

DISCURSO Y SABER ABSOLUTO: LA LECTURA DE GÉRARD LEBRUN DE LA LÓGICA HEGELIANA COMO RESPUESTA AL ANTIHEGELIANISMO FRANCÉS DE LOS AÑOS 1960-1970

IOANNA BARTSIDİ

(Université Paris Nanterre, Francia)

Traducción:

Pedro Sepúlveda Zambrano

ABSTRACT.

Gérard Lebrun (1930-1999) was a French historian of philosophy and Hegel scholar influenced by structuralism and French historical epistemology. His 1972 book *La patience du concept* marked the field of Hegelian studies and became a major reference for contemporary ‘non-metaphysical’ readings of Hegel in France. Insisting on the opposition between representational and speculative discourse, Lebrun presents Hegel’s thought as a non-dogmatic, a-systematic and anti-foundationalist philosophy of sense-making. To fully grasp the stakes of Lebrun’s post-structuralist interpretation of Hegel this paper proposes to understand it as an answer to the vehement Anti-Hegelianism of major French philosophers of the 1960’s and 1970’s. To do so I first try to place *The Patience of the concept* in its philosophical context through a comparative reading of Louis Althusser’s Preface to *Reading the Capital* (1965) and Michel Foucault’s *Order of Discourse* (1971). I argue that Lebrun’s conceptualisation of ‘the Hegelian speculative’ as discourse aims to

defend Hegel against the accusations of Logocentrism. I finally underline the use that Lebrun makes of the althusserian concept of 'epistemological cut' against Althusser himself, in what I take to be an attempt to formulate a critique of Anti-Hegelianism as 'predicative' ideology.

KEY WORDS:

Gérard Lebrun, Hegel, Anti-Hegelianism, Post-structuralism, history of philosophy.

RESUMEN.

Gérard Lebrun (1930-1999) fue un historiador de la filosofía francés y estudioso de Hegel influido por el estructuralismo y la epistemología histórica francesa. Su libro de 1972 *La patience du concept* marcó el campo de los estudios hegelianos y se convirtió en un referente para las lecturas «no metafísicas» contemporáneas de Hegel en Francia. Insistiendo en la oposición entre discurso representacional y especulativo, Lebrun presenta el pensamiento de Hegel como una filosofía no dogmática, a-sistemática y antifundacionalista de la creación de sentido. Para comprender plenamente lo que está en juego en la interpretación postestructuralista de Lebrun sobre Hegel, este trabajo propone comprenderla como una respuesta al antihegelianismo vehemente de los grandes filósofos franceses de los años 1960 y 1970. Para ello, en primer lugar, intento situar *La patience du concept* en su contexto filosófico a partir de una lectura comparada del Prefacio de Louis Althusser a *Para leer El capital* (1965) de Louis Althusser y *El orden del discurso* (1971) de Michel Foucault. Sostengo que la conceptualización de Lebrun de «lo especulativo hegeliano» como discurso pretende defender a Hegel contra las acusaciones de logocentrismo. Por último, subrayo el uso que Lebrun hace del concepto althusseriano de «corte epistemológico» contra el propio Althusser, en lo que considero un intento de formular una crítica del antihegelianismo como ideología «predicativa».

PALABRAS CLAVE:

Gérard Lebrun, Hegel, antihegelianismo, posestructuralismo, historia de la filosofía.

Introducción

Gérard Lebrun (1930-1999) fue un historiador francés de la filosofía y célebre estudioso de Kant y Hegel, conocido mayormente por su libro de 1972 *La paciencia del concepto (PC)*^{*}, con el que marcó el campo de los estudios hegelianos, convirtiéndose en una gran influencia para todas las llamadas lecturas contemporáneas “no metafísicas”¹ de Hegel en Francia. En cuanto a sus prácticas historiográficas, estuvo influido por los representantes de la escuela estructuralista o internalista francesa, al tiempo que rechazó su proyecto de una historia metafilosófica de los sistemas filosóficos². Prefirió con ello sustituir la ambición desmesurada de la escuela internalista por una historia de la filosofía entendida como un análisis paciente y local de las *discontinuidades discursivas*, en un sentido que lo acerca a la escuela francesa de epistemología histórica³ de la

* Cuando no hay mención de otra traducción, los trabajos del francés pertenecen a la autora. Dado el amplio aparato de fuentes, muchas de ellas inéditas al castellano, la presente traducción ha optado por mantener cada vez la versión original citada por la autora [*nota del trad.*].

¹ Malabou, 1996, p. 18; Longuenesse, [1981] 2015, p. 28, p. 41, p. 60, p. 87, p. 196; Kervégan y Mabilie, 2012, pp. 11-17; Michael Foessel, 2012, p. 259; Mabilie, 2012, p. 322; Renault, 2012, p. 356.

² La escuela estructuralista-internalista francesa (*école structurale*) de historia de la filosofía designa a un grupo de historiadores de la filosofía reunidos en torno a la figura prominente de Martial Gueroult (1891-1976), y que cuenta entre sus miembros a Jules Vuillemin, Victor Goldschmidt, Louis Guillermit y Geneviève Dreyfus. Herederos del historiador idealista de la filosofía Leon Brunschvicg, estos historiadores afirmaron su método contra los enfoques contextualistas, especialmente después de la disputa de Martial Gueroult con Ferdinand Alquié sobre la interpretación de Descartes (cf. Macherey, 2014). El principio básico de los internalistas era que la interpretación de los textos filosóficos debía estar atenta a la estructura interna de las obras filosóficas (*technologie des systèmes*), y debía buscar la reconstrucción de su coherencia lógica y sistemática sin referencia al contexto, los detalles biográficos y otros elementos externos. Hacia el final de su vida, Gueroult trabajó en un proyecto inacabado de una “dianoemática”, una monumental historia y filosofía de la historia de la filosofía como articulación arquitectónica entre “tecnologías” de sistemas filosóficos. Dos volúmenes de este proyecto se publicaron en 1979 y 1984 bajo el título *Dianoématique*, editados por su estudiante Ginette Dreyfus. Inspirándose en su maestro, Jules Vuillemin, publicó su famoso libro *Necesidad o contingencia. La aporía de Diodoro y los sistemas filosóficos* (1984) donde intenta elaborar una clasificación de todos los sistemas filosóficos según criterios a priori transhistóricos. Esta escuela no debe confundirse con el estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss ni con el postestructuralismo filosófico aparecido en la década de 1960.

³ Pensadores como Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Jean Cavailles, Georges Canguilhem son considerados representantes de la escuela epistemológica francesa o epistemología histórica. Los principales focos de atención de estos filósofos e historiadores de la ciencia eran las revoluciones científicas y las dinámicas históricas que conducían al cambio de paradigmas.

que a menudo tomó prestadas invenciones metodológicas y terminológicas.

Sin embargo, la obra de Lebrun excede los límites de la historiografía filosófica: sus prácticas historiográficas altamente idiosincrásicas desplazan continuamente los límites entre la historia de la filosofía y su objeto, la filosofía misma, mientras que sus proyectos históricos cuestionan constantemente los esquemas establecidos del entendimiento y el sentido de la historia de la filosofía⁴. El proyecto de Lebrun incluyó indagaciones sobre el uso y alcance diferenciado del concepto de la *cosa-en-sí* a lo largo de la obra de Kant, cuestionando la naturaleza dogmática del idealismo especulativo de Hegel y “experimentando con la dialéctica usando *analizadores* tomados de Nietzsche” (Lebrun, 2004, p. 23. Énfasis de la autora).

