

Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze

Mediation or Repetition: from Hegel to Kierkegaard and Deleuze

MARÍA J. BINETTI¹

Resumen: A pesar de los manifiestos intentos, tanto de S. Kierkegaard como de G. Deleuze, por separar la categoría de la repetición del concepto hegeliano de mediación, consideramos que ambas nociones guardan una estrecha relación, en cuanto a su dinamismo estructural y su contenido reflexivamente dialéctico. Las siguientes páginas intentarán mostrar que el concepto de mediación sienta las bases especulativas de lo que la filosofía contemporánea propone como el retorno constante de una identidad siempre nueva, cuya afirmación es diferenciación de sí y cuya diferencia es identidad relacional del todo. Identidad en la diferencia y diferencia en la identidad aseguran la repetición de un absoluto, que continuamente llega a ser.

Palabras clave: Identidad, diferencia, negación, reduplicación, devenir.

Abstract: In spite of Kierkegaard and Deleuze's manifest attempts to separate the category of repetition from the Hegelian concept of mediation, I consider that both notions keep a close relationship as to their structural dynamism and their reflexively dialectical content. The following pages will attempt to show that the concept of mediation sets the speculative ground of what contemporary philosophy proposes as the constant return of an ever new identity, whose affirmation is self-differentiation and whose difference is a totally relational identity. Identity in difference and difference in identity ensures the repetition of an absolute which is permanently coming to be.

Key words: Identity, difference, negation, reduplication, becoming.

1. Introducción

A pesar de los manifiestos intentos, tanto de S. Kierkegaard como de G. Deleuze, por separar la categoría de la repetición del concepto hegeliano de mediación, consideramos que ambas nociones guardan una estrecha relación en cuanto a su estructura, su dinamismo y su contenido reflexivamente dialéctico. Las siguientes páginas intentarán mostrar hasta qué punto el concepto de mediación sienta las bases especulativas de lo que la filosofía contem-

Fecha de recepción: 22 abril 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

1 Doctora en Filosofía e investigadora del Conicet (Argentina) / Rivadavia 1082 – Luján – CP. 6700 – Buenos Aires – Argentina / e-mail: mjbinetti@yahoo.com.ar / Autora de: *El poder de la libertad. Introducción a Kierkegaard*, Buenos Aires Ciafic Ediciones, 2006, 270 pp., ISBN: 950 – 9010 – 45 – 6; *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria 177, Pamplona, 2005, 116 pp., ISSN: 1137 – 2176; Søren Kierkegaard, *El instante*, traducción directa del danés (en colaboración), Trotta, Madrid 2006, 208 pp., ISBN: 84 – 8164 – 867 – 1.

poránea propone como el retorno constante de una identidad siempre nueva, cuya afirmación es diferenciación de sí y cuya diferencia es identidad relacional del todo.

Con tal propósito, nos detendremos en primer lugar en la *Ciencia de la lógica* y particularmente en las determinaciones de identidad y diferencia correspondientes a lógica de la esencia, por ser ella el lugar propio de la exposición dinámica, reflexiva y reduplicadora de lo uno. La esencia constituye la reflexión intrínseca del ser y, por lo tanto, ella manifiesta el desdoblamiento diferencial de lo inmediato, inmanente a la efectiva recuperación de su unidad. Nos centraremos ante todo en aquellos conceptos que provean la estructura fundamental de la mediación, en cualquier nivel y figura donde ella opere.

Pasaremos luego a la categoría kierkegaardiana de repetición, considerada por su propio autor como una propuesta original, crítica tanto de la reminiscencia griega como de la inmanencia lógica de la modernidad. A tal noción se remite gran parte del pensamiento contemporáneo –posmoderno– y en particular G. Deleuze, quien la comprende como el antecedente de una diferencia, que ha quebrado el sustancialismo inmóvil de lo uno a fin de devolverle a la existencia el coraje del devenir y la multiplicidad.

La precedente consideración nos permitirá mostrar hasta qué punto la mediación hegeliana ha constituido el andamiaje lógico-metafísico a partir del cual tanto Kierkegaard como Deleuze han logrado pensar la repetición de una identidad, que vuelve al precio de su propia escisión. Porque los problemas especulativos quedan más allá de los cambios terminológicos, mediación y repetición quizás sean los dos nombres de una misma realidad.

