una relación de autocerteza.

Tratar de acceder a lo Absoluto a través de la experiencia, que depende de la mediación, termina por contradecir la inmediatez y la pureza de lo Absoluto, dado que la mediación siempre introduce una distancia entre el sujeto y lo que pretende conocer. En torno a la posibilidad de ello por medio del «instrumento» en uso, es decir, la «Ciencia de la experiencia de la conciencia»<sup>46</sup>, ya había anticipado la problemática, al señalar que en filosofía «esta mejora nos devolvería al lugar donde estamos»<sup>47</sup>. Sin embargo, este conocimiento, al ser un instrumento, inevitablemente altera el objeto que pretende aprehender. Como Hegel lo expresa, «la aplicación de un instrumento a una Cosa no la deja tal como ella es para sí»<sup>48</sup>. La mediación del conocimiento no solo impide un acceso directo a lo Absoluto: lo transforma, negando su pureza. Aún va más lejos al señalar que intentar descontar el efecto de la mediación inherente a la experiencia lleva a un «lugar vacío», ya que el conocimiento es el medio a través del cual la verdad se manifiesta: «no la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que la verdad nos toca es el conocer»<sup>49</sup>. Así pues, la experiencia en Hegel no puede llevar al conocimiento absoluto, ya que la estructura misma de la mediación introduce una distancia insalvable entre conciencia y Absoluto, entre el orden del conocer y el del ser.

En Hegel, el conocimiento representativo, al estar mediado, nunca puede alcanzar la verdad absoluta. *Cualquier intento de conocer lo Absoluto a través de la experiencia es, en última instancia, una falsificación de lo que se busca.* Hegel

[46] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...* op. cit., p. 141. También cabe añadir que este título, «Ciencia de la experiencia de la conciencia», es el título que pretendía dar inicialmente Hegel a su obra. De hecho, haciendo un análisis pausado de ambos títulos, se ve que la «Fenomenología» de justamente esa «Ciencia de la experiencia», y el «Espíritu», a su vez, hace referencia a la «experiencia de la conciencia» del momento. El propio Hegel, analizando la filosofía spinoziana, afirma que «lo infinito debemos representárnoslo como algo presente y real; y esto acontece en el concepto de la causa de sí mismo, que es por tanto la verdadera infinitud», o, en otras palabras, justamente el infinito, lo Absoluto, se da en el in-stante como el sitio o posición en que se está: lo inmediato o el presente (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, F.C.E, Ciudad de México, 1995, p. 289). Por esto es por lo que definiendo el análisis del concepto de experiencia como central para la comprensión dentro de las propuestas que Hegel mantiene en la Fenomenología.

[47] *Ibid.*, p. 154.

[48] *Ibid.*, p. 154.

[49] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...*, op. cit., p. 154.

mismo establece en el párrafo III que «solo lo verdadero [es] absoluto»<sup>50</sup>, y cualquier intento de distinguir entre verdades parciales y la verdad absoluta cae en una turbia distinción, ya que lo Absoluto no admite gradaciones ni subdivisiones. La dialéctica hegeliana, aunque pueda permitir aproximaciones a lo Absoluto, nunca llega a aprehenderlo en su totalidad. No puede ser entendido como un objeto más, ni siquiera como una meta del conocimiento representativo. Es aquello que trasciende cualquier forma de mediación. El proceso de autoconciencia hegeliana, aunque busca ser una vía hacia lo Absoluto, no logra superar la estructura mediada del conocimiento. El Absoluto sigue siendo una exigencia que escapa a los límites de la experiencia.

En el párrafo V de la «Introducción» a la *Fenomenología*, Hegel establece la base sobre cómo la ciencia debe abordar la verdad, no pudiendo validarse a través de un contraste con un saber no-verdadero o por la apelación a una intuición superior implícita en ese saber incompleto. Versa así:

La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella. Pues un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto, y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el sentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él<sup>51</sup>.

La ciencia ha de exponer el saber como se manifiesta, mostrando que surge del proceso, sin refugiarse en interpretaciones preestablecidas o intuiciones no verificadas. La crítica a cualquier intento de reducción del conocimiento a una mera oposición a lo incorrecto es clara: la ciencia no puede conformarse con una aparente negación de la verdad; debe revelar los mecanismos que fundamentan el saber. Este movimiento de arrastre refleja una lucha constante, caracterizada por la fluctuación entre diversas formas de saber. Esta dinámica, marcada por la duda y el escepticismo, señala que el conocimiento está sujeto a una *transformación perpetua* sin certeza final.