La importancia filosófica de sus empresas hace que su trabajo sea difícil de clasificar bajo las taxonomías disciplinarias tradicionales que separan al filósofo del historiador. La edición póstuma en francés de su último libro *El otro lado de la dialéctica: Hegel a la luz de Nietzsche* (Cf. Lebrun, 2004); una colección de artículos sobre Kant (*Kant sin kantismo* 2009)⁵, así como cierta literatura secundaria⁶ reciente subrayan este punto y han contribuido a reconocer que la ambición y magnitud de la obra de Lebrun, además de los debates intelectuales en los que participó, le permiten calificar como filósofo. Se admite ampliamente que Lebrun debe ser considerado al menos como un historiador que aporta una mutación radical en el campo de la historia de la filosofía, modificando sus límites y objetos, y asignándole un proyecto filosófico particular. La historia de la filosofía era para él, según su artículo de 1995 “El devenir de la filosofía”, un “campo que trata de un cruce paradójico”: el del “*devenir* del pensamiento con ideas como seres inmutables” (Lebrun, 1995, p. 584).

La afinidad y referencia explícita de esta formulación a la historia hegeliana de la filosofía no puede dejar de llamar la atención de quien lee. “No es solo para Hegel que el filosofar (*philosophante*) la historia al mismo tiempo no sea ninguna historia (*keine Historie*)” (Lebrun, 1995, p. 585), proclama Lebrun en el mismo texto: después de Hegel, y también hoy *para nosotros*, la historia de

⁴ Grandjean, 2009, enlace: <https://laviedesidees.fr/La-patience-des-concepts.html> (última consulta: 27 de mayo de 2022).

⁵ Todos los textos publicados originalmente en portugués han sido reescritos al francés por los editores Paul Clavier y Francis Wolff, e incluidos en el volumen *Kant sans kantisme*, 2009.

⁶ Simont, 2015; Cohen-Halimi, de Figueiredo, Sánchez Madrid, 2017; Žižek, 2010, pp. 99-133.

la filosofía como disciplina, práctica y dominio no es externa a su objeto. Hegel funciona por lo tanto como un objeto histórico-filosófico especial y un territorio en el que la fusión entre el enfoque histórico y el filosófico se hace más evidente: el filósofo alemán ofrece al historiador francés un marco filosófico para su práctica historiográfica, práctica que a su vez toma la filosofía de Hegel como un objeto. Como dice Pierre Macherey, la concepción de Lebrun de la historia de la filosofía es también, inseparablemente, una práctica bastante singular de la filosofía⁷.

En ese sentido, Lebrun proporciona al mismo tiempo un ejemplo de práctica hegeliana de la historia de la filosofía, un concepto de un discurso historiográfico inmanente a su objeto y una lectura innovadora y “sobre todo saludable” de Hegel. Según dicho trabajo, estos tres elementos pueden ser resumidos en una descripción de la economía que Lebrun instaure entre una idea posestructuralista del discurso y su interpretación del saber absoluto hegeliano, al introducir su concepto de lectura o *modo-de-leer* (*art de lire*) como un *dejar-que-se-diga* (*laisser-se-dire*) del discurso como un proceso interminable de construcción del sentido. Para resaltar lo que está en juego en el proyecto de Lebrun, intentaré explicar cómo su interpretación “negativa” de Hegel, y en especial de la *lógica*, al aspirar “simplemente” a liberar el texto de todos los prejuicios y críticas externas que dificultan su comprensión⁸, es de hecho una respuesta multifacética al antihegelianismo abierto y vehemente de los principales filósofos franceses de los años 1960 y 1970, como Michel Foucault y Louis Althusser.

Para ello, primero intentaré dar algunos elementos de contexto sobre el antihegelianismo francés y el campo intelectual y filosófico en el que se sitúa *PC* de Lebrun de 1972; luego trataré de trazar las líneas maestras del concepto de saber especulativo de Lebrun, tal como lo expone en su interpretación de la *lógica* en *PC*, explicando con ello de qué manera dialoga con *El orden del discurso* de Michel Foucault (1971), y responde en particular a la teoría de la lectura materialista de Louis Althusser, descrita en el prefacio de *Lire le Capital* (1965);

⁷ “Su concepción de la historia de la filosofía es también, inseparablemente, una práctica de la filosofía bastante singular. [...] La práctica de la filosofía nunca puede separarse completamente de un estudio crítico de la historia de la filosofía, que está implicada en su totalidad en cada punto de sus investigaciones. Esta es la lección esencial que se desprende de la lectura de la filosofía hegeliana, saludable ante todo, que nos propone Gérard Lebrun”. Macherey, 2017, p. 23, p. 34.

⁸ “Nuestro objetivo se cumpliría si pudiéramos convencernos de la imposibilidad de juzgar la validez del hegelianismo, si no es situándose, aún *consciente y expresamente*, fuera del sistema. [...] Este [estudio] es puramente negativo. No se trata más que del abismo que separa al lector del texto en el que creía poder entrar directamente o, al menos, sin tener que superar ningún obstáculo que no sea terminológico”. Lebrun, 1972, p. 18.

finalmente, intentaré mostrar cómo Lebrun utiliza el concepto bachelardiano y althusseriano de ‘corte epistemológico’ contra el propio Althusser, en un intento de formular una crítica al antihegelianismo como ideología ‘predicativa’. De este modo, compararé la concepción de Lebrun del saber absoluto hegeliano con la definición de Althusser de la tarea de la filosofía para ilustrar el horizonte teórico compartido que subyace a este debate sobre Hegel. Por esta vía, quisiera resaltar las proximidades y diferencias entre el hegelianismo postestructural de Lebrun y las empresas antihegelianas de Foucault y Althusser.

1. «No existe tal cosa como un sistema hegeliano»: la filosofía de Hegel como discurso

La paciencia del concepto lleva el significativo subtítulo: “Un ensayo sobre el discurso hegeliano” (*«Essai sur le discours hégélien»*), lo que sugiere que la filosofía de Hegel no es un sistema, sino un tipo particular de *discurso*. Calificar la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como un *discurso* no sistemático⁹ puede resultar un tanto desconcertante, y sin embargo, Lebrun irá aún más allá, poniendo la palabra “sistema” entre paréntesis al hablar de la *enciclopedia*¹⁰ hegeliana, e incluso afirmando que el proyecto de Hegel no es “una filosofía” en sentido estricto¹¹. La filosofía de Hegel, insiste, no es una doctrina, sino un discurso filosófico al que no hay nada que objetar, “podemos tomarlo, deambular por él o ir a deambular por otro lado” (Lebrun, 1972, p. 222). La definición de los discursos filosóficos “como caminos por los que deambular” que da Lebrun en diferentes partes del libro no deja de hacer eco de la idea de Martin Heidegger de los cuestionamientos filosóficos como caminos de madera que no conducen a ninguna parte (*Holzwege*). Esta referencia puede ser confirmada por

⁹ “[Este libro es] por el contrario para mostrar lo inapropiado de este concepto [“posiciones hegelianas”] y la imposibilidad principal que existe en querer retomar el hegelianismo para darle su lugar en una constelación de sistemas”. Lebrun, 1972, p. 19. Lebrun tratará a fondo lo que él ve como el carácter inapropiado de los conceptos de *tesis filosófica* y de *sistema* en el caso de Hegel en los capítulos IV y VII de *PC*, e incluso denunciará la no relevancia del término *hegelianismo*, insistiendo en que “sería absurdo por esa misma razón *elegir reivindicarse hegeliano*, es decir, tomar partido por el discurso que denuncia la futilidad de toda toma de partido”. Lebrun, 1972, p. 19.