2. La mediación hegeliana como dinamismo diferencial de lo idéntico

La filosofía hegeliana dio el golpe de gracia a esa bella época del pensamiento, cuando la identidad era representada como la esencia eterna e inmóvil de lo real, que trasciende el mundo del acontecer y se esconde del fenómeno en el hiperurano de lo en-sí. Tal identidad se entendía entonces en su inmediatez representativa y garantizaba por derivación la no-contradicción de todas las cosas. Identidad era identidad y diferencia, diferencia. Entre ambas, la exclusión de lo tercero permitía el control de un término sobre el otro, mientras alienaba a la existencia en un dualismo irreconciliable. Quizás el mayor logro de la especulación hegeliana consista en otorgarle a lo tercero el privilegio inclusivo de lo efectivamente real.

Con Hegel, la identidad abandona su pureza aséptica, los opuestos pierden el derecho a la exclusión y la inmediatez del entendimiento representativo se ve obligada a reflexionar sobre sí misma. Lo que Hegel reclama propiamente es «la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad»² y, a partir de aquí, comienza para la filosofía una nueva época. Esta es la época de la mediación (*Vermittlung*), donde todo contenido fijo y aislado se reduplica en su otro, donde las cosas se superan en su propia contradicción y donde lo absoluto descende, finalmente, a la relatividad del mundo. La identidad hegeliana es mediación y esto significa que ella es diferencia. En la diferencia, la esencia se asume como proceso,

2 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 8, § 118.

creación continuada y relación inmanente del todo, que hace de la inmediatez de los hechos el acontecimiento siempre nuevo de lo absoluto.

Por mediación entendemos, ante todo, el dinamismo diferencial propio de la identidad y enajenante de la misma, un movimiento que contradice lo uno en el mismo instante en que lo afirma. Mediar no es para Hegel poner un tercer término estático y autosubsistente –un *médium*, un entre– que resuelva la contradicción de otros dos términos preexistentes a su intermediario por una suerte de fusión extrínseca. Este sería el modo de pensar representativo y abstracto, pero no es el modo de la especulación, para la cual ser es devenir, sustancia es sujeto e identidad, diferencia. La mediación es una actividad, un proceso³ que va de la inmediatez indeterminada de lo idéntico a su inmediatez determinada, vale decir, diferenciada. Ella no abandona lo inmediato, porque «el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo»⁴. La identidad inmediata es mediación y por lo tanto movimiento inmanente, pasaje del en-sí al para-sí o automovimiento producido por el desdoblamiento de lo uno, cuya relación consigo mismo es autoposición recíproca de la diferencia en la identidad del acto perfecto.

La mediación rompe definitivamente con los dos grandes pilares del entendimiento abstracto, a saber, el dualismo y el fundacionalismo. Con respecto al primero, dice Hegel, la verdad de las determinaciones opuestas «consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente, sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene a la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía»⁵. Los opuestos no constituyen dos sustancias aisladas, en sí y por sí, sino ambos términos de una única relación que reflexiona sobre sí misma y los incluye inextricablemente como diferencia de su propia identidad reduplicada. Con respecto al segundo, dice él, «el fundamento se convierte en un ser puesto, su simple esencialidad se funde con sí misma en el ser puesto [...] No permanece, por ende, el fundamento como algo diferente de lo fundado»⁶. El fundamento eterno del todo deviene así el resultado temporal de la totalidad presupuesta y puesta por él, y el mundo de las apariencias resplandece en la posición de lo esencial, sin más acá meramente empírico ni más allá puramente incognoscible, porque los dos han sido mediados. No hay un sustrato ontológico, un sí mismo previo ni un resultado posterior al mediar para sí de lo absoluto, sino un fundamento que resulta de sí mismo o bien un resultado fundado sobre sí.

Dado que «nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación»⁷, todo retorna sobre sí y sólo de esta vuelta reflexiva surge efectivamente su existencia. Contener la inmediatez y la mediación no significa poseer dos elementos independientes, el uno frente al otro, sino contener un único dinamismo de ambos generados por reduplicación al mismo tiempo, vale decir, en el tiempo del instante, en tanto que unidad recíproca y concreta. Dicho de otro modo, la mediación

3 J.-L. Nancy: *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, 1973, p. 76; cf. también J. Fernandez: *Finitud y mediación*, Buenos Aires, Ediciones El Signo, 2003.

4 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 25.

5 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 6, p. 73.

6 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, pp. 122-3.

7 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft...*, cit., vol. 5, p. 66.

constituye a la inmediatez y la inmediatez, a la mediación⁸, porque una depende de la otra y ambas se conservan en su mutua reciprocidad.