En el párrafo VIII, se describe el proceso dialéctico como un movimiento que no es meramente negativo:

El conjunto completo de las formas de conciencia no real resultará él mismo por la necesidad del proceso y de la conexión del conjunto. [...] El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando

[50] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología*. ... op. cit., p. 145.

[51] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología*. ... op. cit., p. 147.

desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo vacío<sup>52</sup>.

El escepticismo, que reduce todo a la nada, se encuentra estancado, incapaz de avanzar más allá de su negación. Solo cuando el resultado de esta negación es comprendido como una «pura nada» o negación que preserva y transforma lo que niega, surge una nueva forma de conocimiento. En este sentido, el proceso dialéctico es una constante creación de contenido a través de la negación. La conciencia no puede alcanzar un conocimiento definitivo ni una representación final de lo Absoluto, ya que el propio proceso implica un cambio constante que mantiene el saber en estado de duda y fluctuación. La «pura nada», aunque productiva, evidencia la imposibilidad de una resolución definitiva del conocimiento.

En el parágrafo XIV, aborda el concepto de experiencia como proceso dialéctico no meramente lineal o acumulativo, más bien como activo tanto para la conciencia como para su objeto. Hegel escribe: «lo que primero aparecía como el objeto se degrada, a ojos de la conciencia, a un saber acerca de él, y en tanto que lo en sí se convierte en un ser de lo en sí para la conciencia, este ser es el nuevo objeto [...] la esencia es algo distinto de lo que era para la figura precedente»<sup>53</sup>. Esto implica que el conocimiento no es estático ni autónomo respecto al objeto; surge de una *convergencia divergente* en el dinamismo entre la conciencia y el objeto. Este último, lejos de ser independiente, se configura y transforma en función del desarrollo de la conciencia. Así, el conocimiento no accede al objeto en su pureza, ya que siempre está mediado por las transformaciones internas de la conciencia. El objeto, al cambiar constantemente, demuestra que el movimiento dialéctico nunca es finito. Esta inestabilidad, visible en la ambigüedad entre el *en sí* y el *para ella*, revela que la experiencia no proporciona una vía directa hacia lo Absoluto, sino que solo se «impulsa [...] hacia delante, hasta su existencia verdadera»<sup>54</sup>. No se revela clara ni inmediatamente, ya que, este impulso hacia lo Absoluto, lejos de ofrecer una certeza definitiva, mantiene a la conciencia atrapada en un ciclo de dudas y contradicciones: más adelante este estado será llamado *la conciencia desdichada*.

La experiencia, en Hegel, no es una acumulación de contenidos, sino el movimiento mismo por el cual el saber se transforma dialécticamente a través de la negación. La conciencia no alcanza una verdad última, sino que se reconfigura en el devenir de sus contradicciones: cada síntesis conlleva una nueva escisión. Esta movilidad esencial del saber —a la que Hegel alude como

[52] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...* op. cit., p. 151.

[53] *Ibid.*, p. 158.

[54] *Ibid.*, p. 161.

el “calvario del espíritu absoluto”— revela que la verdad no se halla al final del proceso como una identidad fija, sino que se despliega en la negatividad activa que lo sostiene. Desde esta lectura no-teleológica, el saber hegeliano no totaliza, sino que deviene, y es en esta dimensión donde se abre un campo de convergencia con Deleuze. En lugar de concebir la diferencia como subordinada a la identidad, como lo haría una lectura clásica del idealismo, aquí Hegel puede ser leído como pensador de una identidad generada desde y por la diferencia. Es este punto el que roza la ontología deleuziana, en la que la diferencia no se niega ni se supera, sino que se afirma como fuerza constituyente e irreductible. No obstante, la distinta interpretación que ambos ofrecen sobre los conceptos de afirmación y negación ha obstaculizado su encuentro: Deleuze rechaza la negación como principio del devenir y acusa a Hegel de reducir la diferencia a lo idéntico mediante la *Aufhebung*<sup>55</sup>—su negación, mantenimiento, superación, etc.— ; mientras que la tradición hegeliana ve en Deleuze una huida del concepto hacia una multiplicidad dispersa e informe. Esta tensión ha velado una proximidad más profunda: tanto Hegel como Deleuze buscan pensar una ontología del devenir, donde lo real no se funda en una sustancia estática, sino en un movimiento constituyente, creador y diferenciado. Así, más que oponerse, ambos podrían ser pensados como vectores complementarios de una filosofía de la diferencia: una en la que esta no obstaculiza lo real, sino que lo constituye.