¹⁰ “Para identificar la originalidad de este discurso que lleva el nombre de “sistema” y determinar sus factores, sería necesario otro tipo de estudio”. Lebrun, 1972, p. 19.

¹¹ Lebrun, 1972, p. 19. Macherrey, Simont y Thomas-Fogiel enfatizan este elemento en Cohen-Halimi, de Figueiredo, Sánchez Madrid, 2017.

la cita de la edición alemana de *Holzwege* de Heidegger (1950) en la brevísima bibliografía de *PC*, que contiene solo veinticuatro títulos además del corpus hegeliano.

No obstante, el subtítulo también implica que el libro de Lebrun en sí mismo no funciona como un comentario o explicación del contenido del texto hegeliano, sino como un *ensayo sobre* el gesto filosófico de Hegel y su singularidad. Hay que imaginar que en el año 1972 en Francia, hay una cuestión chocante instalada en el sintagma *discurso hegeliano* y en la idea de que una exégesis de la *lógica* pudiera entenderse a la vez como un ensayo sobre el discurso. La publicación de *PC* coincide con la edición de los ensayos recopilados de Jacques Derrida en *Márgenes de la filosofía (Marges de la philosophie)*, incluido el texto de 1968 sobre Hegel “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel” (Derrida, 1972, pp. 79-127), que hace eco de un enfoque antisistemático similar al proyecto de Hegel. Sin embargo, Lebrun sigue siendo el único escritor de su tiempo que afirma abiertamente que la *lógica* no es parte de un sistema, tomado en el sentido admitido del término en la filosofía clásica alemana; es también el único que lo hace, y al mismo tiempo afirma no estar realizando otra cosa que exégesis o un comentario histórico-filosófico sin ninguna ambición filosófica particular más que “comprender”, a diferencia de Derrida que representa una reapropiación del texto hegeliano como parte de su propio proyecto filosófico.

El discurso es la principal figura conceptual del posestructuralismo (Angermuller, 2014 y 2007, pp. 17-34), la corriente dominante en el panorama intelectual francés de los años 1960-1970, un movimiento caracterizado por uno de los rechazos más decididos y violentos al pensamiento de Hegel. Su antihegelianismo abierto y su esfuerzo común por construir una filosofía que vaya no solo en *contra* sino también *más allá de Hegel* es en realidad uno de los pocos elementos unificadores de una multitud extremadamente diversa de pensadores que constituyen el momento postestructuralista en los años 1960 y 1970 en Francia, como Gilles Deleuze, Michel Foucault, Louis Althusser, Georges Bataille y Jean-François Lyotard (Vuillerod, 2022). El lugar central del proyecto de una filosofía no hegeliana en el espíritu de la época se refleja en la idea de una era de “anti-hegelianismo generalizado” (*anti-hégélianisme généralisé*) (Deleuze, 1968, p. 1), al cabo de la famosa expresión de 1968 de Gilles Deleuze. Foucault dirá sobre el mismo tema que “toda nuestra época, ya sea en lógica o epistemología, ya sea en Marx o Nietzsche, está tratando de escapar de Hegel” (Foucault, 1981, p. 74).

Según Foucault, el discurso es la invención conceptual que busca superar la

economía entre el pensamiento y su realidad instaurada por el *logos* hegeliano. Los discursos que reflejan la discontinuidad histórica, la contingencia y la relación asimétrica con sus objetos, resistiéndose a su totalización en un esquema comprensivo, son en ese sentido la mayor “infidelidad” a Hegel que la filosofía puede cometer. Pero el discurso consiste en un rechazo del *logos* hegeliano que puede convertirse en una infidelidad de la filosofía consigo misma. El llamado movimiento de pensamiento dialéctico descrito por Hegel se entendía como la capacidad de su filosofía de transformar la otredad y la alteridad en crítica immanente e integrarla en un movimiento de totalización. Estos procedimientos fueron identificados por los postestructuralistas con la concepción, tarea y rol clásico del pensamiento filosófico en general. Una infidelidad a Hegel traducida así para los postestructuralistas franceses como una infidelidad de la filosofía a la concepción clásica de sí misma como *logos*¹².

En ese sentido, para Deleuze, Foucault y Althusser cualquier renovación de la filosofía debe ser necesariamente antihegeliana, incluso si con ello corre el riesgo de no ser en absoluto tradicionalmente filosófica. La compleja relación de los postestructuralistas franceses con Hegel se asemeja a un *antihegelianismo* de doble sentido o a una *no filosofía*, leídos ambos como una conjunción disyuntiva y como una identidad. La superación de la dialéctica hegeliana, entendida como sinónimo de filosofía teleológica de la historia y de sistematicidad cerrada, debería ser, para los postestructuralistas antihegelianos franceses de los años 1960-1970, el horizonte ineludible de todo intento filosófico contemporáneo... Incluso si, siendo Hegel la realización de la filosofía en su forma clásica, ello significara que la misma naturaleza filosófica del intento debe ser puesta en riesgo o comprometida en el altar de un antihegelianismo consecuente y radical llevado a su extremo. El concepto de discurso juega en los años 1960 y 1970 un papel crucial para todos los principales antihegelianos, quienes participan en el esfuerzo común de deconstruir la concepción hegeliana del pensamiento filosófico como *logos* organizado en forma de sistema.

Solo un año antes de *PC*, Michel Foucault publica *El orden del discurso*, la transcripción de su monumental conferencia inaugural de 1970 en el prestigioso

¹² “¿Podemos seguir filosofando allí donde Hegel ya no es posible? ¿Puede seguir existiendo una filosofía y, sin embargo, no ser hegeliana? ¿Los elementos no hegelianos de nuestro pensamiento son también necesariamente no filosóficos? Y lo antifilosófico, ¿es necesariamente no hegeliano?”. Foucault, 1981, p. 74. En una carta enviada en 1963 a Hyppolite, Foucault dice: “Asentí cuando dijiste que mi libro [*Historia de la locura en la época clásica*] era hegeliano. Pero en el fondo me conmovió: todo lo filosófico que podía haber allí [...] era tuyo y por delicadeza lo reconocías como ajeno”, cf. Foucault, 1963.

College de France, donde resume este dilema proponiendo sustituir lo que entiende como una concepción hegeliana de la filosofía (como movimiento absoluto de lo inmediato), con una práctica genealógica de análisis histórico-filosófico del discurso. Su pregunta fue así formulada:

Pero entonces quizás el discurso filosófico ya no tenga *raison d'être*; ¿o debe partir de un fundamento a la vez arbitrario y absoluto? De este modo, el tema hegeliano del movimiento propio de lo inmediato es sustituido por el de la fundación del discurso filosófico y su estructura formal (Foucault, 1981, p. 75).

