

- **La fenomenología de Hegel /1 (Enero-10-2012)**
- Una conversación entre Constantin V. Boundas y Jean-Clet Martin



Constantin V. Boundas: Estoy intrigado por el hecho de que usted, uno de los mejores lectores de Deleuze hoy en día, elija escribir sobre Hegel sin dejar de lado su visión con acentos deleuzianos. Usted ha escrito sobre Borges, Van Gogh, Aristóteles y Nancy, pero para nosotros, anglo-americanos, usted era mejor conocido como un lector de Deleuze -y por una buena razón. Cuando en 1989 me aproximé a Deleuze y le pedí que me ayudara a elegir a los colaboradores para el volumen que, junto con Dorothea Olkowski, le íbamos a dedicar, él habló de usted con una total confianza. Estaba usted, en esa época terminando sus *Ossuaires*, y sus *Variaciones* no se habían publicado aún. Evidentemente él conocía la existencia de su libro -ya había compuesto la carta que sirvió de prefacio- y nosotros la conocimos también, gracias a la traducción que publicó *Presses Universitaires d'Edimbourg*. Su profunda comprensión de Deleuze, su fidelidad creadora en su trabajo, su destreza al tejer las variaciones que siguen las modulaciones de su pensamiento justifican ampliamente la confianza que Deleuze tenía en usted, señalando su capacidad de pensar y escribir de acuerdo con las líneas de fuga deleuzianas. Pero no puedo esconder la sorpresa que he experimentado al leer en el *Postfacio* de su libro en inglés que usted experimenta la necesidad de componer una variación suplementaria -esta vez pensando en Hegel- en la cual “el enemigo encontrará un mejor lugar en la red de las amistades introducidas por Deleuze”. Deberíamos entonces comenzar nuestra discusión sobre su libro por este punto polémico... bajo esta relación, un ensayo reciente evoca el

“resentimiento en contra de Hegel” y añade que “de todos los filósofos mayores estudiados por Deleuze [...] Hegel recibe de lejos el tratamiento menos complaciente. Mientras en todos los otros casos, Deleuze es capaz de encontrar algo útil para su propia filosofía, su crítica de Hegel es inexorablemente negativa”. Podríamos entonces intentar discutir estos argumentos muy específicos: la filosofía de Hegel es la de la identidad; la fenomenología es un humanismo; el aspecto central de la negación ahoga las voces de la afirmación; el deseo se ahoga en la necesidad, etc., etc. -argumentos que fundan los comentarios de la obra de Hegel pero que lo conducen a usted en sus propias evaluaciones a rechazar de manera sorprendente el conjunto de esos requisitos. Pero, antes de recorrer esta vía, ¿podría usted volver a una época anterior - la del nacimiento y el origen de su necesidad de buscar los “contrapuntos y las singularidades con la paciencia de la negación”? ¿Cómo y por qué un lector como usted experimenta el deseo de re-abrir esos dossiers sobre la relación entre Deleuze y Hegel?

J.-C. Martin: Pregunta amplia y compleja de la que me permito retener algunos momentos de pasada. ¿Por qué, en el fondo, volver a Hegel, cuando se siguen los pasos de Deleuze? Evidentemente Deleuze no le debe mayor cosa a Hegel, y yo no afirmaré que Hegel ya había pensado las multiplicidades o las variedades deleuzianas. Decir a medias tintas, como lo hace a veces Slavoj Žižek, que Hegel ya había trazado el horizonte de lo pensable contemporáneo, es decir en el fondo que Deleuze y Derrida propiamente no existen, que no han inventado nada y que bastaría volver hacia esos precursores sin duda más interesantes como pueden ser Hegel o Schelling. Esta manera de anular la especificidad del pensamiento contemporáneo por un retorno a Marx o a Hegel no corresponde para nada a mi posición, y la lectura que Deleuze practicó sobre Marx fue muy diferente del mismo Marx. Tendría que ser uno muy estrecho para no comprender que Deleuze y Hegel no participan del mismo siglo, ni de la misma época, y es imposible encontrar en Hegel lo que Deleuze despliega a partir de otra “imagen del pensamiento”. Me parece evidentemente que Hegel se rehusaría a reducir a Deleuze, si pudiera leerlo, por cuanto distinguía las *edades del mundo*, mostrando cómo la “experiencia” de la conciencia suponía una forma de empirismo que era imposible no percibir en la *Fenomenología del espíritu* que vuelve al aparecer en lugar de satisfacerse con la esencia ideal.

Entonces, “¿por qué Deleuze no podía apreciar a Hegel?”. Este es, sin duda, otro asunto, que implica precisamente la manera como él concibe la diferencia y la repetición. El ritornelo, por ejemplo, no es el movimiento de un ciclo o de una enciclopedia. Estamos sobre terrenos muy diferentes, medios que no se sobreponen unos a otros y en los que la etología de los conceptos no será comparable en razón a que son imágenes del pensamiento estrictamente incompatibles. Me parece, al contrario, que si Hegel es un enemigo para Deleuze, esta postura del enemigo deviene interesante aproximándola a la manera como, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze hace del amigo el motor de la filosofía. Amigos y enemigos están en el corazón de la historia de la filosofía, como lo vemos por ejemplo con Séneca quien, en el seno de un imperio (en el que se desplaza permanentemente), da pruebas de una amistad más fuerte que el lazo familiar, pero sin embargo amistad muy cambiante, abierta a los encuentros, a numerosos desplazamientos, mientras que la ciudad griega estaba preocupada por la rivalidad de los clanes y las oposiciones, las querellas intestinas que Hegel denuncia igualmente en su análisis de la familia (anti/gona, etc.). Pienso, con Deleuze, que cada época se define por esta postura del amigo. Facebook nos daría un ejemplo hoy en día: todo el mundo allí es tan enteramente amigo que uno quisiera algunos enemigos para leer verdaderamente, en lugar de sobrevolar los simples clichés y anuncios puestos en Buzz. Evidentemente, tales amigos son muchas veces, no siempre, tristes compañeros. Afortunado entonces quien posee enemigos. Me parece que Hegel es, en el fondo, el enemigo que Deleuze esperaba, el enemigo que merecía y que nos obligaría a releer a Deleuze siguiendo una nueva estrategia, en lugar de contentarnos con la repetición a veces ridícula a la cual se dedican los amigos, abusando de la “desterritorialización”, del “rizoma”, sin reflexionar en lo que eso quiere decir y de una manera cómica.

Entonces Hegel y Deleuze son enemigos, ¡muy bien! Pero, ¿cómo mira el enemigo al amigo? Esto es algo interesante de imaginar: ¿qué es lo que encuentra de extraordinario para ir más allá de lo ordinario de la indiferencia? ¿Cómo lo ordinario se vuelve extraordinario y singular? Pienso que la manera como yo relaciono a Hegel con Deleuze enfatiza esa estima que hace decir a Nietzsche que es necesario un poco de aire, que el amigo nos asfixia y que quien tienen amigos tiene muchos más problemas con ellos que con los enemigos con los cuales se mide verdaderamente. Además, esta manera de llevar la confrontación a sus puntos extraordinarios, diría que desde el punto de vista de la anécdota personal, mi libro sobre Hegel corresponde a una configuración acontecimental en un recorrido que es el mío. En efecto, he sustentado una memoria de maestría sobre Hegel en la Universidad de Strasbourg en 1981: *Crítica de la diferencia negativa*. Es una lectura de la “Feno” que he discutido frecuentemente con Deleuze, y él me decía siempre a este respecto que está bien ese trabajo, que “Hegel es el primero en pensar el movimiento en el concepto”, el concepto como movimiento. Ahora bien, cuando Deleuze dice que tal o cual es “el primero en...”, lo considera precisamente como un creador, el inventor de una noción que firma con su nombre. Hegel es el nombre del movimiento. Es indudable, mas sin embargo, ese movimiento no es el de Deleuze, el ritmo y la danza no son lo mismo, la negatividad no procede según el modo espinosista de la afirmación, sus potencias no son de la misma naturaleza. Pero es esta diferencia de naturaleza la que los vuelve interesantes como danzantes, como luchadores, aún a regañadientes y a contratiempo cuando se trata de batirse y de encontrar otro camino. Esto me hace pensar en una observación de Borges a propósito del tango: es un duelo, una danza de dos hermanos enemigos que se practica con cuchillo, una especie de manierismo del arte marcial. Bajo esta relación, la lectura que yo practico de Hegel vuelve posible una radiografía de Deleuze, un negativo -en el sentido fotográfico que posee ese nombre en el francés- y que permite una nueva visibilidad; pero en ningún momento se trata de decir que Hegel ya ha hecho el movimiento de Deleuze en el lugar de Deleuze que -lo sabemos bien nosotros sus lectores- posee su propia firma.

La fenomenología de Hegel /2



Constantin V. Boundas: Los lectores de Deleuze saben que las filosofías de la diferencia no son compatibles con el pensamiento de la negación y que la dialéctica de Hegel es a la vez una expresión y un subterfugio de la voluntad servil. En *Nietzsche y la filosofía* leemos que: “a la afirmación de la diferencia [la dialéctica de Hegel] sustituye la negación de lo que difiere; a la afirmación de sí, le impone la negación del otro, y a la afirmación de la afirmación, le sobrepone la famosa negación de la negación”. Comprendemos entonces que esta lista de sustituciones expresa sucintamente la crítica deleuziana de Hegel. Aún Jean Wahl, en su tentativa de garantizar las prerrogativas de la dialéctica, y a pesar de su consideración elogiosa del libro de Deleuze, no puede esconder sus reservas en contra del esfuerzo sostenido por Deleuze para borrar todos los vestigios de dialéctica que aún funcionan en la filosofía de Nietzsche.