#### V. INCONCLUSIÓN: ENTRE HEGEL Y DELEUZE O LA RUPTURA DEL LÍMITE DE LO ABSOLUTO

La concepción de la negación en Hegel, desde este prisma, desafía las visiones más estáticas y reductoras presentes en el pensamiento moderno. Por ejemplo, la concepción de Leibniz permanece en una visión de la negación como algo externo que se aplica a las determinaciones ya existentes<sup>56</sup>. Hegel, más bien, expresa la negación no como simple exclusión: es inclusión dentro de una afirmación posterior. La negación hegeliana, desde la *Aufhebung* mencionada, es, en este sentido, un momento del despliegue lógico de la razón, que no solo destruye lo previo, sino que lo integra dentro de un nuevo orden que sigue siendo afirmativo: «el movimiento que anteriormente se presentaba como el aniquilarse a sí mismos estos conceptos contradictorios tiene aquí [...] forma objetual [...] cuyo resultado surge como lo universal incondicionado en tanto

[55] Así se expresa en DELEUZE, G., *Diferencia...*, op. cit., p. 97: «De los sentidos de *Aufheben*, ninguno más importante que el de elevar. Existe, sin duda, un círculo de la dialéctica, pero este círculo infinito no tiene más que un solo centro que retiene en él todos los otros círculos, todos los otros centros momentáneos. Las reiteraciones o repeticiones de la dialéctica expresan tan solo la conservación del todo, todas las figuras y todos los momentos, en una Memoria gigantesca».

[56] LEIBNIZ, G., *Monadología*, Pentalfa, Oviedo, 1981, p. 111 (§45).

que inobjetual, o en tanto que interior de la cosa»<sup>57</sup>. Kant, por su parte, había introducido la distinción entre el ser (*esse*) y la realidad (*realitas*)<sup>58</sup>, sugiriendo que el ser no necesariamente implica una realidad en sí misma, lo que puede entenderse como un intento de separar lo real de lo puramente lógico. Para la dialéctica esta distinción no logra integrar la contradicción como un elemento constitutivo del proceso lógico. Hegel, al contrario, considera que la contradicción es lo que permite al pensamiento avanzar y desarrollarse dialécticamente, superando las antinomias mediante la integración de lo negativo, acercándose a una mayor semejanza entre existencia y ser. Así, la contradicción es el principio de todo movimiento y vida<sup>59</sup>.

La dialéctica hegeliana entiende la contradicción como condición donde «a través de esta reflexión hacia dentro de sí, el objeto ha llegado a ser vida»<sup>60</sup>. En este sentido, Hegel expone que «la determinidad opuesta no está meramente presente en sí, sino que está puesta y, por tanto, para la ulterior determinación del silogismo sólo se necesita tomar también aquello que cada vez se pone por el silogismo»<sup>61</sup>. Esta doble negación debe entenderse como proceso real de transformación, fuera de su sentido abstracto. La negación no es un acto totalmente destructivo; constituye el principio mismo de la afirmación. La negación de la negación o negatividad absoluta, la «pura nada», no solo elimina lo previo: rompe con los límites de la identidad para reconocer la diferencia. En este proceso, lo negativo deja de ser simplemente lo que niega lo afirmado para convertirse en un elemento integrador de la afirmación misma. Como afirma Hegel: «lo particular es precisamente el referirse a otro afuera de sí [constituyendo una relación silogística con él]; mediante esa forma [por tanto], lo finito queda sentado como absoluto»<sup>62</sup>. La negación es un momento esencial en la afirmación, que permite superar lo limitado y alcanzar la complejidad externa, la diferencia. La contradicción, entonces, actúa como el motor del proceso dialéctico, que impulsa la transición entre la afirmación de una tesis, o posición, y la creación de un nuevo paradigma, donde la identidad inicial se niega para dar paso a una diferencia que se juzga por sí misma, como algo nuevo y diferente.

La posición donde se pone al Absoluto es el resultado de un proceso dialéctico en el que la negación y la contradicción juegan un papel central. Para comprender esta profundidad en el pensamiento de Hegel, es útil remontarse a su relación con la silogística, donde los términos opuestos encuentran mediación

[57] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...*, op. cit., p. 207.

[58] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, F. C. E., Ciudad de México, 2009, p. 259 (A225/B273).

[59] HEGEL, G. W. F., *Ibid.*, p. 247.

[60] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...*, op. cit., p. 247.

[61] *Ibid.*, p. 263 (§186).