Al modo de la *enérgeia*, la mediación produce la presencia absoluta y simultánea del todo en cada una de sus determinaciones, produciendo la diferenciación misma de lo absoluto. La identidad libera y resuelve allí su propia diferencia, de manera que lo mediato no es sino «la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí»⁹. Se trata aquí de un movimiento reflexivo, cuya interiorización coincide con su exteriorización y su necesidad, con la contingencia del acontecer. El instante conserva la doble valencia absoluta y temporal de una identidad que se reduplica o desdobra a fin de devenir sí misma por su propia repetición, no como igual sino como otro, no como eterna sino como temporal. El desdoblamiento interno de lo uno funda el movimiento de lo real en cualquier nivel en que éste sea considerado (ser, esencia o concepto). Tenemos de este modo, por mediación, un devenir sí mismo en el otro, una inmediatez recuperada a costa de su propia pérdida.

Pero lo que interesa señalar aquí es que este desdoblamiento o duplicación de lo inmediatamente simple es para Hegel «simple negatividad»¹⁰, de manera tal que lo absoluto, reflexionando sobre sí, constituye entonces «una relación negativa consigo misma o diferenciación de sí»¹¹. El desdoblamiento de la identidad es su propia negación y, por lo tanto, su diferencia, en la cual lo absoluto se relaciona negativamente consigo mismo. La mediación resulta de este modo la conversión inmediata de la identidad a la diferencia porque –expresado en términos lógicos– la equivalencia $A^1 = A^2$ presupone la afirmación de un tercer A que, al desdoblarse, se niegue y contradiga en la escisión $A^1 - A^2$. Lo tercero –fundamento de toda actividad y diferenciación– implica la determinación recíproca o la mutua relación de la igualdad, que sólo es tal por la negación de lo absoluto. La negatividad es constitutiva de la relacionalidad intrínseca de lo idéntico, que se afirma como diferencia.

A esta negación originaria de lo idéntico Hegel la denomina «diferencia esencial», «absoluta» o «simple»¹², diferencia en-sí y para-sí, que es «tanto ella misma como la identidad»¹³. La diferencia absoluta es la identidad misma en su propia reflexión, y aquí reside la raíz de su dinamismo relacional absoluto. La lógica hegeliana distingue la diferencia esencial tanto de la mera diversidad –que es diferencia indiferente y extrínseca– como de la oposición –cuyos términos se excluyen e independizan–. Diversidad y oposición remiten, cada una desde su propio nivel de negatividad, a una diferencia más profunda que, por pertenecer a la identidad, se refiere a sí misma como pura contradicción. La diferencia esencial contiene la unidad de lo que retorna a sí a través de su propia negación, y su contradicción consiste propiamente en la identidad de la identidad y la diferencia.

En el contexto de un pensamiento para el cual la identidad es concebida como mediación dinámica del todo, la diferencia es negación y la negación, contradicción, no de lo

8 Cf. J. Hyppolite: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 136.

9 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie...*, cit., 25.

10 Cf. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie...*, cit., p. 23.

11 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 116; también *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, p. 40.

12 Cf. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, pp. 46 ss.; cf. también *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, §§ 116 - 120.

13 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 120.

otro sino de lo mismo. El pensamiento especulativo reclama la oposición de lo diverso y la contradicción de lo opuesto, por un movimiento que afirma la negación en el fundamento mismo de lo real. La contradicción es la diferencia puesta de la identidad y la identidad puesta de la diferencia. Tras la diversidad inmediata del mundo empírico y el dualismo excluyente del entendimiento, lo cierto es que «todas las cosas están en contradicción en sí mismas»¹⁴, porque su identidad resulta no-identidad. Más aún, ellas se mueven porque «en uno y el mismo momento» son y no son, existen y no existen, de manera tal que «el movimiento es esta contradicción misma en su existencia»¹⁵. Devenir, finitud y muerte significan que las cosas son el no-ser de lo absoluto, por el cual éste último se desdobra y vuelve a sí.

En este sentido, el devenir comporta un proceso negativo, un dinamismo que niega lo absoluto. Sin embargo, y precisamente por pertenecer a la mediación, el devenir es en el mismo momento anulación de lo negativo y superación de la contradicción en su fundamento uno. La negatividad pura de la identidad constituye en verdad la mediación de la negación, o bien, la negación de la negación, que no indica un tercer término neutro sino una afirmación dinámica. «La negación de la negación no es una neutralización sino que lo infinito es la verdadera afirmación y sólo lo finito es suprimido»¹⁶. La pura negatividad es para Hegel negación auto-negadora y auto-relacional de su propia negación inmediata; negación reduplicada que, al recuperar su inmediatez, se afirma como capacidad activa de la identidad, que diferencia y une a la vez, niega y conserva la totalidad. La mediación es entonces negación de la negación, duplicidad afirmativa y relación en la que se expresa lo absoluto¹⁷.