Entre los lectores anglo-americanos de Deleuze, existe una disputa recurrente entre quienes creen que Deleuze sigue siendo dialéctico en cierta medida, a pesar de su denuncia de cierto tipo de dialécticas, y quienes prefieren sostener su postura anti-dialéctica. Como usted sabe, esta querrela tiene su efecto sobre la lectura de los textos dando un criterio para marcar la fidelidad a la herencia del maestro.

La querrela, en efecto, tiene implicaciones político-filosóficas. En consecuencia, es intrigante descubrir en su libro calificaciones sutiles e indecisiones circunspectas que le impiden a la negación -y a la dialéctica- volverse el enemigo jurado de un pensamiento que toma su vuelo desde las alegrías de Spinoza y las afirmaciones de Nietzsche.

Usted sostiene, contra todo pronóstico, que quienes ponen el acento sobre la omnipotencia de la negación en la filosofía de Hegel no deben ocultar el hecho de que es la negación la que impide que el sistema se cierre sobre sí mismo. Además, escribe, “lo negativo sólo opera en la cosa que posee en sí misma la potencia, la capacidad de soportar y de llevar a término la carencia que la atenaza desde el interior. Más allá de la carencia, tenemos la fuerza de un ser que manifiesta la aptitud del ir más allá de sí”. Más aún, cuando usted habla de la necesidad y del deseo, dice: “estamos lejos de una pura carencia, lejos del vacío de un deseo que se somete pasivamente al objeto del que se

llenaría mecánicamente (...) no es un asunto de privación, sino de una verdadera fuerza, un brote y una tendencia que vienen del organismo listos para utilizar esta división que lleva a religar su interior con un exterior”.

Y, para hacer justicia, usted cita la *Lógica* de Hegel: “la negatividad es la pulsación inmanente de un movimiento viviente, autónomo y espontáneo”. Como resultado, cuando usted habla de la dialéctica hegeliana, la caracteriza de una manera que la aproxima al desenmascaramiento crítico que estamos habituados a asociar con la genealogía: “Hegel llama a este giro ‘dialéctico’: una empresa crítica que pretende hacer caer las máscaras hasta en los rincones más sublimes disimulados detrás de una moral de esclavo o de siervo”. Pero, ¿qué le diría a quien lo acuse de mezclar líneas sometiendo la negación a una afirmación original? ¿Desenmascarar y crear no son la misma cosa, no es así?

J.-C. Martin: Me parece que la dialéctica le disgusta a Deleuze por razones que no son solamente morales sino, ante todo, instrumentales. La *dialéctica* es un instrumento. El *eterno retorno* es otro. Entonces, ¿qué valen esos instrumentos sobre el plano funcional? Y ¿la moral no depende de funciones de las que Nietzsche descubre los efectos más lejanos, los más inesperados a título de una sintomatología? Es verdad que la dialéctica es el instrumento del hombre débil en la lectura que Deleuze reserva a Nietzsche, y que las fuerzas activas no operan siguiendo un modo dialéctico. Podríamos hablar de anti-dialéctica bajo esa relación, aún si la palabra “anti” es ya demasiado dialéctica... la afirmación, por consiguiente, se sale de los esquemas dialécticos por cuanto de entrada está vuelta al porvenir, jabalina lanzada a una tierra desconocida en la que las reglas no son las mismas que las que se nos han propuesto desde siempre, mientras que la dialéctica repite de modo idéntico las formas de exploración deudoras de la memoria y, en consecuencia, permanece prisionera del pasado, como el asno del que Nietzsche decía que se repite. Hay que ir más allá de la obstinación del asno. Es un asunto de olvido, el olvido salvador de lo que se afirma, el grito creador de una fuerza liberada de cualquier cantinela.

No impide que no podamos permanecer en esta visión y exportarla sobre el todo de la obra deleuziana. Se trata, evidentemente, de un momento importante y completamente válido en el seno de la interpretación que Deleuze reserva a Nietzsche. El error sería abandonar el plano instrumental, pensar que la herramienta de esta distinción selectiva entre lo pasivo y lo activo podrá proyectarse como un absoluto sobre los otros textos de Deleuze. Imaginemos a Deleuze en la postura un poco rígida de quien, forzando ese esquema, lo exporta más allá del territorio sobre el cual es válido. ¿Puede deslocalizarse, cambiar de territorio sin que los conceptos se modifiquen? Hay que velar por no congelar las oposiciones, no chapucear frente a los dualismos por obstinación y fidelidad a Deleuze. Cuando Deleuze lee a Bergson repentinamente se desvía frente a nociones que demandan una nueva caja de herramientas. Podemos comprender inmediatamente que la pareja *Materia y Memoria* no funciona sobre el modo activo-reactivo, es una nueva máquina por construir. Si el olvido es una bella cosa cuando uno se sitúa en el corte practicado por Nietzsche, al contrario es la memoria quien se impone en el corte practicado en la obra de Bergson. Hay que hacer una prueba de prudencia cuando se lee a Deleuze y ver en qué nivel nos ponemos, al punto que en otro lugar, en *¿Qué es la filosofía?*, Hegel aparece a los ojos de Deleuze como un dramaturgo importante en la organización de los “momentos” y las “figuras” que componen las dimensiones del concepto. No es una contradicción en la economía de la obra, es simplemente un redespiegue de los instrumentos. Y entonces si Deleuze no es dialéctico, eso no impide que reconstruya un inmenso agenciamiento a partir de Bergson del que *La evolución creadora* da el montaje “historial”, mientras que *Materia y Memoria* produce el faltante “lógico”. En esta relectura de Bergson, Deleuze descubre verdaderamente las multiplicidades, la nueva pareja actual/virtual, muy diferente de la de activo/reactivo. Frente a esta novedad del terreno encontrado, nos enfrentamos con planos que evidentemente se recortan, realizan las estratificaciones, las extensiones, los envolvimientos que van a difundirse en la materia y a contraerse en la memoria. El *cono* de Bergson es una máquina inmensamente más compleja que la circunvolución del *eterno*

retorno, aún si podemos ensayar las dos máquinas y experimentar intensidades similares aquí y allá. Al contrario, me parece que sobre ese plano, lo fabricado demanda otras alianzas, otros amigos distintos de los nietzschianos de los que soy un lector encarnizado. En esta fábrica, el enemigo Hegel puede aparecer como un socio tan interesante como Nietzsche, a condición de limitarse a los textos que Hegel reserva a la idea de vida, y aún de máquina, incluso antes de hablar de deseo.

Pero vuelvo a la dialéctica. Que los hegelianos la hayan transformado en cantinela, esto no implica una sombra de duda, persistiendo en el mismo error que un deleziano que esté forzando un concepto para que invada todos los planos de la obra. Por mi parte, retengo de la dialéctica su lado “dialeto”, un dialeto que se desliza en los márgenes, que infiltra los bajos fondos de la cultura occidental para hacer que se extienda una lengua muy diferente de la de la moral, no sin exhibir a veces lo que la moral recubre cuando lleva la máscara del buen sentido y del sentido común. La dialéctica entonces como dialeto, pero aún, más acá del dialeto y de su folclor de ópera, la dialéctica como fuerza diabólica, siendo el diablo por esencia dialéctico, en los dialectos menores que hacen poner patas arriba los poderes de la lengua “unilectal” (la palabra no existe, pero habría que inventarla para los discursos de autoridad, para la lengua pontifical). La gran diferencia con Deleuze está entonces en otra parte distinta a simplemente dialéctica/antidialéctica de la que comprendemos su juego cuando permanecemos en *Nietzsche y la filosofía*. Tenemos en todo caso el hecho de que Deleuze vive en una época en la cual lo infinito se extingue como problema, pierde su interés, no tiene la misma importancia, puesto frente al *caos*. La dialéctica hegeliana responde, me parece, al asunto del infinito moderno, mientras que la lógica de las multiplicidades es de entrada una respuesta al *caos* frente al cual nos pone la época contemporánea. Intento encargarme de este problema en mi último libro *Pluriverso. Ensayo sobre el fin del mundo*, donde, en efecto, ninguna dialéctica podría fabricar todavía un mundo. Igualmente no es el diablo quien podría prometernos una nueva vida, como lo hace en el *Fausto*, sino los seres extraños que Deleuze nos hace encontrar más allá de cualquier máscara y a través de la impersonalidad del devenir-animal. He aquí, me parece, la verdadera novedad de Deleuze, la que nos pone frente al animal, frente a sensaciones animales, de espíritus animales (que occidente deberá comprender antes de que mueran) y de máquinas antes de que nos quiten a su vez la vida. Al contrario, en la filosofía de Hegel, el devenir está preso en la oposición naturaleza/cultura: cómo ir más allá del animal o cómo liberarse de las máquinas. Lo cual no impide que en la *Fenomenología del espíritu*, donde las bestias son a veces expulsadas por la puerta a nombre de un deseo esencialmente antropológico, mi lectura encuentre que entran en todas partes por las ventanas... en cuanto a las máquinas, tendremos ocasión, sin duda, de volver a hablar.