Foucault expresa preocupaciones similares en su homenaje a su mentor, Jean Hyppolite. La obra de Hyppolite representa para él el ejemplo por excelencia de una práctica filosófica hegeliana, así como un pretexto para abordar su relación con Hegel (Foucault, 1969, pp. 129-136). Giuseppe Bianco explica en qué sentido vio Foucault en la figura de “Hegel vía Hyppolite” el último esfuerzo de la filosofía por preservar un concepto tradicional de sí misma como discurso y práctica teórica autónoma (Bianco, 2013, p. 108). De manera comparable, el proyecto de Althusser en sus principales obras del mismo período (*Lire le Capital* y *Pour Marx*, ambas publicadas en 1965) será concebir una filosofía para el marxismo, una filosofía que ya no será más hegeliana, y que de esta forma podrá liberar a Marx tanto de los errores de su juventud hegeliana y feuerbachiana como de las interpretaciones filosóficas marxistas ortodoxas y humanistas marxistas del período de desestalinización posterior a 1956¹³. Esta nueva «filosofía para Marx» aparece fuertemente asociada a la posibilidad de una nueva concepción de la filosofía como conjunto: la filosofía no como *logos*, sino como discurso.

Romper con el mito religioso de la lectura: con Marx esta necesidad teórica tomó precisamente la forma de una ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad ‘espiritual’, para ser precisos, como *totalidad expresiva*. [...] [*No es casualidad que*] Hegel, por última vez y en el terreno de la historia misma, reuniera todos los mitos religiosos complementarios de la voz (el logos) hablante en las secuencias de un discurso; [...] Una vez que hemos roto esos pactos tácitos en los que los hombres de una época todavía frágil se aseguraban con alianzas mágicas contra la precariedad de la historia y el temblor de su propia osadía, ¿debo agregar que, una vez que hemos roto estos lazos, *es posible al fin una nueva concepción del discurso?* (Althusser, 1970, p.17. Énfasis de la autora)

¹³ Althusser menciona sobre todo a Roger Garaudy y Henri Lefebvre, pero también puede referirse a Raymond Aron, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty.

La idea de Lebrun de que la *lógica* de Hegel no es el corazón de su sistema idealista entendido como *logos*, sino un discurso y más bien ‘un discurso sobre el discurso’ debe entenderse como una afirmación polémica que desafía a los filósofos posestructuralistas contemporáneos y su ambiente antihegeliano. Lebrun era muy consciente de la crítica postestructuralista a Hegel como un «logocentrista seguro de sí» (Lebrun, 1972, p. 91. Macherey, 2017, p. 22.), y del retrato de Hegel como idealista dogmático que pintaron Foucault y Althusser.

Sin embargo, la crítica de Hegel como filósofo formalista que proyectó una esencia lógica interna en una existencia empírica externa parece profundamente problemática para un lector atento de la *lógica* como Lebrun¹⁴. No solo el concepto hegeliano de lo absoluto está lejos de ser el de una *totalidad expresiva*, repitiendo el mismo principio abstracto en todas sus manifestaciones, sino que de modo aún más fundamental el concepto hegeliano de esencia es para Lebrun no menos radicalmente crítico de la división interior/exterior que lo realizado por los propios postestructuralistas. Como dice Macherey, una lectura atenta de las aporías de la dialéctica interior/exterior expuesta por el propio Hegel en la *lógica* de la esencia debería bastar para inquietar a los hegelianos ingenuos y a los antihegelianos. Según Lebrun, la rivalidad de los postestructuralistas con Hegel se basa en gran medida en una concepción errónea fundamental del proyecto hegeliano y el “abismo que separa” (Lebrun, 1972, p. 10) al lector francés del texto. Para él, el antihegelianismo francés se construye ante todo sobre la base de un hegelianismo equivocado.

2. Presencia sin presentación: la crítica de la representación en La paciencia del concepto

La incompreensión posestructuralista de Hegel como filósofo formalista, logocéntrico y fundacionalista se debe, según Lebrun, a dos razones básicas relacionadas entre sí. La primera se refiere al dominio en Francia durante el período 1930-1960 de las lecturas antropológico-existencialistas de Hegel, centradas en la *Fenomenología* de Alexandre Kojève, Jean Wahl y Jean Hyppolite¹⁵, y la segunda está relacionada con el consiguiente eclipsar de la *lógica*. Expuestas mayormente en la *lógica*, la singularidad en Hegel, la invención de lo

¹⁴ Una idea similar ha sido expuesta por Houlgate, 1999, p. 18, pp. 30-31.

¹⁵ Para más información sobre la cuestión, véase: Bellantone, 2011; Descombes, 1979; Jarczyk y Labarrière, 1996; Bianco, 2013; así como la contribución de Pagès, 2016.

especulativo (le spéculatif) pasa más bien desapercibidos. Es contra las diversas lecturas “antropomórficas” de Hegel y su resultado contraproducente, y contra el antihegelianismo, que Lebrun construye el concepto de discurso hegeliano, argumentando que la filosofía especulativa debe ser entendida como un análisis no sistemático y no dogmático del sentido.

Profundamente crítico del concepto de expresión de un contenido interior, y completamente incompatible con cualquier forma de subjetivismo, ya sea de la autoconciencia individual o del pensamiento filosófico como sujeto transhistórico, el hegelianismo de la *lógica* ha caído en Francia en un saco roto. Para Lebrun, Althusser y Foucault leen a Hegel como un filósofo de la autoconciencia porque, hasta cierto punto, todavía están cautivos de la lectura marxista-humanista de Hegel de Kojève (Cf. Kojève, 1947), basada principalmente en una interpretación antropológica del capítulo IV de la *Fenomenología*, pero también de su influencia en las filosofías de Sartre, Beauvoir, Bataille y Garaudy. Esta lectura es en efecto “demasiado humana”: teleológica, subjetivista y, por tanto, poco “paciente”, deteniendo el desarrollo del pensamiento de Hegel en el punto de la autoconciencia, antes del pleno desarrollo del espíritu, y despreciando la singular naturaleza revolucionaria del proyecto hegeliano de filosofía:

Si con la palabra *Geist* entendemos solamente el desdoblamiento del sentido, entonces la comprensión de Hegel como postcartesiano puro (Heidegger), o la recuperación de Hegel intentada a intervalos por algunos marxistas o intérpretes marxistas (de Kojève a Garaudy) aparecen como dos formas de detenerse en el mismo punto del *Geist* hegeliano, y por ello, una vez más, de inscribir demasiado rápido a Hegel en la tradición sin tener en cuenta o suficientemente en cuenta la distancia que tomó en relación a ella (Lebrun, 1972, p. 148).

Pero Lebrun menciona solo brevemente las lecturas antropológico-existencialistas de Hegel, porque es consciente de que el núcleo de su debate con Althusser y Foucault se encuentra en la constelación entre discurso, lenguaje y lectura. Lo que más está en juego es el hecho de inmunizar el concepto hegeliano de saber absoluto de la acusación de logocentrismo. En *PC*, Lebrun responde claramente a la acusación de Althusser, para quién:

Esta lectura inmediata de la esencia en la existencia expresa el modelo religioso del saber absoluto de Hegel, ese fin de la historia en el que el concepto se vuelve por fin plenamente visible, presente entre nosotros en persona, tangible en su existencia sensible –en el que este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre

son el espíritu mismo– (Althusser, 1970, p. 16).