Sólo a partir de la negatividad que la atraviesa, la identidad puede llegar a ser, como reflexión que la divide contra sí misma. Sin embargo, y porque su negatividad se media a sí misma, la identidad llega a ser efectividad, acto, presencia y presente. Dicho en otros términos, la mediación constituye el movimiento circular de lo uno, el silogismo absoluto atravesado por la ruptura de la diferencia¹⁸. Sólo en este círculo la inmediatez es real, porque la mediación es precisamente el devenir mismo de lo inmediato: inmediatez mediada o segunda inmediatez mutuamente implicadas en el dinamismo de lo idéntico. En esto consiste la simultaneidad instantánea de la identidad y la diferencia.

En el círculo de la mediación, nada es ajeno al otro ni escapa al báquico delirio de la diferencia. Por la negación se abren el tiempo y el espacio de lo absoluto, la materialidad del espíritu y la objetividad del yo. La diferencia constituye el *ex* de la existencia, el *da* del *sein* y la relacionalidad de lo uno. Tal es el precio que la identidad debe pagar a fin de salvar las apariencias de vanos misterios incognoscibles. El dualismo fundacional de la identidad trascendente e inalcanzable se suple así por la totalidad inmanente a todas las cosas y la exclusión del otro es reemplaza por la reduplicación de lo mismo. Así como no cabe nin-

14 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, p. 74.

15 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, p. 76.

16 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 94.

17 Cf. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 116.

18 Cf. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 181.

guna identidad abstracta, no cabe tampoco absoluto ni universalidad fuera del individuo en el cual ellos se actualizan. Lo individual deviene entonces universalidad concreta, la única absolutidad efectiva, «lo real en acto»¹⁹.

Según J. Hyppolite, el pantragsmo del pensamiento hegeliano consiste precisamente en que la diferencia retorna siempre²⁰. Por cierto, la diferencia repite toda identidad, en cualquier lugar y nivel en que ésta opere. Pero esto entraña al mismo tiempo el panoptimismo hegeliano: una creación continua, que garantiza la novedad de lo siempre sido. Hegel es la esperanza de lo que nunca comienza ni termina²¹, porque todo comienza y termina a cada instante, en la *enérgeia* del acto perfecto que es principio y fin por el hecho de ser mediación. Porque no hay nada que no se medie a sí mismo, lo inmediato es el retorno constante de lo absoluto y lo absoluto es esencialmente lo mismo en todas las cosas o, mejor dicho, lo que convierte a cada cosa y a todo momento en lo mismo.

En este sentido, podemos afirmar con J.-L. Nancy que Hegel fue el primero que «conció la absoluta repetición –el eterno retorno– del espíritu que vuelve a sí mismo»²². Como movimiento hacia atrás, la repetición se concibe en la diferencia de lo eternamente sido, vale decir, en la temporalidad y contingencia del acontecer. Mediación es por tanto repetición²³, y repetir es sentar la igualdad de lo que constantemente se vuelve otro. Que la identidad sea mediada significa que ella es la negación de su propia negación, la diferencia absoluta de lo uno que relaciona y liga el todo a sí mismo.

3. Kierkegaard y la novedad de la repetición

El pensamiento kierkegaardiano se propone como una crítica radical a la filosofía de Hegel, cuya identidad abstracta y sin contenido habría absorbido toda diferencia y cuya mediación operaría un puro movimiento lógico, sin consistencia real²⁴. En el contexto de esta crítica, Kierkegaard intenta recuperar lo que el sistema habría olvidado, a saber, la existencia singular y la diferencia irreducible. Más allá de la solvencia de esta impugnación y salteando además la cuestión de si tales objeciones se dirigen a Hegel mismo o más bien al hegelianismo danés contemporáneo de Kierkegaard, nos interesa aquí revisar la estructura especulativa a partir de la cual éste último comprende la singularidad de su repetición.

La categoría de repetición (*Gjentagelse*) estructura por entero el pensamiento kierkegaardiano, en todos los niveles o estadios del desarrollo subjetivo. Cada uno de los estadios efectúa su propia repetición –estética, ética o religiosa–; cada uno de ellos se repite, además, en el siguiente y todos, finalmente, en el religioso. La repetición es por lo tanto

19 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 163; cf. también *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, p. 296 ss; *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 163.