La fenomenología de Hegel / 3



Constantin V. Boundas: Que Hegel critique severamente a Kant y su visión moral del mundo no tiene duda. Él ve que una moralidad grandilocuente, forjada sobre el deber, es la expresión de una voluntad servil: una expresión vacía, por liberar de una buena vez. Usted expone esta crítica con mano maestra. Pero, ¿esta crítica hace de él un precursor de “Más allá del bien y del mal”? Y si es el caso, ¿tiene usted el derecho de leer la *Fenomenología* como una intriga criminal? Me parece que la afirmación más clara de por qué la intriga es criminal aparece al final de su libro. Usted escribe: “Lo Absoluto no realiza una separación hacia las alturas, no es arrancado del mundo por su trascendencia. Se separa, al contrario, en la Caída, movimiento de zozobrar y de dividirse siguiendo un trazo de inmanencia. El mal realiza en el fondo la razón de la creación”. Ahora bien, si Hegel sostiene que el mal está en el origen de la creación, usted tiene razón en concebir la *Fenomenología* como una intriga criminal. Pero, entonces, será difícil sostener que la crítica hegeliana de la visión moral da acceso al “Más allá del bien y del mal”. Una aproximación que proceda más allá del bien y del mal sólo se puede sostener si la Caída abre una vía a una “enfermedad” susceptible de ser curada y no a un crimen, irreparable en sí-mismo. En otras palabras, la conclusión de su libro debería conciliar el crimen y el mal, tanto como sus precedentes análisis de las figuras de la mala conciencia (el estoicismo, el escepticismo, etc.) lo habían logrado. Era, usted me lo recordaba, con esas figuras en el espíritu que usted invocaba el diagnóstico genealógico de Nietzsche. Asimilar, a pesar de sus precauciones, la caída del Absoluto a un crimen hará que la negación tenga la última palabra, no sin recurrir brutalmente al Dios de la *Lógica*, repensando su propio pensamiento, pero donde es probable que ella no corresponda completamente al *arché* y al *escathon* de la saga hegeliana...

J.-C. Martin: Creo, en efecto, que la filosofía de Hegel no es una filosofía moral y que a este respecto es uno de los primeros en considerar los juicios morales como construcciones de las que es necesario considerar su historia. Hay una historia de la moral y esta es importante frente a Kant que plantea la moral como un “hecho de la razón”

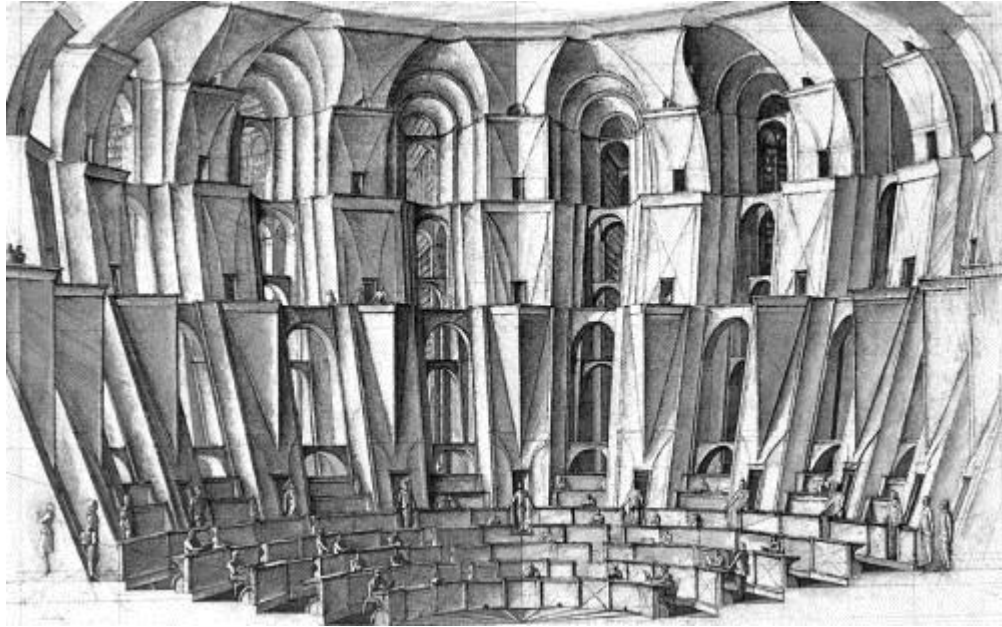
sobre la cual no es susceptible intervenir. Nada la toca, nada se ejerce sobre ella, si no es la moral misma. Lo que por todas partes Kant llama libertad. Comprendemos entonces que cualquier moral será categórica. Para Kant, “el hecho de la razón” que representa el “imperativo categórico” es un universal del que la causalidad será absolutamente incondicionada, autónoma frente a la causalidad natural. El imperativo es el hecho primero que sólo podemos respetar sin derivarlo de ninguna determinación anterior. ¡Nada antes de él! La crítica kantiana se da finalmente lo que había que interrogar. ¿Puede criticarse de modo distinto, más fuertemente? La crítica de Hegel consiste, en efecto, en mostrar que la moral es ella misma un fenómeno, un modo de aparición históricamente determinado. Eso *hace* que la moral se dé como un absoluto, es necesario entonces retomar la formación real. Decir que la moral es autónoma conduce a Kant hacia la apariencia de un hecho inaugural que sería válido en todo tiempo y en todo lugar. De hecho, Kant hace todo para sustraer la moral de una fenomenología. Hegel, al contrario, se dice que una verdadera crítica debe mostrarse menos ingenua, que el simple hecho de criticar la razón que se cree pura debe ir más allá, más allá de las pretensiones de la razón teórica para englobar el campo práctico, él mismo todavía demasiado metafísico e ilusorio. Producir una historia de la razón práctica, eso nadie lo había soñado aparte las “luces” con las que Hegel va a reanudar lo con más precisión. Decir que hay un origen de los juicios morales es afirmar que esta figura no ha existido siempre, que conviene encontrar el punto en el que tal o cual forma comienza, se manifiesta aquí, mientras en otras partes serán otras las formas que prevalecen. Esta sumisión de la moral a un origen y a un comienzo que no quiere ver, esto se llama, para mí, una “genealogía de la moral”. Pero es diferente de la de Nietzsche sobre varios puntos, estando Nietzsche más atento a la dimensión psíquica y pulsional del dispositivo moral, mientras Hegel insiste sobre los hechos sociales y la variación geo-histórica de los juicios morales. ¿Es criminal pensar de esta manera o la palabra que yo empleo sigue siendo una simple metáfora?

Un tal gesto me parece criminal respecto del idealismo alemán. Pienso que la empresa de Hegel para un Fichte, preso en el esplendor del Yo=Yo, será la de un loco peligroso, insensible a la inmaculada concepción de la moral en la que el idealismo intentará anudar la razón teórica misma, tomando el imperativo categórico como origen del mundo, del mundo como voluntad (Schopenhauer le debe todo a Kant en este punto y me parece que constituye la última forma del idealismo cuando se vuelve escéptico). He intentado retomar a Hegel en “la imagen del pensamiento” que dominaba su época, volver a ponerlo en el interior de las filosofías de la identidad absoluta para aperecibir que Hegel no hace parte de la familia que tiene dificultades con la Universidad, lo que me lo hacía muy simpático, debo decir... en todo caso, Hegel no puede aparecer de otro modo que como un renegado y es cierto que prepara el terreno de un método que Nietzsche no puede menos que retomar por su cuenta cuando se separa de Schopenhauer. Tenemos ahí una ruptura que toma el nombre de Hegel, un punto singular que no pega con su época y que en esta margen será escándalo, necesariamente incomprendido, maldito por sus pares.

He aquí el primer punto criminal. Es, por así decirlo, intra-filosófico. Pero es necesario contar con una ocurrencia no-filosófica aún y ver cómo Hegel se comporta frente a su tiempo para que llegue a compararse con una vieja lechuza nocturna. Encontramos en efecto que, ridiculizado por los periódicos de su tiempo que se mofan de su abstracción, Hegel responde con el ejemplo del criminal: el criminal es juzgado por la opinión que exige culpables y que bajo esta relación muestra una abstracción más grande, un juicio que se abstrae de todas las circunstancias con tal que se designe un culpable, que se lo condene lo más rápido. Es la abstracción expeditiva del juicio de Dios. Hegel, me parece, de este modo toma un lugar del lado de aquellos a quienes se les llama criminales, es decir, del lado de los que impiden pensar dando vueltas sobre sí mismo, transgrediendo las categorías morales, mostrando que no son más que creencias espontáneas de las que

hace uso una sociedad para protegerse de sí misma. De golpe la libertad ya no está del lado de la moral, ya no es el elegante *factum rationis* de Kant, se pone del lado del excluido, del paria, del esclavo, de lo que Foucault llama los “hombres infames”. Comprendemos entonces que el esclavo no es solamente el “reactivo”, sino que su libertad comporta un potencial insurreccional del que Kant se horroriza cuando lee la dedicatoria a los maestros y que manifiesta en *¿Qué es la ilustración?* He aquí, entre otras cosas, por qué digo que Hegel no es idealista y que es imposible ponerlo al lado de Kant o Fichte, pues él, al contrario, manifiesta un potente movimiento de caída, la caída creadora que abre potencialidades nuevas. Zozobrar no es solamente hundirse en el resentimiento y la culpabilidad, sino entrar en una vía nueva, la de las humillaciones y las ofensas, en el subsuelo de los hombres infames y de las bestias de carga. Sin duda, la manera de someter la moral a una genealogía me parece efectivamente más radical que la insistencia con la cual se busca olvidar ese lado criminal del joven filósofo para leer el espíritu más tranquilo de la *Lógica* de Hegel, tan en retirada respecto del ese élan contestatario de la “Feno”. Pero, aún ahí, pienso que se impone una nueva lectura de la *Lógica* -y no sé si tendré el tiempo y el gusto de hacerla... evoco un poco ese problema en *Pluriverso* relacionando a Hegel con Russell. La *Ciencia de la lógica* me parece que conviene con una lógica de la paradoja. Produce una pulverización de su eminencia fundadora. Pero es un punto muy complejo que yo dejo por el momento en suspenso, pues me he alejado de su pregunta sobre la caída, esencial a mi modo de ver, pero por razones que abordo en otros textos difíciles de evocar aquí.