[62] HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia...*, op. cit., p. 178 (§74).

creando una síntesis que refleja la unidad en la diversidad. El silogismo, descrito por Aristóteles, es el mecanismo lógico que permite la demostración (apódeixis) al derivar conclusiones necesarias de premisas dadas. En los Tópicos, expone: «un razonamiento en el que, de unas premisas dadas, se sigue necesariamente algo distinto de lo dado debido a esas mismas premisas»<sup>63</sup>. Este «debido a» (dióti) depende de la disposición (keísthai) de los términos extremos respecto al término medio, concepto que Boecio traducirá al latín como *positio*, origen de nuestro término posición<sup>64</sup>. Esta estructura, que combina identidad y diferencia a través del término medio, constituye un modelo de mediación lógica que Hegel incorpora y transforma en su propia filosofía. Según Ferrater Mora, «poner» en el sentido lógico equivale a «sentar» una premisa<sup>65</sup>, lo que conecta con la noción aristotélica de tesis como principio inmediato del silogismo. Sin embargo, Hegel convierte el término medio en un elemento dinámico: no solo media entre los extremos, sino que también encarna su identidad y oposición simultáneamente. Así, la posición es el lugar donde la identidad surge de la mediación entre opuestos. La o-posición no es una negación destructiva: es el motor que traduce la contradicción en un nuevo paradigma óntico-lógico. La posición, para Hegel, es un movimiento de mediación activa que revela en cada cosa su otro, su negación, su «ser-fuera-de-sí en el ser-en-sí».<sup>66</sup>

Como señala Deleuze en *Lógica del sentido*: «en el orden del habla es el Yo quien empieza, y quien empieza de modo absoluto»<sup>67</sup>, de ahí la necesidad de partir de una posición y la legitimidad del paso de una ontología a una perspectiva epistemológica de esta. La perspectiva de Hegel sobre el yo, no obstante, refleja un principio absoluto desde el cual todo comienza, pero este principio es dinámico y se desarrolla en un proceso dialéctico. La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel tiene que basarse en la perspectiva del yo porque la fenomenología se circunscribe a los fenómenos. El término griego *phainomenon*, de donde deriva nuestro *fenómeno*, esconde, entre otras acepciones, las de manifestación o aparición, tal y como se caracterizaba lo Absoluto con respecto a la experiencia del yo, subrayando la importancia de la conciencia en tanto que esta es la que aparece o se revela a sí misma en su relación con el mundo. La fenomenología, entonces, se ocupa de cómo los fenómenos se dan a la conciencia, ya que esta última «no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia»<sup>68</sup>. Hegel

[63] ARISTÓTELES, *Tópicos* (I, 1, 100a25), esclarecido este tratamiento del silogismo en EZQUERRA, J., *El espejo de Dioniso: La ateología hegeliana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, p. 35.

[64] *Ibíd.*, pp. 34-35.

[65] FERRATER MORA, F., *Diccionario de filosofía* (III, K-P), Círculo de lectores, Barcelona, 1991, p. 2625.

[66] HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia ...*, op. cit., pp. 194 y ss. (§89 y ss.).

[67] DELEUZE, G., *Lógica...*, op. cit., p. 37.

[68] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...* op. cit., p. 95.

describe cómo la conciencia, al entrar en contacto con un objeto, descubre que su conocimiento inicial no corresponde completamente con lo real. La *experiencia* es el resultado de la dialéctica entre la conciencia situada y el Absoluto. Este proceso, que se da a través de la diferencia y la negación con respecto a la conciencia, es constitutivo del conocimiento y la realidad misma.

En *Lógica del Sentido*, Deleuze desarrolla una concepción de la diferencia que se refleja en los desplazamientos entre las series y las instancias conjuntamente a sus límites. Esta concepción recuerda a la dialéctica hegeliana, donde el conocimiento se genera a través de un desplazamiento continuo entre lo conocido y lo desconocido en base a lo Absoluto. La distancia entre los términos de las series no es estática, sino siempre un desplazamiento relativo, donde cada término se define en relación con su posición en un sistema de significados: «los términos de cada serie están relativamente desplazados, [...] porque contienen un lugar absoluto [...] siempre determinado por su distancia con este elemento que no cesa de desplazarse respecto de sí»<sup>69</sup>. Deleuze describe cómo la distancia entre los términos se define por un lugar absoluto que se determina siempre en relación con el desplazamiento continuo de los elementos. Afirma que *la línea-frontera hace converger las series divergentes*; pero no suprime de este modo ni corrige su divergencia<sup>70</sup> al no funcionar como un límite que homogeneiza. Es el punto de conexión dinámico donde las series divergentes se encuentran *sin perder su carácter distintivo*.