20 Cf. J. Hyppolite: *Logique et existence...*, cit., p. 149.

21 J.-L. Nancy: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 9.

22 J.-L. Nancy: *Hegel. L'inquiétude...*, cit., p. 28.

23 Cf. J.-L. Nancy: *La remarque...*, cit., p. 77.

24 Cf. S. Kierkegaard: *Gjentagelsen*, en *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936 [en adelante SV2], III 247-248.

un concepto análogo, cuyo referente principal debe buscarse en la diferencia infinita o cualitativa, sólo salvable por la identidad de lo absoluto. Hay una repetición de la naturaleza y la historia, que es repetición cuantitativa y abstracta; una repetición estética, que no logra la identidad subjetiva porque depende de las diferencias del mundo finito; una repetición ética inmanente al yo, que por ignorar lo absolutamente otro constantemente fracasa; y hay, finalmente, una repetición en sentido propio que opera en la diferencia esencial del absoluto.

Pese al intento de Kierkegaard por separar su concepto de repetición de la mediación hegeliana, varios intérpretes han sostenido la equivalencia de estas dos categorías²⁵. En el contexto de tal interpretación, intentaremos mostrar cómo ambas nociones coinciden en el dinamismo reflexivo y reduplicador de una identidad inmediata, dialectizada por su propia diferencia esencial y recuperada en la segunda inmediatez mediada de la acción libre, que Kierkegaard denomina decisión, fe o amor, según sean los niveles de interiorización subjetiva.

El concepto kierkegaardiano de repetición aparece por primera vez en el opúsculo inédito *Johannes Climacus* con los siguientes términos: «cuando la idealidad y la realidad se tocan mutuamente, entonces se produce la repetición [...] Hay aquí una reduplicación y ésta es la cuestión sobre la repetición»²⁶. La función de la repetición como lugar de confluencia entre lo ideal y lo real responde al problema central del pensamiento de Kierkegaard, a saber, el de cómo volver a la unidad originaria e inmediata de la subjetividad, una vez que la reflexión ha escindido la identidad –entre lo real y lo ideal– y la ha puesto contra sí misma. Si bien la subjetividad emerge de su inocencia idéntica y de su inmediatez indeterminada, lo cierto es que «lo inmediato nunca es, sino que es suprimido ni bien es»²⁷. Esta supresión de lo inmediato por la reflexión que la contiene produce un desdoblamiento o reduplicación del yo, cuyos términos abstractos –idea y realidad, infinitud e finitud, necesidad y contingencia, etc.– están llamados a recuperar, por repetición, su recíproca unidad.

Kierkegaard está convencido de que lo inmediato debe repetirse, porque «a la inmediatez se puede por cierto volver una segunda vez»²⁸. El problema consiste en que no es posible volver a ella sin ruptura, es decir, sin diferencia y contradicción, sino sólo atravesando la dialéctica infinita de lo uno. Esta diferencia explica la trascendencia que Kierkegaard le atribuye a la repetición²⁹, y esto significa que la identidad no puede recuperarse a sí misma sino en otro, por la mediación de su propia negatividad. La posición de la diferencia en el dinamismo reduplicador de la identidad supone que lo repetido es algo tan viejo como nuevo, algo que ha existido eternamente pero que sin embargo comienza a ser en el tiempo³⁰. Opera aquí el desfundacionalismo según el cual el fundamento es afirmado, en la mediación de

25 Cf. H. Höffding: *Søren Kierkegaard*, trad. F. Vera, Madrid, Revista de Occidente, 1930, p. 70; J. Wahl: «Hegel et Kierkegaard», en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Librairie Félix Alcan, Paris 1931, p. 364; J. Stewart: *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, 2003, pp. 299 ss.

26 S. Kierkegaard: *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København, Gyldendal, 1909-1948 [en adelante *Pap.*], IV B1 150.

27 S. Kierkegaard: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SV2, VII 100.

28 S. Kierkegaard: *Pap.*, XI A 360.

29 Cf. S. Kierkegaard: *Gjentagelsen*, SV2, III 248.

30 Cf. S. Kierkegaard: *Gjentagelsen*, SV2, III 212.

lo uno, por lo que él mismo presupone. Este fundamento es la libertad, que emerge de su propia repetición.