La fenomenología de Hegel / 4



Constantin V. Boundas: Usted ha escrito que la filosofía no es una antropología y que Hegel, por un gesto comparable al de Nietzsche, exige que el hombre sea superado. “La *Fenomenología del espíritu* no se confunde nunca con un humanismo y la existencia a nombre de la cual Hegel nos instruye no se reduce a la libertad del hombre”. Y usted prosigue diciendo: “La intriga hegeliana se dirige hacia el dispositivo *Lógica*, hacia la aprehensión de un pensamiento del que las nociones no dependen del hombre, al contrario, reclama la creación de un modo de narración impersonal e inhumano, deudor del Concepto capaz de exponerse siguiendo sus propias vías, de inervarse en una vida más allá de la vida, no cerebral, no orgánica (...)”. Sin embargo, usted admite una diferencia de forma y de contenido entre la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica*. La *Fenomenología* es un “cuento de iniciación”; la *Ciencia de la lógica* exige que la lógica “sea comprendida como el sistema de la pura razón... [su] contenido reside en la exposición de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (Hegel). Me parece que esta diferencia demanda el que usted nos ofrezca una explicación más elaborada que la que da de la relación entre *Fenomenología* y *Lógica*. ¿Cuál es la relación entre el cuento de iniciación y la *noēsis noēseos*? ¿Cómo se puede estar iniciado en el pensamiento de un Dios antes de la creación si el recorrido iniciático pasa por el camino del *Dasein*? ¿Cómo Hegel sale adelante allí donde Heidegger y Bultman han fracasado? Parece que tenemos necesidad de una demostración más detallada -de que Hegel sea o no un anti-humanista y de suponer que su anti-humanismo pueda ser considerado como una variación del mismo Deleuze.

Hay aún una de sus reivindicaciones que me hace dudar: “El hombre”, dice usted, “en la finitud de sus valores más rudimentarios [...] hace la experiencia de un deseo al término del cual se aparece a sí mismo como un ser que debe ser superado”. Bien, le acepto que Hegel piense así. Pero cuando usted añade: “es el deseo quien hace descarrillar la vida simplemente orgánica en dirección de lo inorgánico del arte y de la filosofía”, uno percibe un acento, quizá, deleuziano, pero no estoy muy convencido, por ahora, de que sea muy hegeliano. Por términos como “descarrilamiento”, “deseo”, y “hombre por vencer”, ciertos lectores de Hegel parecen haber establecido una deificación del hombre, más que la producción de una vida inorgánica...

J.-C. Martin: Bien, es una cuestión muy compleja, que desborda el ámbito de la *Fenomenología* a la cual me he limitado de manera exclusiva, y no sé muy bien por cual aspecto tomarla... Comencemos de entrada por Heidegger. En Hegel tenemos la aprehensión de modos de existencia de los que el encadenamiento toma el nombre de Espíritu y para nada el de "sujeto" o el de "sustancia". No podemos contar con ningún sujeto que esté dado, lógicamente construible, ni con ninguna sustancia accesible a la razón humana como una forma *a priori*. El espíritu nace más bien de una caída, de un proceso de desfallecimiento de la esencia del cual sólo los caracteres más "ilógicos" muestran una relación con la existencia. Los mejores candidatos a existir no son las esencias perfectas (como con Descartes en donde simplemente estamos seguros de que la perfección existe necesariamente). Es necesario considerar de un modo diferente la esencia en su potencia de manifestarse. Al punto que podríamos sostener que son solamente las esencias accidentales, las incoherencias notables de las que se puede esperar los efectos emergentes o sorprendentes capaces por esta razón de implicar una Historia, por lo demás monstruosa. Es la pregunta que se hacía Borges: ¿cómo soñar un hombre, hacerlo pasar de la lógica a la existencia? Si usted quiere, yo no pienso que podamos considerar la Historia en Hegel como una historia de la metafísica. Son otras dimensiones diferentes de la metafísica las que nos arrastrarán al corazón de la Historia, de las que la ficción será, por lo demás, un componente esencial. Sin duda es por ahí que es necesario releer el estatuto mismo del mal en la "Feno"... (mi criminal no es un asesino, sino el paria, el excluido lógico tanto como ontológico).

Entonces el "Espíritu" así ficcionado no se interpreta como una especie de entendimiento de Dios, ni como la manifestación de la perfección humana, y en ese sentido, la palabra *Dasein* podría ayudarnos a comprender su profunda "inhumanidad", sabiendo que Heidegger rechazará igualmente hacer del *Dasein* la propiedad del hombre. Pero, sin embargo, si el *Dasein* es la expresión de un mundo más que la del hombre, me parece que para Heidegger ni la piedra, ni el animal se muestran en relación con el *Dasein*, mientras que con Hegel podemos pensar acerca de las formas incoativas del Espíritu, formas así llamadas inorgánicas (como la piedra que hace ondas en el agua, el dolmen). La expresión "espíritu objetivo" me parece interesante bajo esta relación. Y entonces los brotes, los animales, muestran formaciones espirituales a tal punto que además Hegel buscará por ejemplo en los brotes una figura del movimiento, una fuerza de ir más allá (*Aufhebung*) que yo he rehusado ver como una metáfora.

Y si se lleva la mirada del lado de la magnitud del alma, las cosas no se ordenan verdaderamente como lo han comprendido todos los místicos. El espíritu no es más humano en sus balbuceos animales de lo que lo será en su acceso a la eternidad que supone la muerte del hombre. Es el ejemplo mismo de Cristo que muere entrañando en su caída tanto al hombre como a Dios. Pienso que por todas estas razones estamos muy lejos de Heidegger para quien la verdad no es, evidentemente, solamente lógica, ni un asunto de razonamiento justo (apofántica), sino algo que se disimula y que es puesto en retirada. En Heidegger hay una veneración de los presocráticos, una especie de fantasma arqueológico verdaderamente de museo, una nostalgia que no se encuentra en Hegel quien muestra permanentemente que Egipto o Grecia no poseen ninguna verdad que se habría perdido y que sería necesario restaurar por los medios de la etimología, de los que yo diría que es una de las cumbres de las preocupaciones humanistas. Y añadiría que, bajo esa relación, Heidegger y Nietzsche muestran parentescos filológicos, una preocupación filológica que para nada tenemos en Hegel, en quien el trabajo raramente está centrado sobre el lenguaje, ni sobre sus brumas metafóricas ni sobre sus ocultas claridades. Si Hegel no es nietzscheano, es también en ese sentido y por la manera accidental/ficticia que habrá que considerar la relación de la *Lógica* y de la *Existencia*.

Lo inorgánico para mí quiere decir aquí dos cosas. Se trata de entrada en la *Lógica*, comprendida a partir de la *Fenomenología*, de un deseo de recomponer las facultades bajo un re-agenciamiento nuevo, incomprendido hasta entonces, y que se puede llamar "Espíritu". Pero ese re-agenciamiento no pasa, con Hegel, por una reflexión sobre el

discurso o sobre los procedimientos de lenguaje como es el caso con Heidegger y a veces con Derrida. Tenemos con Hegel el rechazo a pasar por el lenguaje (del que hay que reconocer que es la forma más acabada del organismo y de la organización de sus corpus). Leyendo a Hegel, yo encuentro por todas partes el ejemplo, el juego transversal de procesos que desbordan ampliamente el funcionamiento de la enunciación, las relaciones discursivas, para llevarnos precisamente a otras lógicas, la de un estómago que digiere, de un animal que devora, de una planta que envenena, de una araña que chupa la sangre de su víctima, de una guillotina que corta las cabezas.

Y esto marcha por vías ficcionales o imaginantes que ya no son las de la significación -al punto de, por otra parte, volver ilegible a Hegel. Bien, creo que con Hegel hay funciones, funcionamientos que nosotros no habíamos podido ver, sin duda a causa del primado dado al lenguaje desde Nietzsche y por nuestra obstinación por encerrar la *Lógica* en la picota de la gramática o de la proposición (que una gramatología justamente debería deconstruir). Y estoy seguro que es esta reducción empobrecedora a la gramática la que Hegel hace estallar cuando piensa en la redacción de una *Lógica* después de terminar la *Fenomenología*. En cuanto a la cuestión del arte, no se trata para él explícitamente de poesía o de tragedia, sino de otras formas de visibilidades en las que se trata de un Espíritu que no está filtrado por las redes del lenguaje y del que la estética muestra el anti-humanismo desmontando la relación del arte con la imitación o con la belleza. Pero este es otro punto que arriesga desviarnos de nuestro propósito...