Lebrun dedica el primer capítulo de *PC*, dejando al descubierto el elocuente título “La crítica de lo visible” («*La critique du visible*»), a la crítica hegeliana de una esencia como apariencia de lo suprasensible en lo sensible. A lo largo de la primera parte del libro, expone la forma en que esta crítica se vincula con la desvalorización de Hegel de la antigua religión griega del arte después de su período en Fráncfort, pero también con su rechazo de la vinculación cartesiana del conocimiento filosófico a un sujeto autoconsciente¹⁶. Para Lebrun, Althusser está doblemente confundido sobre el papel del *Geist* en el hegelianismo: no solo la representación sensible (“este pan” y “este hombre”) representan etapas completamente diferentes del proceso de *maduración* del espíritu, sino que además ninguna de ellas es en realidad el “espíritu mismo”.

Pierre Macherey llama nuestra atención sobre el hecho de que Lebrun insistía –contra interpretaciones antropomórficas o teleológicas– en la idea de que la concepción hegeliana de la relación entre lo lógico y lo real no era formalista. Como él mismo subraya, para Lebrun “la tarea más difícil del hegelianismo es precisamente elaborar un concepto de presencia libre de cualquier referencia a la presentación” (Lebrun, 1972, p. 50) de un objeto, idea o esquema preexistente. Concebido como “la unidad concreta de lógica e historia” (Macherey, 1982, pp. 7-19), lo especulativo es así una presencia actual en la acción del presente (*Gegenwärtigkeit*) y no la presencia (*Anwesenheit*)¹⁷ de un esquema exterior existente que aparece como inmediatamente sensible o representado cuando la teleología se realiza. En *PC*, la crítica hegeliana de la representación se reconstruye progresivamente, a lo largo del corpus hegeliano, siguiendo la progresiva profundización de la crítica de la representación en todas sus modalidades. De lo inmediatamente sensible a la imaginación y, finalmente, al lenguaje, Lebrun intenta mostrar que la lógica especulativa de Hegel es una crítica a la función representativa del discurso. No la exposición de un esquema lógico *a priori* e independiente, sino un discurso que se encuentra en una relación inmanente a otros discursos filosóficos y constituye un discurso *sobre* discursos filosóficos (representativos).

Es este último modo, el lenguaje, el que más le interesa a Lebrun en su

¹⁶ “Que el espíritu aparezca en el modo de la autoconciencia y no a través de una piedra esculpida es sin más el signo de su maduración, no de su madurez”. Lebrun, 1972, p. 50.

¹⁷ Lebrun, 1972, pp. 53-54, p. 81. Sobre esta cuestión, véase el trabajo citado de Macherey, 1982.

debate con Althusser y Foucault. Como dice, el hegeliano “saber absoluto es la crítica radical de un saber por signos”, una continua denuncia del lenguaje “como operación de signos”; no la afirmación de que una lectura unívoca del sentido es posible tanto para una conciencia erudita como para quien hace filosofía. A diferencia de lo que cree el autor de *Lire le Capital*, Hegel no busca descubrir el *logos* de la naturaleza y traducirlo. El saber absoluto como operación especulativa es inmanente al lenguaje en general y a los discursos en particular¹⁸, sin funcionar como un metalenguaje en el que el sentido debe ser traducido como forma. En este punto, Lebrun está en un doble diálogo con Althusser y Foucault. Citando explícitamente a Foucault, dice:

No hay metalenguaje hegeliano: hay teclados de expresión, lenguajes (langages) –y hay saber, una organización de sentido demasiado inusual para que el prefijo meta baste para distinguirlo de los discursos representativos que disuelve–. Si descuidamos esta especificidad de lo especulativo (y por falta de atención a la diferencia de naturaleza entre “lo representativo” y “lo especulativo” nos vemos obligados a descuidarla), el saber se convierte en el mejor ejemplo de un *logos* tentacular, al cual quien hace filosofía estaría a cargo de encontrar en los fallos y espacios en blanco de los discursos balbuceantes que lo recitan. Todo esto si, y solo si Hegel replicara bien a la descripción de un logocentrismo seguro de sí que hace de él M. Foucault.

Hegel no corresponde al retrato “calumnioso” pintado por Foucault y Althusser: es en el texto y por el contenido de la *lógica*, dice Lebrun, que su logocentrismo debe ser mostrado, validado o rechazado. El discurso hegeliano no debe entenderse como una ontología en sí misma, ni como una lógica del pensamiento como ser, sino como una filosofía *sobre y de* las ontologías. En ese sentido, Hegel no crea un *metalenguaje* sobre los conceptos, la naturaleza o el espíritu, susceptible de tener una existencia teórica independiente y propia, de modo tal que no es un formalista dogmático en relación con la experiencia.

Para Lebrun, es la “gramática” que regula y constituye las relaciones entre el pensamiento y la realidad –cuando es transpuesta al terreno de la filosofía misma–, lo que constituye el objeto real de la *lógica* de Hegel. De hecho, para Lebrun, Hegel va en ciertos aspectos incluso más allá que los postestructuralistas como Foucault y Althusser en la radicalización de la relación entre filosofía y lenguaje. Si no “despreciamos la especificidad de lo especulativo” y la radical mutación de la filosofía que conlleva, podemos reconocer que, de manera similar e incluso más

¹⁸ Cf. “El espíritu no necesita símbolos, [dado que] tiene lenguaje” y “No hay *letra*, todo es espíritu... no hay espíritu separado, todo es *letra*”. Lebrun, 1972, p. 86, p. 112.

meticulosa que el propio Foucault, Hegel también llama nuestra atención sobre la economía discursiva que el “ojo del observador” (Cf. Foucault, 1970) establece entre las palabras y las cosas. Lo *especulativo* es una “organización inusual de sentido”, que no toma como objeto bloques de *episteme*, sino el acto mismo de predicación y las ontologías específicas que genera cada vez.

Es más, en un gesto visto como comparable e incluso más inquietante que el del análisis del discurso de Foucault, Hegel no busca “traducir” el lenguaje representativo de una época al de otra, ni tampoco un tercer lenguaje perteneciente al analista del discurso: Hegel nunca pretende revelar una verdad más profunda que la enunciada en el texto filosófico mismo. La relación de lo especulativo con los discursos representativos no tiene medida común con la idea de traducción de una primera lengua a una segunda¹⁹. Para Lebrun, cuando se toma en serio la singularidad absoluta de la filosofía especulativa de Hegel, su radicalidad parece tan grande que inversamente podríamos estar tentados a criticar el proyecto foucaultiano desde un punto de vista hegeliano como una empresa más de traducción del sentido de un discurso a otro, inevitablemente condenado a fijar y estabilizar las significaciones. ¿De qué manera, en la medida en que la distinción entre formas de *episteme* depende de diferentes registros de predicación, no está Foucault buscando “lo que *verdaderamente* estaba siendo dicho en lo dicho” («*ce qui se disait en vérité dans ce qui était dit*»), tal y como acusa a Hegel de haber hecho?, pregunta Lebrun.

Fiel a la concepción hegeliana de la relación entre razón y entendimiento, la fijación de las significaciones y su mutuo aislamiento es vista por Lebrun como una característica de la “terquedad” del entendimiento en relación con el modo representativo de pensar en general²⁰. Su rol que obstruye el desarrollo de la dialéctica especulativa se articula con la función de representación en la metafísica en una operación común que Lebrun describe como la obstrucción kantiana y que compara con lo que Gaston Bachelard denominó el *obstáculo epistemológico*:

Cuando buscamos las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, pronto llegamos a la convicción de que es en términos de obstáculos que debe plantearse el problema del conocimiento científico. Y no se trata de considerar obstáculos externos, como la complejidad y la fugacidad de los fenómenos,

¹⁹ “No traducimos de lo «representativo» a lo «especulativo» como hacemos del francés al alemán, sino como un mapa «traduce» un país –y aquí podemos ver bien que el verbo [*traducir*] es incorrecto”. Lebrun, 1972, p. 93.