La reduplicación diferencial y relacional de la repetición le pertenece a la libertad. La libertad –que para el espiritualismo kierkegaardiano es sinónimo de yo o subjetividad– es lo repetido por su propia repetición. En un extenso fragmento de los *Papirer* dedicado a la repetición, Kierkegaard asegura: «entonces surge la libertad en su forma superior, en la cual ella se determina por relación a sí misma. Aquí todo se transforma y se muestra como lo opuesto al primer punto de vista. El interés mayor de la libertad es precisamente el de producir la repetición y ella teme que el cambio tenga el poder de turbar su esencia eterna. Aquí aparece el problema de si la repetición es posible. La libertad misma es entonces la repetición»³¹. Precisamente por repetirse a sí misma, la libertad deviene sujeto y objeto, forma y contenido, principio y resultado de su propia acción interior. La repetición constituye por lo tanto un automovimiento, cuya interiorización coincide con su exteriorización, y cuya eternidad siempre suda se manifiesta en la creación transformadora de todo. De aquí que Kierkegaard compare lo repetido con el «das—was—war—seyn»³² de lo que siempre está llegando a ser.

A este dinamismo autorrelacional que vuelve sobre sí para restablecer su identidad inmediata –la unión de lo idea y lo real–, Kierkegaard lo denomina «la segunda potencia de la conciencia»³³, correspondiente con lo que él llama la doble reflexión. La libertad desdobra, reduplica o repite la primera conciencia inmediata e indeterminada y produce de este modo una segunda inmediatez mediada, una «inmediatez que sigue a la reflexión»³⁴ y se determina como la unidad absoluta del todo. Con mayor precisión, debería decirse que la inmediatez únicamente subsiste en esta reflexión mediadora de sí misma, a la vez que la mediación sólo existe como recuperación continuada de la segunda potencia absoluta del yo.

Por la repetición, la identidad se constituye como «lo tercero positivo»³⁵ de la unidad. Según sean los diferentes niveles de dialecticidad subjetiva en los que opere, lo tercero significará o bien la relación recíproca de finitud e infinitud, tiempo y eternidad, posibilidad y necesidad; o bien la autorrelacionalidad del espíritu subjetivo; o bien la reduplicación propia del movimiento amoroso que define para Kierkegaard a lo divino. No obstante, y en cualquiera de los casos, la diferencia aparecerá ya sea como multiplicidad cuantitativa y estética, como oposición o bien –y por antonomasia– como la contradicción que Kierkegaard denomina pecado.

Dado que la libertad no se reduplica sino en su diferencia, su repetición implica su pura negatividad y su afirmación, una «decisión negativa infinita»³⁶. Entre la primera y la segunda potencia de la conciencia se halla «lo otro»³⁷, «lo negativo»³⁸, que es a la vez «fuerza de

31 S. Kierkegaard: *Pap.*, IV B 117, pp. 281-282.

32 S. Kierkegaard: *Pap.*, IV A 156.

33 S. Kierkegaard: *Gjentagelsen*, SV2, III 29.

34 S. Kierkegaard: *Pap.*, VIII A 649; cf. también XI A 360.

35 S. Kierkegaard: *Sydommen til Døden*, SV2, XI 143-144.

36 S. Kierkegaard: *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, SV2, VII 27; cf. también *Pap.*, XI A 564.

37 Cf. S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, SV2, IV 471.

38 S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, SV2, IV 432.

repulsión» y «principio de movimiento»³⁹ subjetivo. De aquí que la existencia sea devenir y el devenir, una inmensa contradicción que pasa de lo mismo a lo otro por el esfuerzo de una interiorización constante. Si bien esta negatividad ofrece diversas manifestaciones, su sentido propio y fundamental es lo que Kierkegaard denomina «diferencia cualitativa»⁴⁰ infinita, vale decir, contradicción que niega al yo de manera absoluta. Ahora bien, precisamente porque la inmediatez puede ser repetida, debe haber entonces una negación de la negación, y esto no expresa sino el carácter afirmativo de la diferencia, que es a la vez separación y unión.

Si la reflexión restablece la totalidad y la contradicción se resuelve, esto es posible en virtud de que «la conciencia de Dios es inmanente a la conciencia del pecado»⁴¹. Y de aquí se sigue la novedad radical de la repetición kierkegaardiana, a saber, que lo propiamente desdoblado es la conciencia misma del absoluto. «Dios es –para Kierkegaard– reduplicación infinita»⁴², cuya mediación establece la «pura reciprocidad»⁴³ de la conciencia humana. Que la negación del pecado sea inmanente a la absolutidad divina, que su no-ser coincida con el ser de lo absoluto, significa que la negatividad estaba de antemano repetida por una afirmación absoluta: negación de la negación cuya capacidad positiva recrea la existencia del singular.