La fenomenología de Hegel / 5



Constantin V. Boundas: Permítame citarlo una vez más: “El libro de Hegel despliega dos planos cuya velocidad de composición no es la misma: la serie desencadenada -conflictual- de las ‘figuras’ activas de las que tenemos consciencia a título de acontecimientos, y aquella que retoma en cada sección otro punto de la interpretación: un reanudar que el actor de la Historia no percibe, no sabiendo leer lo que hace, ignorando el devenir que urde. Esta línea de sentido pasa ‘tras sus espaldas’ como la serie más lenta, más amplia de los ‘momentos’ de los que el historiador-filósofo va a retomar el hilo apaciguado a la inversa, retrospectivamente”. Su manera de referirse a esos dos planos me lleva a pensar que esta distinción prefigura la que hace Deleuze entre devenir e historia. Una impresión que se confirma cuando usted retoma en unos párrafos precedentes las fórmulas de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*: “Hegel ha definido poderosamente el concepto por las figuras de su creación y los momentos de su autoposición: las figuras devienen pertenencias del concepto, porque constituyen el lado bajo el cual el concepto es creado por y en la consciencia, a través de la sucesión de los espíritus, mientras que los momentos levantan el otro lado”. Me parece que la diferencia que Deleuze y Guattari postulan entre devenir e historia recorta esencialmente la más antigua de lo virtual y lo actual. Entonces, ¿qué quiere decir usted cuando dice de Hegel que “en la época de la *Fenomenología*, este ser anfibio está lejos de encontrar las amarras: la reconciliación entre dos mundos que Hegel siente que se agitan en él, el real y el virtual, se comprueba como muy lejana”? ¿Se trata de un lapsus y no quería usted más bien hablar de la oposición de lo posible y lo virtual? ¿Podría esclarecer un poco lo que pudo parecer al lector como un embrollo conceptual, salvo que se suponga que no hay, como usted dice “ninguna lógica capaz de dar cuenta sin negar precisamente lo que hace la ‘libertad’ de existencia, a menos de reinventar una *Lógica* y de darle un sentido que no se asuste con el absurdo”?

J.-C. Martin: Sí, usted tiene toda la razón respecto de los dos planos evocados que no adoptan el mismo ritmo. Tenía el temor de mostrar que la historia, en el sentido de Hegel, no es

simplemente una sucesión de hechos encadenados según la circulación ternaria de eso que se llama la dialéctica, sino que se trata de una historia serial, muy diferente de las historias de su tiempo. Serial y cualitativa. Quiero igualmente llamar la atención sobre el hecho siguiente: la palabra “dialéctica” no aparece, por así decirlo, nunca en el texto de la “Feno” y, cuando es el caso, lo es de manera extremadamente minimalista, tímida, como para describir un movimiento inmanente, un proceso que vuelve sobre sí, enrollándose sobre sí. Nada que ver con el sentido de la palabra en Platón, Aristóteles o Kant que hacen un uso cada vez específico. ¿Qué han hecho los comentaristas de Hegel? Pues bien, ellos han visto la dialéctica por todas partes, hasta el punto de olvidar todos los acontecimientos increíbles y extraordinarios de los que habla Hegel en la *Fenomenología* y en tantas partes de la *Lógica*. Ellos han retenido la forma de armazón ternaria, diciéndose felices y tranquilos que la cosa al fin se aclara, que el resto es puramente decorativo. Se comprende entonces que yo haya utilizado el procedimiento inverso.

Podemos perfectamente olvidar la palabra “dialéctica” que interviene sólo tres veces en la “Feno”, o habría que explicarlo un poco, explicar por qué a ese nivel la *Fenomenología* se muestra “más hegeliana que Hegel”, pero también avara de justificaciones. Si la lectura de Hegel ha sido forzada, no es sin duda por mí, porque haya buscado volver sobre ese pensador emblemático de manera amistosa (sin, de todas maneras, desconocer mis reproches en otros de mis libros en los que el abordaje no es el mismo y en los cuales los criterios tenían su lugar y su justificación). Entonces sí, hay en Hegel dos planos, el plano pacífico de los momentos y el plano desencadenado de las figuras que se recortan según un método que podemos llamar “dialéctico” si se quiere, pero sin olvidar las virtudes infernales de la dialéctica de la que hablamos antes, la riqueza de los dialectos que emanan al punto de volver oscura la exposición del sistema. Y evidentemente pensé en la frase de Deleuze sobre Spinoza que distingue la cadena volcánica de los “escolios” de la línea continua de las “proposiciones” en la *Ética*. Simplemente digamos que no he podido resistirme al deseo de leer a Hegel como Deleuze me ha enseñado a leer a Spinoza. Y de notar una proximidad en la aceleración del último capítulo de la “Feno” que nos hace poner los pies totalmente en la eternidad, inaugurando una máquina que no existía previamente, una máquina que no es ni “el eterno retorno” de Nietzsche, ni el “cono” de Bergson y que Hegel llama “saber absoluto”. Y yo creo que esta máquina gira sobre sí, con la eficacia que no observamos en otras partes... ¿Cómo abordar una tal máquina? Tengo que reconocer que es un total misterio y que el “saber absoluto” es tan poco lógico que hasta ahora nadie ha estado a la altura para decirnos que vuelve, poniendo aparte las declaraciones de intención para decir que tenemos ahí “ciencia”, “sistema”, etc... lo cual es de todos modos cómico si olvidamos interrogar lo que Hegel entiende por “Ciencia” o “sistema”, ignorando que la “ciencia del espíritu” no debe nada a lo que nosotros llamamos ciencia del lado de la materia y de la naturaleza. *Lógica objetiva* y *Lógica subjetiva* no bastan, de todos modos, para entrar en la emergencia de la *Lógica absoluta*.

Entonces, para responder a su pregunta, yo pondría lo “real/actual” del lado del tiempo, de la cadena del tiempo que nos ofrecen los momentos, mientras que lo virtual se encuentra enteramente ocupado de saltos, de anacronismos, mostrando el ritmo enloquecido de las figuras que intervienen en muchos momentos diferentes, en los sitios en los que, como un demonio, no se los esperaba, impertinentes y sorprendentes, compartiendo una insistencia que yo llamaría eternidad. Lo actual y lo virtual, los momentos y las figuras tejen un entrelazado de tiempo y eternidad. Y ¿cómo ocurre este paso? ¿De manera lógica? Mi respuesta es sí, si se quiere, pero a condición de entender esta lógica de modo diferente a como se entiende por el vocablo habitual que está reservado a esta palabra y que no está exenta de absurdidades, como intento explicarlo en la anterior respuesta mostrando que “la perfección” no lleva ninguna existencia, que es un simple posible que no podría pretender la virtualidad. Se me preguntará: ¿de qué naturaleza es esta lógica paradójica, esta lógica cuántica? Usted sugiere la palabra sensación. Y de hecho es exacto. Se trata en todo caso de algo que hace relevante el estatus de la imagen (cuadro), de la circulación de imágenes devenidas para sí, pasando del en-sí al para-sí, al punto que ellas no tienen necesidad de nuestro cerebro para sobrevivir, completamente liberadas en una forma de sensación pura, casi cinematográfica... Bueno, eso se vuelve evidentemente difícil, pero es ese punto el que implica la belleza monstruosa del conjunto, un punto de vaivén al cual volveremos sin duda todo el tiempo.



Constantin V. Boundas: Usted ha escrito unos bellos pasajes sobre Antígona, que resuenan con las bellas páginas que Hegel le ha dedicado. De esta manera, usted aborda la necesidad de la familia en la adquisición de la identidad; pone de presente la capacidad de la familia de eclipsar el carácter contingente de la muerte; y usted ha seguido a Hegel en su desexualización del amor sublime en la relación hermano-hermana. Conmovedoras son las páginas que usted escribe sobre el conflicto entre las leyes de la ciudad y las de la familia, o sobre la doble obcecación de Antígona. Usted ha proseguido el análisis designando la relación entre hermano y hermana como “una relación inmotivada y un verdadero cuerpo sin órganos”. En una nota de pie de página sobre esta designación pretende usted que “ese concepto de Gilles Deleuze se ajusta increíblemente a los pasajes que Hegel dedica al concepto de una familia esencialmente no-edípica”. De hecho, usted sugiere que Freud y Lacan habían fracasado en su lectura de Sófocles con el cuidado característico de la lectura que Hegel ha sabido desplegar. Lo hayan hecho o no, ellos no pueden dejar de reconocer las anticipaciones anti-edípicas y anti-psiquiátricas de Anti/gona. Después de leer estas afirmaciones, me pregunto si usted realiza la audacia de su propia lectura y de sus conclusiones. Usted sabe muy bien que la interpretación que Lacan hace de Antígona ha alimentado los debates entre los lectores que rechazan vigorosamente cualquier verosimilitud a las designaciones “no-edípicas” de esa pareja extraña y todavía menos “asunto de *cuerpo sin órganos*”. La lectura lacaniana hace del llamado a la ley divina de Antígona una infracción no-viable del orden simbólico. Y sin dejarlo pasar, Judith Butler pudo oponer numerosos argumentos descubriendo en ese llamado “la conmoción y la perversión performativas y escandalosas del orden simbólico”. Sobre el papel central de Antígona en la tragedia griega, usted lo sabe muy

bien, las interpretaciones hacen legión: la suplencia querida de las leyes de la ciudad y de la familia ha sido predicada; el rechazo de Antígona a asumir cualquier responsabilidad ha sido acentuado; la afirmación según la cual el verdadero enfrentamiento trágico se produce entre la ley de los dioses y su prohibición de matar a cualquiera -o aún la que somete el derecho a los asuntos de la ciudad misma- han mostrado su interés en muchas lecturas. Y todas esas lecturas van contra la suya sin hablar del hecho de que algunas de ellas han inspirado potentes programas políticos. ¿Podría exponer brevemente el valor de su aproximación?