En Hegel, «este movimiento dialéctico [...] en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia»<sup>71</sup>, subrayando la consustancialidad del devenir tanto a la conciencia como a la realidad. De igual modo, Deleuze plantea que la instancia que oscila entre exceso y defecto es expresión de una creación constante de diferencia, en la que nada permanece idéntico a sí mismo, como ocurre con la negación de la imagen y la imagen completamente nueva de lo Absoluto que se manifiesta. Hegel describe el movimiento dialéctico mediante el cual la conciencia pasa de un primer momento de certeza sobre un objeto a un reconocimiento de que este objeto no es lo que parece inicialmente, dándose una transformación de esa *no-verdad* y desvelándose como construcción de la conciencia, abriendo camino hacia una comprensión más profunda:

parece que la experiencia de no-verdad de nuestro primer concepto la hacemos en otro objeto que acaso encontramos externamente, de modo contingente, de

[69] DELEUZE, G., *Lógica...*, op. cit., p. 61.

[70] DELEUZE, G. y Parnet, C., op. cit., p. 155.

[71] HEGEL, G. W. F., *Fenomenología...* op. cit., p. 157.

tal manera que a nosotros lo único que nos toca es el puro aprehender lo que es en y para sí<sup>72</sup>.

La negación (la *no-verdad*) abre paso a un nuevo momento, un nuevo objeto, una forma diferente de ver las cosas que ya no se presenta como lo en sí, sino como *lo en sí para la conciencia*. Este movimiento implica una inversión de la conciencia, y con ello, una superación de la contradicción inicial entre lo en sí y lo para nosotros, donde esencia y existencia se hacen una en la unicidad de la experiencia. Para Deleuze, el devenir no se presenta como una negación que resuelve la contradicción; es un proceso de *diferenciación* continua: «partir, evadirse, es trazar una línea. [...] líneas, una cartografía»<sup>73</sup> donde «no hay agenciamiento sin territorio [...] tampoco hay agenciamiento sin punta de desterritorialización, sin línea de fuga que lo arrastre»<sup>74</sup>, describiendo el devenir como continuo movimiento de territorialización y desterritorialización, de desplazamiento continuo de lo establecido. La «oposición» en este caso no es un punto de resolución, es constante fluctuación, ya que «el viaje siempre supone una manera de reterritorializarse [...] una verdadera ruptura es algo sobre lo que no se puede volver»<sup>75</sup>. Cada cambio o transformación implica una reterritorialización: un nuevo espacio se crea a partir de una ruptura, pero esta ruptura no es algo que pueda volver a su estado original.

Este concepto de «ruptura» es interesante verlo también desde la negación hegeliana. En los textos de Deleuze citados, la *hybris* se entiende como la ruptura del límite que, lejos de significar la condena, se convierte en un medio para desplegar la potencia de las cosas. La *hybris* no es simplemente una transgresión que desestabiliza, sino una condición de posibilidad para el despliegue de lo que está contenido en la diferencia:

el límite [es] aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia; la *hybris* deja de ser simplemente condenable, y lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande desde el momento en que no está separado de lo que él puede<sup>76</sup>.

La *hybris* deja de ser una condena moral o ética, como en su entendimiento clásico, para convertirse en una potencia ontológica. El desbordamiento y la ruptura de los límites en la negación vienen a significar lo mismo. La delimitación, tal como se analiza desde las lecturas divergentes y potencialmente convergentes de Spinoza, encuentra en el concepto orteguiano del *dintorno*-

[72] *Ibid.*, p. 151.

[73] DELEUZE, G. y PARNET, C., op. cit., p. 45.

[74] *Ibid.*, p. 82.

[75] *Ibid.*, p. 47.

[76] DELEUZE, G. *Diferencia...*, op. cit., p. 74.