Dos categorías kierkegaardianas –estructuradas según el dinamismo de la repetición– expresan este retorno a la inmediatez por el restablecimiento de la identidad, ahora mediada. Tales son las categorías de «instante» y «contemporaneidad», con las cuales queda erradicado todo dualismo y cualquier proyección de trascendencias incognoscibles.

El instante expresa la única y sola vez del tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, lo contingente y lo necesario. En él se produce la presencia actual de una identidad que ha abandonado su inmovilidad abstracta para convertirse en sucesión, diferencia y continuidad. En el instante se reduplican lo temporal y lo eterno, de manera tal que ambos subsisten en su reciprocidad o bien, dicho de otro modo, en su identidad diferenciada. La conciencia alienada de una oposición excluyente retorna, por la contradicción reflexiva de lo uno, al fundamento que los determina y los resuelve. Kierkegaard puede así decir que, «cuando el espíritu se afirma, el instante está dado»⁴⁴ como la *enérgeia* que sostiene el dinamismo del todo. No obstante, y dado que el espíritu se afirma en su propia negación, el instante engendra una nueva diferencia que reaparece siempre, haciendo posible el devenir sucesivo de su duración. También aquí, como quiere J. Colette, «la alteridad del poder fundador es irreducible en el seno de una dialéctica de lo mismo y lo otro que suprime conservando. El destino de la diferencia es ser susceptible de repetición»⁴⁵. Pero lo que propiamente se repite en la diferencia es una identidad desdoblada, en la que coexisten e insisten todos los opuestos.

39 Cf. S. Kierkegaard: *Enten-Eller*, SV2, I 297.

40 Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 16; X2 A 296; X3 A 23; X4 A 258; XI1 A 2, XI1 A 67, XI1 A 495.

41 S. Kierkegaard: *Pap.*, III A 39; cf. también *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, SV2, V 207-208.

42 S. Kierkegaard: *Pap.*, XII A 97.

43 S. Kierkegaard: *Kjerlighedens Gjerninger*, SV2, IX 433.

44 S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, SV2, IV 395.

45 J. Colette: *Histoire et absolu: essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclée, 1972, p. 256.

Por su parte, la contemporaneidad indica esta simultaneidad de una diferencia siempre suprimida o bien, de una identidad diferenciada. La contemporaneidad es autopresencia absoluta, presencia total y originaria en la cual todo se reconcilia. «Ser perfectamente presente a sí mismo, tal es el fin supremo, la tarea suprema de la vida personal, su poder»⁴⁶. Consiste en esto la segunda inmediatez que la conciencia está llamada a alcanzar, en su propia diferencia absoluta. Se trata entonces de ser otro, a fin de ser siempre el mismo, de conquistar la verdad en un total desgarramiento.

En síntesis, podríamos decir que la repetición expresa el nuevo nombre de la mediación, en tanto dinamismo diferencial de una identidad absoluta. Su resultado no es ajeno a su propio mediar, porque no hablamos aquí de entidades representadas sino de un mismo acto espiritual, cuya concreción unifica lo que el entendimiento abstracto separa. A esta imposibilidad representativa de concebir la repetición responde la paradoja kierkegaardiana: síntesis de categorías opuestas y contradictorias. Junto con la repetición, la paradoja es el otro nombre de una racionalidad que se ha vuelto conciencia efectiva del todo. Este saber absoluto no le pertenece a la inteligencia finita sino al *logos* mismo de un ser, cuya existencia lo hace todo posible, no en la primera inmediatez sino en la segunda potencia del espíritu.

4. Identidad y repetición según Deleuze

La así llamada «filosofía de la diferencia» pretende ofrecer al pensamiento contemporáneo la contestación más radical al sistema de Hegel⁴⁷. La diferencia se propone allí como la alternativa de una mediación incapaz ya de sostener la identidad del todo. No obstante, y a pesar de sus explícitas intenciones, entendemos que el pensamiento actual asume y confirma implícitamente las consecuencias del sistema hegeliano. Nos detendremos aquí particularmente en G. Deleuze, a fin de considerar la influencia de la mediación en el dinamismo de lo que él denomina *répétition*, influencia a la cual Kierkegaard contribuyó y que Deleuze mismo proyecta en la filosofía de Nietzsche.