²⁰ “Distinguimos la representación en sentido amplio, entendida como bloqueo del concepto desde la representación tal como se circunscribe en la *Filosofía del espíritu* como instancia inmediatamente superior a la intuición”. Lebrun, 1972, p. 74.

ni de incriminar la debilidad de los sentidos y del espíritu humano: es en el acto mismo de conocer, íntimamente, que aparecen, por un tipo de necesidad funcional, la lentitud y los problemas. Es allí donde mostraremos las causas de estancamiento e incluso de regresión, es allí donde detectaremos las causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos. El conocimiento de la realidad es una luz que siempre proyecta sombras en alguna parte. Nunca es inmediato y pleno. Las revelaciones de la realidad son siempre recurrentes. La realidad nunca es “lo que uno podría creer” [«*ce qu'on pourrait croire*»], sino siempre “lo que uno debería haber pensado” [«*ce qu'on aurait dû penser*»] (Bachelard, [1938] 1999. Énfasis de la autora).

3. Invertir el brazo del corte epistemológico: el antihegelianismo como ideología predicativa

Tanto Althusser como Foucault heredarán esa definición y utilizarán en numerosas instancias la metáfora de la luz que proyecta sombras para describir la función del discurso como unidad de visibilidad-invisibilidad²¹. En este doble debate con Foucault y Althusser, Lebrun hace un uso estratégico de la terminología de la escuela epistemológica francesa e incluso moviliza el concepto de *ideología* para describir la función de predicación, que crea la ilusión del sentido como contenido determinado y bloquea la circulación de significaciones.

Podemos reducirlo [a *Hegel*] a ser nada más que uno de los posibles modelos de organización del discurso, pero entonces tendremos que responder preguntas muy inusuales. Por ejemplo: ¿por qué las significaciones deben ser contenidos determinados que tenemos que fijar a las palabras? [...] También habría que admirar que Hegel hubiera sido tan ignorante como para confundir las diferentes funciones de la palabra “es”. Pero Hegel lleva la delantera en sus críticas: ¿en qué medida no han entendido que, desde el principio, les propusimos un juego diferente? Concedamos a Hegel que la predicación es indisoluble de una determinada ontología; reconozcamos que sugiere inevitablemente el aislamiento y la invariabilidad de las significaciones [...] algo que podríamos llamar “*la ideología predicativa*” nos inclina a creer que el sentido solo debe ser buscado allí donde está bloqueado, que el conocimiento se dará solo allí donde estamos en presencia de un contenido (Lebrun, 1972, p. 207. Énfasis de la autora).

²¹ “[El saber absoluto es el] sol pleno que vuelve irrisorias las alusiones y los enigmas, las confesiones y los secretos del corazón, toda la parte religiosa de nuestra cultura. Como hay resoluciones que por sí mismas borran todos los escrúpulos, hay una *presencia de sentido* que vuelve aberrante la mera idea de sombra”. Lebrun, 1972, p. 88.

El uso que hace Lebrun de la ideología, un concepto clave en Althusser, para describir la función de la predicación en el modo representativo, no es una elección inocente. El proyecto de Althusser de crear una filosofía para el marxismo está indisolublemente relacionado con su esfuerzo por introducir una clara separación entre discurso ideológico y discurso científico, y con la postulación de la existencia de un *corte epistemológico* (*coupure épistémologique*) en la obra de Marx. De manera un tanto circular, Althusser utiliza la idea del *corte epistemológico*²² de 1845 en Marx para afirmar que un cambio epistemológico equiparable a un veloz cambio de paradigma separa los textos joven-hegelianos de Marx, calificados de filosóficos e ideológicos, del materialismo científico del *Capital*. Althusser utiliza el giro epistemológico como una forma de cortar filosóficamente e ideológicamente el nudo gordiano entre filosofía hegeliana y filosofía marxista. Según él, después de 1845, Marx ya no es hegeliano porque descubre el materialismo científico; la *diferencia específica* (Althusser, 1969, pp. 11-26) de la nueva ciencia de Marx es precisamente el hecho de que se desvincula de la ideología, representada por el hegelianismo.

Para Althusser, la importancia del *Capital* radica en que con él Marx inaugura un nuevo discurso científico sobre las realidades sociales y económicas, el cual se libera del *logos* hegeliano “que lee la esencia en la existencia”. *Lire le Capital* pretende ser, en consecuencia, una recuperación filosófica del discurso científico de Marx, destacando su absoluta singularidad y la transición que conlleva a un paradigma materialista. En ese sentido, Althusser aspira a darle a Marx la filosofía que merece y llenar el vacío creado por el abandono del hegelianismo. El tema de cómo debería ser una filosofía materialista no hegeliana es amplio e incluye muchos factores, como una reestructuración de la dialéctica y la filosofía de la historia²³.

Sin embargo, lo que más nos interesa aquí es la forma en que Althusser asocia la posibilidad de una filosofía no-hegeliana para Marx con una “nueva teoría o lectura y una nueva historia de la filosofía”, de las cuales el mismo Marx siembra las semillas en *El Capital*.

Solo desde Freud comenzamos a sospechar lo que significa escuchar, y por lo tanto hablar (y callar) (*veut dire*); que este “sentido” (*vouloir dire*) de hablar y escuchar revela bajo la inocencia del hablar y del escuchar la profundidad culpable de un segundo discurso, muy diferente, el discurso del inconsciente.

²² Althusser, 1969, p. 24; Bachelard, [1938] 1999; Balibar, 1991.

²³ Cf. Balibar, [1994] 2011; Vuillerod, 2004, pp. 250-287.

Me atrevo a afirmar que solo a partir de Marx hemos tenido que empezar a sospechar lo que, al menos en teoría, significa leer y por lo tanto escribir (*veut dire*) (Althusser, 1970, p. 16).

Althusser propone una teoría de la *lectura sintomática* (*lecture symptomale*) sobre el ejemplo de la demostración de Marx de las contradicciones inherentes a las teorías del valor de Smith y Ricardo. Influenciado por Marx, Nietzsche y Freud, Althusser desarrollará esta idea de “una lectura de los síntomas” de los puntos impensables constitutivos de un discurso “en los silencios y espacios en blanco” de los textos que produce. A lo largo de los años, el proyecto irá tomando diferentes direcciones, incluyendo entre otras una historia materialista alternativa de la filosofía (Cf. Althusser, 2014) y una historia de lo que él llama “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”²⁴. Este proyecto tiene su origen en el intento común de los autores de *Lire le Capital* de leer *El Capital como filósofos*:

Leer *El Capital* como filósofos es precisamente cuestionar el objeto específico de un discurso específico, y la relación específica entre este discurso y su objeto; es por lo tanto plantear a la unidad discurso-objeto, la cuestión del estatuto epistemológico que distingue esta unidad particular de otras formas de unidad discurso-objeto. Solo esta lectura puede determinar la respuesta a una pregunta que concierne al lugar que ocupa *El Capital* en la historia del conocimiento (Althusser, 1970 p. 15).