*contorno*<sup>77</sup> una clave interpretativa para articular la fenomenología hegeliana y la ontología deleuziana. En Hegel, el límite opera como un momento de negatividad lógica que impulsa la dialéctica, un movimiento en el que quien *existe*<sup>78</sup> supera la negación como *o-posición*, o lo fuera del límite de lo que es nuestro circunmundo. Desde una perspectiva fenomenológica, el límite no es solo una barrera, es el espacio donde el yo, no como *subjectum* sino como *subditum* de la exterioridad, se confronta con la unilateralidad de su concepción y, a través de esta confrontación, alcanza esta finitud del *para sí* del *en sí* a otra, pero nunca saliendo de su estancia limitada y situada. Es, por tanto, un proceso de mediación donde la posición inicial es negada, pero rearticulada en una totalidad reconciliada. En Deleuze, esto se traduce en desbordamiento y desterritorialización. Desde una perspectiva ontológica, la diferencia se diferencia a sí misma, sin comenzar por ese lugar de posicionamiento inevitable para cualquier *existente*, partiendo del todo de lo que es, pudiendo situar su devenir sin oposición, es decir, como «pura nada» o «negación de la negación». Aquí, el límite se comprende más allá que como una negación lógica: es una fuerza productiva que rompe con cualquier intento de cierre o totalización. La convergencia entre ambas perspectivas reside en su capacidad para desbordar el límite mismo: Hegel lo hace desde la lógica de la negación como posición de lo dado que se autotrasciende, mientras que Deleuze lo realiza desde una

[77] Para una mayor profundidad acerca de esta afirmación, quizás esta cita sea esclarecedora: «todo perfil es doble, y la línea que lo dibuja es, más bien, sólo la frontera entre ambos. Si de la línea miramos hacia dentro de la figura, vemos una forma cerrada en sí misma, a lo que podemos llamar un dintorno. Si de la línea miramos hacia fuera, vemos un hueco limitado por el espacio infinito en derredor. A esto podemos llamar el contorno. Sin contorno no habría dintorno, y por esta razón no puede definirse claramente un fenómeno histórico, si, después de decir lo que él es, no añadimos lo que es su ambiente» (Ortega y Gasset, J., «El fascismo» en *El espectador*, Alianza, Madrid, 1984, p. 102.). En este caso, considerando que el tema del artículo es el fascismo, vemos que sobre todo está dirigido al fenómeno histórico. No obstante, manteniendo la perspectiva acerca de la experiencia posicionada hasta ahora expuesta, parece extrapolable esta categorización a la perspectiva manifestada en las consideraciones manifestadas aquí. En este caso, por ende, se mantiene un posible símil entre el dintorno-contorno y la perspectiva hegeliano-deleuziana, respectivamente. Además, se mantiene la perspectiva de la completa necesidad de ambos, al ser dos fenómenos distintos por el perfil en que se posiciona su percepción, siendo en ambos casos acerca de una misma experiencia-límite, dada en la línea-frontera como existencia.

[78] Tomando la existencia, en este caso, de manera profundamente etimológica, como ek-sistere, vivencia o experiencia fuera de sitio o posición, es decir, en continua o-posición o en-ajenación como modo situado de tratar de transgredir, sin posición final definitiva, lo que se conforma propio para llegar a estar en lo que nos es ajeno. He aquí su relación con el Ab-soluto, en alemán Ab-grund, es decir, de dentro hacia fuera del fundamento, saliendo de sí a lo que no es propio. Por ende, se podría determinar que la ek-sistencia es la actividad puesta de la vivencia continuamente enajenada hacia la completa diferencia.

ontología afirmativa de la diferencia, que subraya el devenir como un proceso de ruptura perpetua. Así, el límite no se percibe como una barrera fija, sino como condición dinámica: en ambos, hay un movimiento de vaivén en el *juego fronterizo de la inconclusión*.

### BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÜÉS, J. M., *Deleuze*, del Orto, Madrid, 1998.
- DELEUZE, G. y Parnet, C., *Diálogos*, Pre-Textos, 1997.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- , *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2019.
- , *Lógica del sentido*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- , *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- , *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Atajos, Barcelona, 1999.
- EZQUERRA, J., *El espejo de Dioniso: La ateología hegeliana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.
- FERRATER MORA, F., *Diccionario de filosofía* (III, K-P), Círculo de lectores, Barcelona, 1991.
- HARDT, M., *Gilles Deleuze: Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica* (I y II), Abada, Madrid, 2011.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005.
- , *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2023.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (v. III), F.C.E, Ciudad de México, 1995.
- HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, 1974.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, F. C. E., Ciudad de México, 2009.
- KOJÉVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2016.
- LEIBNIZ, G., *Monadología*, Pentalfa, Oviedo, 1981.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2020.
- ORTEGA Y GASSET, J., «El fascismo» en *El espectador*, Alianza, Madrid, 1984.
- PARDO, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.
- VALLS PLANA, R., *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2018.
- ZOURABICHVILI, F., *Deleuze: Una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.