J.-C. Martin: Debo decir que mi lectura de Hegel se mantiene atrás de las creencias y principalmente de lo que Lacan podría pensar a veces con justeza. En todo caso, por lo poco que conozco, hay al menos dos cosas fundamentales que me parecen diferentes de Lacan en la lectura compleja que hago de Antígona. De una parte una reconsideración de Créon en su “devenir hombre” escapando al padre del cual no creo que encarne la autoridad, y de otra parte la impresión de que al final se va a liberar a la hija, la joven, la mujer -hacia la cual se propulsa el devenir- del estatuto de madre. Créon no adopta una actitud de padre, tanto como Antígona no se pone en el papel de una madre. Lo que Hegel dice permanentemente en el fondo es que esta distancia cara-a-cara de la pareja “padre/madre”, de la relación “hermano/hermana”, pierde su carácter familiar, como he intentado mostrarlo a partir de lo que he creído comprender de la lectura de Derrida en *Glas*. De golpe, es verdad que yo arranco la tragedia de Sófocles a la economía de la casa y en consecuencia al psicoanálisis, para establecerla más bien con *El antiedipo* hostil a la novela familiar. Sabemos desde siempre que el complejo de Edipo no funciona bien para la hija, y Freud siempre está en dificultades en este plano. Me parece precisamente que Antígona es una contra-prueba de Edipo y que Freud omite leerla antes de concluir en su concepción universal y recurrir a la castración.

Creo, bien mirado, que mi lectura vuelve la espalda al hábito que tenemos de naturalizar a Antígona como representante de un derecho natural (por esencia maternal) y después a esta otra tendencia que consiste en culpabilizar a Créon, considerándolo como un tirano paternalista utilizando un derecho arbitrario o simplemente positivo salido de su violencia. No hay en el relato de Sófocles una verdadera oposición entre derecho natural/derecho positivo. Al igual que femenino y masculino van a liberarse de cualquier naturalización demasiado factual, me parece que Créon tiene el mérito de liberar el derecho del terror de las familias, de apostarle a un Estado que no ejerce el slogan de una justicia de los padres que vendrá a legitimar las guerras santas en defensa de una sola esencia materna. Créon escapa a esta tentación maternal, a la justicia reclamada a nombre de la madre. Por todas partes, en los cursos para jóvenes en el Liceo, se lo presenta como un horrible hombrecito, símbolo de la frialdad del Estado, y uno se levanta en contra del que repudie el gesto de Antígona infinitamente más próximo al corazón y a la moral íntima. Pero olvidamos que el amor que ella testimonia a su hermano no tiene nada que ver con una filiación o algo “genital/natural”, que ese amor es más bien extra-familiar puesto que no espera ningún desenlace sexual o genérico, sólo amor purificado de cualquier goce y, por así decirlo, puesto más allá del principio del placer en un sentido nuevo. Estamos también lejos de la situación incestuosa de Edipo, y creo que no se lo ha notado lo suficiente. Ese texto no funciona ni con los esquemas de Freud ni con los de Lacan, puesto que el complejo de Edipo no funciona en Antígona en el momento en que el hermano tanto como la hermana escapan a cualquier consideración incestuosa y aún de la prohibición que se ha universalizado alrededor de su nombre.

La falta de Antígona, sin embargo, será abandonarse y dejarse llevar por un momento hacia la atracción de un derecho natural, atrapada en su devenir mujer por una captura maternal, buscando salvar el honor de la familia en lugar de la imagen, del *imago* desexualizado del hermano que ella debía encarnar de manera tan singular. De todas maneras es por esta falta, por ese destino abortado del “devenir mujer” que, según Hegel, la ciudad griega no podría mantener sus prometas democráticas y dejarse

desterritorializar por las economías genéticas, mientras que el Imperio Romano sabrá poner en su lugar una amistad extra-familiar, extra-conyugal por razones nómadas en un Estado en el que la función lo lleva a pasar por encima del honor del nombre paterno o materno. César en efecto no es un nombre de familia... me parece que mi lectura manda de paseo tanto a la antropología estructural como al psicoanálisis para quien sabe leer entre líneas.

La fenomenología de Hegel /7



Constantin V. Boundas: “El caso de Cristo implica que Dios deviene hombre solamente a condición de que el hombre devenga ser superior, un ‘superhombre’, si se me permite adelantar, de una manera definitiva, la expresión que se convertirá en la de Nietzsche”. Dios sale de los límites de Su reclusión perpetua, negándose el mismo en tanto que Uno... “en una tal negación de Su retiro, la aproximación que el hombre hace de Dios se prolonga en la visión que Dios tiene de sí mismo. Él mismo, estando aprisionado en los bordes de Su propia disipación y descendiendo hasta el punto en el que el mal comienza a esparcirse. Al punto en el que el ojo del hombre y el de Dios están abiertos sobre el mismo fondo [...] como si, sin el hombre, Dios no pudiera ser capaz de alcanzar el conocimiento de Sí mismo, y, sin Dios, el hombre no pudiera ir más allá de su humanidad por demasiado humana”. En otras palabras, Hegel sugiere que la *kenosis* de Dios es central en la transformación del hombre. Pero la muerte del mediador revela que Dios no es de antemano quien nos saca de nuestro desamparo. En lugar de esto, Hegel, reagrupando Pascua y Pentecostés, plantea que la muerte del mediador se convierte en la presencia del Espíritu. La agonía que es la de la toma de consciencia de que nosotros, seres humanos, somos finitos se vuelve la toma de consciencia de lo que la vida, vivida sobre la otra cara de la muerte de Dios, es lo que se entiende por vida del Espíritu. Ese podría muy bien ser un nuevo género de vida, que trasciende nuestra existencia previa. Pero, ¿esto justifica el hecho de aplicar el término de “superhombre” para esta nueva humanidad, conjuntamente con la retórica anti-humanista que ese término lleva consigo? Además, el doble condicional que une la transformación del hombre con la muerte de Dios me lleva a interrogarme sobre el lugar de la “gracia” en el Sistema hegeliano. La razón de mi interrogante es esta: la afirmación central de la cristiandad, lo admito, es que, soteriológicamente hablando, el hombre no puede elevarse hacia la redención por sus propios medios. Entonces, cuando leo en su libro el cumplimiento del hombre superado, tengo necesidad de saber si la victoria es proclamada a la manera de Nietzsche o si Cristo es, para Hegel, aquel en quien la muerte combina la singularidad absoluta de

su muerte con la universalidad del Espíritu en devenir. Es allí que veo que todo se infiltra igualmente de algo como la gracia, ¿qué piensa usted?



J.-C. Martin: Este asunto de la gracia es interesante. Me parece que la gracia, en efecto, proviene del afuera. Quiero decir que no es humana, que se indura en trazos y en una figura que se ubica más allá del hombre al mismo tiempo que fuera del Dios que tenía el cristianismo, y que por todas partes tiene necesidad de combinar, con un “espíritu santo” o una luz, con un “hijo”, en fin, con una trinidad muy poco paternal, en el borde de la herejía. Voy a abandonar un poco el plano hegeliano -y teológico- para hacerme comprender, escapando a su pregunta y volviéndome hacia mis obras anteriores sobre el erotismo. La gracia me parece que se mantiene en la red de líneas que vienen a cubrir una figura (ver las ilustraciones *supra*). Es una inversión del Aura. No es una expresión, sino una impresión o una huella, un nexo de curvas que se recortan para producir una intersección que podemos llamar un Sujeto, el sujeto como conjunto de coordenadas. Por ejemplo, un orador romano aprende los gestos, se moldea en los gestos, una manera, como un danzante en una figura que existe independientemente de él incorporando signos de los que su cuerpo recibe la significación. Esto podría servir muy bien para describir el éxtasis que nos pone en situación de recibir un lugar que nos esperaba, como una cicatriz que se encarna. Pienso francamente que es así como tenemos que comprender a Deleuze cuando dice en *Lógica del sentido* que la herida nos esperaba, que el acontecimiento es un efecto de superficie, que la causa no puede más que cumplirse de cierta manera.

Para comprenderlo mejor tomemos los dibujos de Giacometti. Veremos una multiplicidad de trazos que se entrelazan, una pelota, un entrelazado de hilos que vienen de todas partes y que, en el nudo realizado, dibujan un retrato. ¿De dónde proviene entonces la figura? No pre-existe como una sustancia, adviene más bien como un acontecimiento incorporal que se incorpora en una concretización, una concrecencia singular de volutas como en un huracán donde progresivamente viene a dibujarse un ojo. No es entonces el rostro que irradia, sino las líneas del paisaje que van a desviarse en un rostro. El aura invertida no prorrumpe, ya no emana, sino inmana: es más bien como un hundimiento gravitacional de líneas cuyo encuentro hará figura. Tocamos así las fuerzas del afuera que

son verdaderamente Espíritu y que, desde tan lejos, se reúnen en el movimiento de la gracia.