El lugar que ocupa *El Capital* en la historia del conocimiento (y de la filosofía) es, pues, el de la irrupción del materialismo histórico, ya que es allí donde se realiza la ruptura epistemológica de Marx con Hegel. Lebrun, también familiarizado con la herencia de la epistemología histórica francesa²⁵, comprende la importancia estratégica del *coupure* para Althusser. Un giro epistemológico corresponde a una mutación tan profunda de un discurso que los cuestionamientos y las respuestas producidos después de él no tienen «medida común» (Althusser, 1970, p. 11) con el discurso que lo precede. Tan profundas transformaciones del modo de cuestionar vuelven obsoleto el discurso de los antecesores, dispensándonos entre otras cosas de la obligación de responder a sus preguntas y objeciones.

Por cierto, se pregunta Lebrun, ¿Hegel corresponde realmente al obsoleto ideólogo religioso que Althusser hace de él? Depende del sentido que le demos a conceptos como “religión”, “Dios” e “infinito”. Hegel puede ser considerado como

²⁴ Cf. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” y “Retrato de un filósofo materialista”, en Althusser, 2006, pp.163-207, pp. 290-292.

²⁵ Koyré, 1971, pp. 176-177; Sánchez Madrid, 2017, pp. 137-156.

un metafísico y teólogo tradicional. Pero “¿de qué sirve leer a un filósofo, si nos negamos *a priori* a *entrar en su juego*?” (Lebrun, 1972, p. 133. Énfasis de la autora). En efecto, afirma Lebrun, si se presta suficiente atención a la *mutación radical* del discurso filosófico que se realiza en la *lógica* con el concepto hegeliano de lo especulativo, es decir, si se decide leer a Hegel no como un pensador más del modo representativo, sino como lo que el mismo Hegel pretende ser, entonces no hay, para usar la expresión de Althusser, “ninguna medida común” entre el sentido que Marx y los marxistas dan a la religión y la forma en que Hegel usa la palabra. Lo mismo sucede con conceptos como Idea, ser, infinito y, sobre todo, saber absoluto, lo que hace que la filosofía especulativa de Hegel sea completamente inmune a la acusación de idealismo religioso.

La transformación crucial del estatus de la religión en el pensamiento de Hegel desde los primeros escritos de Frankfurt hasta Jena, reflejada en el giro de la crítica de la positividad del cristianismo a su valoración como la única religión especulativa, es según Lebrun comparable a un *corte epistemológico*. La introducción del concepto de las funciones *especulativas* corta igualmente todo vínculo con las ontologías como discursos representativos. Tras la invención de lo especulativo, la dialéctica se convierte en una “dislocación radical de todas las representaciones dadas” que no aportan ninguna información positiva sobre contenidos y a la que es imposible dirigir objeciones emitidas desde el modo representativo (Lebrun, 1972, p. 19). El significado de las palabras “religión”, “Dios” o “Idea” ya no es el de un contenido externo, bajo el modo de una objetividad positiva o dada, imaginada, representada o simbolizada.

Según Lebrun, podemos concederle a Marx el privilegio de no tener que dar respuestas positivas a los problemas de la economía política clásica, pero a cambio, Hegel debe ser dispensado de ser responsable de la religiosidad en el sentido representativo. Por lo tanto, una crítica válida del discurso hegeliano no debería asimilarse a la crítica del hegelianismo como ideología; eso sería, afirma Lebrun, tan malévolo como criticar a Marx porque no podía “calcular” como lo hacían los economistas tradicionales.

Esta asimilación sin duda le habría parecido a Hegel tan abusiva como debe parecerle irrelevante a M. Althusser la malévola afirmación: “¡Calcula entonces para nosotros el valor agregado!” (Lebrun, 1972, p. 368).

Al dirigir a Hegel la crítica de ser “religioso” en el sentido representativo, así como al calificarse a sí mismos con esta “vieja palabra de ateísmo” («*ce vieux mot*

d'athéisme»), los marxistas confiesan estar todavía “atascados” en el otro lado del corte epistemológico realizado por lo especulativo. Lebrun reconoce que el corte epistemológico es utilizado por Althusser como arma contra Hegel y lo invierte para apuntar esta vez a los propios marxistas.

Lo especulativo, como mutación radical del discurso filosófico *y su objeto*, corresponde a una liquidación total de la teoría de la verdad como *adecuación* del discurso a un objeto. Saber absoluto (*Savoir*) designa, en oposición a cognición (*Connaissance*), como señala Lebrun, algo completamente diferente al producir discurso *sobre un objeto* (Lebrun, 1972, pp. 89-90): saber especulativo es el acto de reducir la distancia entre objeto y discurso que crea quien representa. En ese sentido, “el estatuto epistemológico que distingue esta unidad particular de otras formas de unidad discurso-objeto”, para citar a Althusser, es precisamente el hecho de que lo especulativo *no es una unidad discurso-objeto*, sino un gesto de liberación del discurso de su unidad con un objeto. No solo Hegel no es un filósofo de la expresión de la esencia interior en la existencia exterior, sino que en realidad ha “terminado definitivamente con todas las expresiones-de”, “traducciones-de” y “lecturas-de”, profesando la procesualidad infinita del concepto como sentido libre que se despliega, como un dejar-que-se-diga (*laisser-se-dire*).

“Dejar-que-se-diga” implica que hemos renunciado al proyecto de detener, a cualquier nivel lo que el texto “quiere decir” o “quería decir” (Lebrun, 1972, pp. 89-90).

Lebrun toma en su relato casi palabra por palabra el prefacio de *Lire le Capital* para construir su crítica a la lectura materialista de un *vouloir-dire*, insistiendo en el hecho de que lo especulativo hegeliano no escucha después de ningún “silencio” y no revela ningún “secreto” (Lebrun, 1972, p. 88) oculto. El *dejar-que-se-diga* aparece, inversamente, como un principio de lectura especulativa, completamente liberado del marco ontológico y epistemológico de cualquier tipo de concepción adecuada o correlativa a la verdad que pretenda revelar una realidad invisible.

Esta es precisamente la mutación radical que el discurso hegeliano trae a todo discurso, funcionando como un *modo de leerse* a sí mismo, incluso más como un *dejar-que-se-diga* de los textos que como una *lectura-de* su *querer-decir* (*vouloir-dire*). Esta transformación radical que el hegelianismo trae a la filosofía pasa desapercibida para el marxismo, cayendo este último en el lado *obsoleto* de la división especulativo-representativo.

Sin embargo, a pesar de la importancia de esta crítica, los proyectos de Foucault y Althusser no están en realidad tan lejos de la definición de Lebrun del trabajo de lo especulativo. Sobre el tema de la naturaleza y función del discurso filosófico, los tres filósofos comparten algunas características cruciales vinculadas a su herencia común de la epistemología francesa, como su antipositivismo, el interés en la discontinuidad y su uso compartido de un concepto postestructuralista de discurso. Como subraya Pierre Macherey (Macherey, 2017, p. 31), no sería absurdo comparar la teoría de lo especulativo de Lebrun con las tesis de Althusser sobre la filosofía en *Filosofía y la filosofía espontánea de los científicos*. Lebrun comparte la idea althusseriana de que la filosofía no tiene un objeto real, en el sentido en que lo tiene la ciencia, sino solo algunos objetos internos a la filosofía misma. Estos objetos, las teorías filosóficas que se nos dan en la forma de la historia de la filosofía, están, como dice Althusser, “dispuestos en proposiciones dogmáticas” sobre las cuales el pensamiento filosófico debe realizar un trabajo de comprensión no dogmático.