Vemos que “Espíritu” no quiere decir “Conciencia” o “Autoconciencia”. Al contrario, son los movimientos de la conciencia los que tienen necesidad del Espíritu para concatenarse. Y si tal es el caso, el hombre es efectivamente lo que debe ser superado hacia lo impersonal que constituye la luz cuando Dios mismo se pierde en su difracción como un universo en expansión o un pluriverso del que James ha dado cierta idea. Yo encuentro esto muy próximo de la fotografía o del cine que son artes para captar las interferencias de la gracia. Y me pregunto si no es lo que Hegel entiende por la noción de “cuadro” circulando en el “reino del Espíritu”. Pero me parece que esta manera de hacer que se encuentren el hombre y Dios en medio de esta luz trazadora que los conserva y los desdibuja es también diferente de lo que Nietzsche llamaba la “muerte de Dios” o Foucault la “muerte del hombre”. Yo diría que Dios muere como una bombilla que restalla para liberar la luz bajo la cual los hombres se espantan, cogidos en la efracción del devenir, como esperando el acontecimiento que los precede. Es curioso cuando Hegel dice que el filósofo es un “pájaro de la noche”, no puedo impedirme pensar en los ojos del *Effraie* (Espantado) -que en francés es el nombre de una raza de búhos, al mismo tiempo que de la *frayeur* (espanto), que es un *frayage*, es decir una composición de relaciones al mismo tiempo que un gran miedo-. Sí, no puedo impedirme leer a Hegel en una especie de baño deleuziano (un poco más grave que Deleuze) en el que existe el cine, la imagen, la fotografía... ¿Eso es forzar lo que Hegel realmente dice? Es posible y yo diría que es un buen signo. Uno lee a un autor para renovarlo, en lugar de repetirlo con la ortodoxia de los amigos que lo han amordazado. Es mi manera de ser enemigo de Hegel, de reinventarlo rechazando las lecturas que lo han bendecido y tranquilizado hasta la caricatura. Pero al mismo tiempo, esta manera de comprender la luz está de hecho en la época de Hegel, principalmente cuando sabemos que es un lector del *Tratado de los colores* de Goethe y que con Schelling descubre los cuerpos como fenómenos eléctricos. En cierto modo, es una electrización de la muerte de Dios en el derramamiento universal de un Espíritu revelador. Igualmente, la revelación deviene una revelación fotográfica. Pero para comprenderlo hay que hablar sin duda primero de lo que es el concepto para Hegel...

La fenomenología de Hegel /8



Constantin V. Boundas: Su capítulo sobre el concepto hegeliano, tal como emerge en las páginas de la *Fenomenología*, habría podido escribirse de manera igual de convincente y sin añadido ni sustracción a propósito del concepto deleuze-guattariano tal como aparece en las páginas de *¿Qué es la filosofía?* El concepto hegeliano no es una noción (Martin); no es una abstracción que retendría las características generales de un muestrario de entidades similares (Martin); no está puesto al servicio de la clasificación (Martin); no es el resultado de una operación intelectual subjetiva (Martin); es un proceso (Martin); una operación de lo real mismo (Martin); su función no sirve para diferenciar un grupo de entidades de otro, más bien explica la constitución interna de las cosas y la capacidad de diferentes procesos de ser capaces del mismo ritmo (Martin).

Desde Hegel, usted declara que “el concepto no es una idealización externa de las cosas. Designa más bien la fuerza de creación y de destrucción, una pulsación íntima”. Cuando volvemos a Deleuze encontramos, repetido en su trabajo, la audaz ecuación entre conceptos y acontecimientos con la proclamación también audaz del *eventum tantum* –el acontecimiento singular, con sus diferenciaciones internas. Siguiéndolo a usted se tiene el presentimiento de que lo virtual y lo actual se encuentran ya articulados del lado del concepto hegeliano. Entonces, ¿finalmente por dónde hay que hacer pasar la diferencia del concepto entre Hegel y Deleuze?

J.-C. Martin: Usted tiene razón en esos puntos, pero yo no pienso que se pueda decir que yo habría podido escribir la misma cosa si yo no estuviera implicado en una descripción del concepto en Deleuze. Con Deleuze estamos en una inmanencia radical y es igualmente el caso de Hegel. Esto es indudable, es un “caso” de la filosofía, ¿una forma de la filosofía como sistema! Entonces encontramos tanto en el uno como en el otro la necesidad de levantar el concepto a partir de la experiencia. Hay una insistencia hegeliana sobre la idea de experiencia que merecería por sí misma una tesis. Pero, sin duda, no son las mismas experiencias aquí y allá. “El empirismo trascendental” de Deleuze requiere de lo virtual, una forma de diferen(c/t)iación que no encontramos en el movimiento de la diferencia

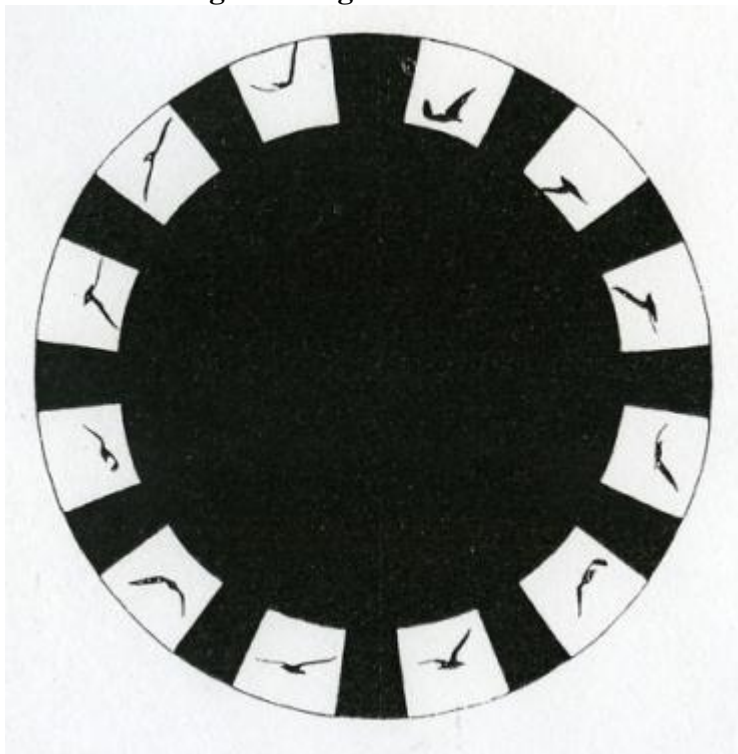
hegeliano que procede por ciclos de figuras en los momentos. Pero para hacerlo bien hay que releer aquí a Deleuze con el fin de clarificar la manera de insistir sobre la inmanencia y el afuera, dos conceptos que no siempre comprendemos y que pueden parecer contradictorios. Aún antes de leer *¿Qué es la filosofía?* se captaba fácilmente que la matriz conceptual deleuziana es la diferen(c/t)iación de la que la pareja virtual/actual compone las dos alas. Y entonces tenemos con Deleuze una idea de la realidad bastante borgiana, hojaldrada si se puede decir, mucho más que en Hegel. Hay en Deleuze una plenitud de estratos que se pegan a los acontecimientos que son actualizados. Quiero hablar del doble linaje del acontecimiento en Deleuze, o de lo virtual que aparece en lo actual, pero sin concretizarse: inmensa máquina caótica que Hegel no podría concebir, puesto que no conoce el mismo afuera –y quizá rechazaría ese afuera. Me parece que Hegel se sirve de la negación, de la nada, ahí donde Deleuze descubre el afuera... Bueno, pero si ahora pasamos el umbral de *¿Qué es la filosofía?*, el concepto se muestra más como una armazón, un osario, un conjunto de fragmentos que se combinan de manera constructivista, una consolidación seca que Hegel no compartiría de entrada, él que está en los guijarros bien redondos, los círculos del círculo, en las intersecciones y las fusiones más que en los ensamblajes o los agenciamientos de exterioridades que llevan a Deleuze hacia la arquitectura (de donde la importancia del muro, de la casa en *¿Qué es la filosofía?*, o de los personajes rítmicos en *Mil mesetas* en lo relativo al hormigón armado). Esto merecería más desarrollos y una incursión igualmente en la *Lógica*, que nos daría una mejor idea de la cosa, pero es un trabajo por hacer...

Para mí hay muchas cosas que difieren, pero puedo provisionalmente ponerlas en un apartado tan grosero que concierne a la distinción “Infinito/Caos”. Hegel no sabe nada del caos que Deleuze experimenta porque él se pone en otra escala de tiempo. Y diremos la misma cosa de Spinoza a quien Deleuze admira. No es la misma geografía mental, y en consecuencia, el contenido del concepto no será de la misma naturaleza. Además se olvida que un concepto con Deleuze debe ensamblar con componentes que no son del concepto: las funciones de la ciencia y las composiciones del arte con las cuales trenza las singularidades. Esto es verdad igualmente en Hegel pero de manera enciclopédica, es decir, por ciclos, allí donde Deleuze funciona por una dramatización que reposa sobre la bifurcación y la red. Ahora bien, ese punto es esencial. Igual si explorara el lado de las semejanzas, el hecho para el concepto de entrar en texturas que no vienen de la filosofía, la aventura no-filosófica, el concepto de multiplicidad en Deleuze entra en relación con las funciones fractales de la matemática y con los agenciamientos/dispositivos del arte contemporáneo del que Hegel ignora todo. Para mí no son las mismas máquinas, pero habiendo ensayado las dos, a veces dan ganas de acelerar en una de la misma manera que en la otra, de negociar los virajes pasando por las mismas relaciones. ¡Esto es inevitable! Es una manera de conducir de lo peor, la alegría de regar en el jardín hegeliano los brotes deleuzianos que crecerán por el medio, y hacer temblar un poco las órbitas de la “Feno”. Cosa por demás excitante para quien tiene los comandos y encuentra una vieja máquina con la cual hacer la locura.