Como ya fue destacado, para el autor de *Lire le Capital*, leer de manera filosófica significa identificar la singularidad de un discurso y plantear la cuestión particular del estatuto epistemológico que lo distingue de otras formas discursivas. De manera similar, la idea de Lebrun de una lectura especulativa es la de un dogmatismo extremo infinitamente tolerante (*hyperdogmatisme*), que trabaja inmanentemente sobre los discursos dogmáticos y representativos para establecer la singularidad de la gramática ontológica que establecen. La filosofía especulativa hegeliana es en ese sentido una filosofía de *la historia del discurso filosófico*, porque identifica la singularidad de los discursos representativos que nos han sido dados históricamente y la economía de sentido que establecen entre las palabras y los objetos. Quizá sea una pequeña diferencia, pero tiene para Lebrun enormes consecuencias. La lectura y el discurso hegelianos, el modo de leer de Hegel (*art-de-lire*) (Lebrun, 2009, p. 165), no es solo una lectura, sino una búsqueda de infinitud al interior de contenidos finitos.

Conclusión

A diferencia de Althusser y Foucault, Lebrun sigue siendo hegeliano en el hecho de que conserva un concepto de saber absoluto como acto de conexión de las singularidades de los discursos. Lo especulativo es un discurso sobre los discursos. Sin embargo, no solo lee o reconoce la singularidad de sus objetos, yuxtaponiéndolos; también señala sus límites y muestra su finitud.

El saber absoluto debe entenderse como una realización del “trabajo” o “tarea” del concepto hegeliano dentro de la historia de la filosofía: una articulación de los discursos representativos entre sí, a través de su continuidad y discontinuidad que explica el paso del uno al otro, y realiza “la negación” de su singularidad. Esta investigación y esfuerzo por trazar la curva del desdoblamiento del concepto, sin embargo, nada tiene que ver con fijar la significación de un discurso. El saber absoluto es infinito en el sentido de que representa la tarea *infinita* de trabajar sobre los límites y la interconexión de los discursos filosóficos entre sí.

Referencias

- Althusser, L. “From *Capital* to Marx’s Philosophy”, en: Althusser, L., Balibar, E., Rancière, J., Macherey, P., Establet, R. *Reading Capital*, tr. Ben Brewster, Verso, 1970.
- Althusser, L. *For Marx*, tr. Ben Brewster, Verso, London/New York, 1969.
- Althusser, L. *Initiation à la philosophie pour des non-philosophes*, PUF, Paris, 2014.
- Althusser, L. *Philosophy of the Encounter, Later Writings 1978-1987*. François Matheron y Oliver Corpet (eds.), tr. G.M. Goshgarian, Verso, Londres/ Nueva York, 2006.
- Angermuller, J. “Qu’est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de *discours* d’un pays à l’autre tre”, *Langage et société*, vol. 120, n° 2, 2007, pp. 17-34.
- Angermuller, J. *Poststructuralist Discourse Analysis. Subjectivity in Enunciative Pragmatics*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, 2014.
- Bachelard, G. *La formation de l’esprit scientifique*, Vrin, Paris, [1938] 1999.

- Balibar, E. “Le concept de *coupure épistémologique* de Bachelard à Althusser”, *Ecrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991.
- Balibar, E. *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, [1994], 2011.
- Bellantone, A. *Hegel en France*, vol. II, Hermann, Paris, 2011.
- Bianco, G. “La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite”, *Jean Hyppolite entre structure et existence* (ed. G. Bianco), Editions de la rue d’Ulm, Paris, 2013.
- Clavier, P., Wolff, F. (eds.), *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009.
- Cohen-Halimi, M., de Figueiredo, V., Sánchez Madrid, N. (eds.), *Gérard Lebrun philosophe*, Le grenier à sel, Beaulieu, 2017.
- Deleuze, G. *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.
- Derrida, J. “Le puits et la pyramide”, en: *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris, 1972, pp. 79-127.
- Descombes, V. *Le Même et l’Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Foessel, M. “Hegel sans la dialectique”, en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Foucault, M. “Carta de Michel Foucault a Jean Hyppolite del 15 de abril de 1963”, Fonds Jean Hyppolite, Bibliothèque de l’École normale supérieure.
- Foucault, M. “Jean Hyppolite (1907-1968)”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74e Année, No. 2 (1969), pp. 129-136.
- Foucault, M. “The Order of Discourse”, tr. Ian MacLeod, Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist reader*, Routledge, Boston, 1981.
- Foucault, M. *The Order of Things*, Pantheon, London, 1970.
- Grandjean, A. “La patience des concepts. À propos de: G. Lebrun, *Kant sans kantisme*, Fayard, 2009”, La vie des idées, 28 de octubre de 2009, enlace: <https://laviedesidees.fr/La-patience-des-concepts.html> (última consulta: 27 de mayo de 2022).
- Houlgate, S. “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, *Bulletin of the Hegel Society of Britain*, vol. 20, 1-2: 39/40, 1999.
- Jarczyk, G., Labarrière, P. J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Seuil, 1996.
- Kervégan, J.-F., Mabille, B. “Présentation”, en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de*

- l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 1947.
- Koyré, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971.
- Koyré, A. *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1939.
- Lebrun, G. "Devenir de la philosophie", en: Denis Kambouchner (ed.), *Notions de philosophie*, t. III, Gallimard, Paris, 1995.
- Lebrun, G. "L'Antinomie et son contenu", *Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009.
- Lebrun, G. *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, NRF, Gallimard, Paris, 1972.
- Lebrun, G. *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Seuil, Paris, 2004.
- Longuenesse, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, [1981] 2015.
- Mabille, B. "Hegel, le dépassement de quelle métaphysique", en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Macherey, P. "Hegel et le présent", *Cahiers philosophiques*, n°13, décembre 1982, pp. 7-19.
- Macherey, P. "D'un ton irrégulier en philosophie", en: *Gérard Lebrun philosophe*, Le grenier à sel, Beauchesne, 2017.
- Macherey, P. *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. «Opuscule Phi», 2014.
- Malabou, C. *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.
- Pagès, C. "Quel maître? Quel esclave? Hegel en débat", en: Bianco, G., Fruteau de Laclous, F. (eds.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.
- Renault, E. "Deux critiques et deux sauvetages de la métaphysique", en: *Hegel au présent*, CNRS Editions, Paris, 2012.
- Sánchez Madrid, N. "La réflexion, le concept et la vie. La présence de Georges Canguilhem dans l'épistémologie critique de Gérard Lebrun", en: *Gérard Lebrun philosophe*, Le grenier à sel, Beauchesne, 2017, pp. 137-156.
- Simont, J. *Gérard Lebrun et les critiques de Kant. Le moment de la mort de l'homme*, Ousia, Bruxelles/Paris, 2015.
- Vuillemin, J. *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minit, 1984.

- Vuillerod, J.-B. *La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, Lyon, ENS Éditions, 2022.
- Vuillerod, J.-B. *L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960. Constitution et limites d'un renversement philosophique*, Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques, Nanterre, 2004.
- Žižek, S. "Peut-on encore être hégélien aujourd'hui?", en: Raoul Moati (ed.), *Autour de Slavoj Žižek. Psychanalyse, marxisme, idéalisme allemand*, Presses Universitaires de France, 2010.