Vuelvo, para terminar, sobre otro punto que me parece la invención de Hegel. El concepto es para él *Begriff*. Tenemos allí como un araño, algo háptico; no es solamente poner la mano sobre la cosa para cogerla, sino más bien tomarle en cuenta las impresiones, memorizar lo estriado. He hecho un trabajo sobre esos estriados en un libro que se llama *Le corps de l’empreinte*. Es sobre la fotografía. Y creo que la revelada hegeliana es un proceso fotográfico, una captación de las sombras y las luces que el Saber Absoluto va a aguar, a

absorber como un sifón. He aquí ya una cierta idea, una cierta imagen de la máquina criminal que Hegel llama Saber Absoluto, siendo el Absoluto igualmente una “solución” de la cual los acontecimientos se desprenden para dejar las huellas que el concepto interioriza. Pero ahí, pasamos de golpe sobre otro círculo del que la velocidad se vuelve infinita (como una serie de guiños...).

La fenomenología de Hegel /9



Constantin V. Boundas: Usted atribuye al concepto hegeliano la capacidad de anticipar la visión del eterno retorno de Nietzsche –esa factura absolutamente nueva del movimiento usted la llama “un movimiento mental”. En la siguiente página de su libro, usted introduce entonces la noción de “autómata espiritual” con estas palabras: “Todo el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* celebra este autómata espiritual y confiere a la imagen la apariencia de un reportaje –una transcripción de nuestras siluetas, muertas para siempre pero capaces de proyectarse, de mantenerse sobre un soporte absoluto, inalterable, claro como una copa en la que ‘hierve nuestra infinidad’”.

La noción de “autómata espiritual” proviene de Leibniz y de Spinoza que, como usted lo sabe perfectamente, juega un papel importante en la tentativa propia de Deleuze de arrancar el movimiento de la idea a cualquier idealismo para oponerse al subjetivismo tanto como al humanismo. Razón por la cual se puede comprender que el *ordo geometricus* de la *Ética* de Spinoza no es una elección descabellada, una insignificante divisa pedagógica elegida para impresionar a las personas mentalmente indisciplinadas. Se trata en cambio de la demostración de que las leyes de la física (el cuerpo) y las leyes de la lógica (el espíritu) trabajan concertadamente; en otras palabras, que el ser y el pensamiento son idénticos en la incesante realización de lo virtual. Usted sostiene en muchos lugares de su libro que el devenir de Hegel deja un amplio lugar a la contingencia. Y sabemos que la presencia del autómata espiritual en la filosofía de Deleuze permite igualmente dar a la contingencia un lugar de elección hasta el punto de recurrir a la “vice-dicción”, en lugar de abandonarse a la “predicción”. ¿Tendría usted la amabilidad de explicar aquí cómo el autómata espiritual puede dar lugar a la contingencia en Hegel, o en Deleuze a través de ese extraño movimiento?

J.-C. Martín: Respondo el bloque: lo absoluto es, para mí, un proceso que requiere una especie de “física del pensamiento”, una mecánica que gira sobre sí misma para crear sin embargo una potente vida no-orgánica que –superado un cierto régimen– mostrará un *dinamismo* salido de la contingencia, pero para valer de manera absolutamente necesaria (una especie de golpe de dados a lo Mallarmé, o como usted dice, un proceso de vice-dicción). Para mí escribir un libro de filosofía no es preguntarme si se volverá célebre, si alguien lo va a leer, si la foto es bella, si llegará a tener un destino universitario, etc. Se trata más bien de crear las condiciones de una especie de gracia en la cual uno siente ascender del fondo del pensamiento algo que no provenía de nosotros, o en todo caso, si se trata de una idea que viene de sí, ella comunica sin embargo con otra cosa que nos mueve y nos hace entrar en una mecánica loca. Es el aspecto contemplativo de la filosofía. El filósofo no es un mercader de libros: fabrica una sonda, un lema lunar capaz de poner sus pies en una región salvaje, preguntándose si otros van a poder embarcarse en la misma nave, y si existen máquinas mejor aceitadas para hacerlo. Yo pienso que “el eterno retorno” de Nietzsche, “el cono” de Bergson, el “conatus” de Spinoza son ejemplos de los que podemos encontrar otros. Con seguridad es lo que le interesaba a Deleuze en la noción de “Cuerpo Sin Órganos”. Bergson mismo en *Las dos fuentes de la moral* dirá que “el universo es una máquina para fabricar dioses”, ¡una curiosa fórmula, en verdad! Y pienso que Hegel, hablándonos del “Saber Absoluto” no quiere decir que es un hombre de ciencia y que su lectura nos enseña algo. El Saber Absoluto no es un positivismo, no le da certidumbre a ningún hecho, no es más que un sendero, una puerta estrecha que se abre sobre una vida que vemos que proviene del animal, del deseo, pero que anidará en regiones que no son solamente orgánicas. No se trata simplemente de la sublimación de los instintos en un proceso secundario, sino de una construcción directa en la cual el instinto se vierte en lo eterno (como la sexualidad guía la eternidad de la especie) con el peligro de arrastrar a la muerte aquello que se lleva hasta allí y actúa según la mecánica capaz de ir hasta allá y ver. Abrirse al corte de lo infinito sobre el que se termina la “Feno” no es un asunto menor. Y bebiendo de allí, la cuestión de probar si somos eternos no es verdaderamente importante a los ojos del filósofo que no es un teólogo: lo importante sería más bien vivir en adelante sintiendo que lo somos de una u otra manera, experimentando en el cuerpo que una línea de universo ha sido franqueada, como si nos incumbiera seguir al autómata espiritual que será capaz de crearla.

Pienso que esto podría entrar en resonancia con los temas de William James sobre la creencia y el pragmatismo. Es una cuestión de régimen. El autómata espiritual bajo régimen deja escuchar todos los crujidos de su mecánica. Como una asociación de ideas que se haría por disminución de velocidad con todos los deltas que esto supone. Y en Spinoza igualmente hay que encontrar la buena velocidad para encadenar las ideas. El primer género de conocimiento es un delta en el que las ruedas dentadas se entrechocan y rechinan. El segundo género de conocimiento se lleva mejor, pero no deja de toser y es solamente cuando la máquina vuelve al buen régimen que el automatismo se vuelve creador de un nuevo género de vida. Son las palancas de mando de velocidad, pero para lanzar la mecánica más allá de sí misma. Me parece que en Hegel esta mecánica no sigue, como en Spinoza, los rodajes del encadenamiento de las ideas, paralelos a las percepciones en el orden de los cuerpos. En lugar de mecanizar el automatismo de la idea desviándose de la imaginación monstruosa, en los alemanes tenemos una renovación de Spinoza practicada completamente del lado de la imagen, principalmente con Goethe, Hölderlin y Schelling. Para ir rápido, yo diría que Goethe es el primero en construir no sólo el movimiento en la

idea, sino el movimiento en la imagen. La imagen se anima, los discos se colorean y él descubre el juego de los colores, su fusión en el ojo. Él fabrica pequeñas máquinas que producen del blanco al negro por rotación sobre el eje. He aquí, entonces, que la imagen se pone en movimiento. Esto se produce al mismo tiempo que Hegel se pone a escribir. Y entonces, apenas unos años después de la redacción de la “Feno”, Plateau y después Faraday inventan la rueda, un cáliz espiritual, en la que haciendo alternar bandas negras y blancas da lugar a fenómenos incorporales, virtuales, de movimientos que se explotan para hacer danzar a los caballos o volar a los pájaros, especies de linternas mágicas. He aquí, este es el Saber Absoluto, una circulación de cuadros que van a registrar y a poner en movimiento las rayas, las basuras del mundo en un corte en el que se refleja. No es el cine, más bien el cine se vuelve posible a partir de esto, lo que el cine permite servir y actualizar, la máquina intelectual explica por qué nos hemos puesto a hacer cine. De golpe, cuando se ha leído los libros de Deleuze sobre el cine, la cosa se pone muy excitante y se tienen ganas de llevar un poco más lejos las transformaciones del movimiento y del tiempo. Respondo de un trazo, a decir verdad, sin descomponer su pregunta, para no perder la tensión. Lo que es seguro es que yo he leído el capítulo sobre el “Saber Absoluto” como un conjunto de fotogramática capaz de desarrollar una historia como se haría una película muda, en blanco y negro. De hecho todo esto era apasionante e inesperado...

- La fenomenología de Hegel / 10



“El hombre es esta noche, esa nada vacía, que contiene todo en su simplicidad: una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las que ninguna le viene precisamente al espíritu o que no son más que en tanto que efectivamente presentes. Es la noche, la intimidad de la naturaleza, la que existe aquí: el Sí mismo puro. En las representaciones fantasmagóricas, hace noche a su alrededor: aquí surge entonces bruscamente una cabeza ensangrentada, allí otra aparición blanca; y también desaparecen bruscamente. Esta noche es la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos, una noche que deviene terrible; es la noche del mundo que, entonces, se nos presenta”.

HEGEL, *Foi et Savoir*, Leipzig, 1911, Vol. XX, p. 180

*Gracias a Constantin V. Boundas por sus preguntas.
Gracias al número inesperado de lectores que llegando al sitio le vuelven a dar vida a Hegel.*

Tomado de: <http://jeancletmartin.blog.fr>
Traducción: Ernesto Hernández B., Cali, enero de 2012. Dedicó esta traducción a mi amigo Carlos Enrique Restrepo, que tantas veces y con tanto entusiasmo me ha explicado la filosofía de Hegel y sus consecuencias para nuestro presente.