*Diferencia y repetición*⁴⁸ se introduce con la crítica a la representación clásica y abstracta de la identidad, reflejada en el esquema platónico modelo-copia y supeditada a una conciencia clara y distinta. A este dominio representativo pertenecería el concepto hegeliano, en tanto que representación infinita de una identidad formal, universal e irreflexiva, incapaz de contener las diferencias móviles y singulares del mundo finito. La idea hegeliana representaría todas las representaciones finitas, y ambos términos –infinitud y finitud– quedarían separados por la contradicción o negatividad de la identidad misma. Precisamente por pertenecer al dominio del entendimiento abstracto, la mediación hegeliana se hallaría en la esfera de una abstracción que abandona la concreción de lo singular. La crítica de Deleuze comulga con la de Kierkegaard en reclamar para el pensamiento la existencia efectiva que el sistema olvidó. Sin embargo, a diferencia de este último –quien objeta la identidad absoluta

46 S. Kierkegaard: *Pap.*, VII2 B 235.

47 Cf. V. Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, trad. Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1982; cf. también J. Caputo: *Radical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; M. C. Taylor: *Altarity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

48 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968, pp. 7-41.

del sistema hegeliano en la que todas las vacas son pardas–, Deleuze le reprocha la fuerza de una diferencia que es negatividad y contradicción absolutas.

Dado que la destitución de la identidad abstracta y representativa junto con el reclamo de un pensamiento concreto cuya resolución consista en la existencia individual fue realizada por el propio Hegel, consideramos que tanto Kierkegaard como Deleuze confunden razón con entendimiento y concepto con abstracción, a fin de achacarle al sistema lo que este mismo superó. Si esto es así, ambos criticarían entonces una caricatura «representativa» del pensamiento hegeliano, que en realidad lo confirma y continua. Y tal sucede con la categoría de repetición.

El concepto deleuzeano de repetición se remite al orden causal de la idea⁴⁹. La idea es para Deleuze una totalidad en sí, no estática sino dinámica, no trascendente sino inmanente, no puramente idéntica sino mediatamente otra y reflexivamente diferencial. «La diferencia es interior a la idea»⁵⁰, y con esto queda supuesta tanto la desfundamentación del origen como la translúcida manifestación de una esencia, que ya no tiene nada que ocultar. El dualismo ha sido, nuevamente, destronado, porque lo otro es ahora la idealidad misma, que no pertenece al plano abstracto del entendimiento sino al registro metafísico del ser, en el cual ella se concibe como potencialidad pura⁵¹, *infinitum actu*, *enérgeia* capaz de desplegar por su propio exceso el contenido concreto de toda la realidad. Si bien la idea es en-sí indiferenciada⁵², su potencialidad está llamada a determinarse mediante su propio acto espiritual, diferencial y diferenciante. La idea crea por diferenciación de sí; produce el tiempo, el espacio y lo finito reduplicando en ellos su infinitud. Lo real permanece de este modo en el seno de lo ideal, y es allí concebido por la reduplicación temporal de una presencia absoluta, siempre idéntica y diferente a la vez.

La «diferencia en sí misma»⁵³, inmanente a lo ideal, nos remite otra vez a la *Ciencia de la Lógica*, donde lo diferente es pensado no como diversidad –fenoménica e inmediata– ni como oposición –excluyente de su otro– sino como la identidad misma. Pero la particularidad de la diferencia deleuzeana reside en que ella pretende ser tal sin negación, ni oposición, ni contradicción⁵⁴. En lugar del no-ser de la contradicción absoluta, Deleuze propone para su diferencia un «(no/?)-ser positivo»⁵⁵, sin otredad ni alteridad alguna. No resulta fácil comprender en qué podría consistir esta diferencia sin negación o, más bien, esta diferencia que es (no)-negación afirmativa. No obstante, arriesgaremos que las respuestas se reducen a dos. O bien Deleuze retoma en este punto –inspirado en Spinoza– el idealismo subjetivo de la identidad inmediata e indeterminada del todo; o bien este (no/?)-ser debe entenderse como (la negación) de la negación que, por el hecho de presuponer la infinitud potencial de la idea, es propiamente afirmación, (no)-no expletivo o μη ον. Si Deleuze puede concederle a la negación una fuerza positiva infinita, esto se debe a que en la diferencia se afirma de

49 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 37.

50 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 36.

51 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 226.

52 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 358.

53 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., pp. 43 ss.

54 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., pp. 74-75.

55 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 262.

manera absoluta la idea. La consistencia infinita de la idea convierte a la negación en afirmación, y esto vale aquí como una reduplicación de la negación en sí misma que hace de la diferencia lo mismo, lo idéntico, lo afirmativo. El (no)-no afirmativo de la diferencia precede al no de la negación⁵⁶ porque aquel presupone, en su propia reduplicación, la posición de lo ideal, vale decir, el exceso infinito que debe manifestarse por su propia diferenciación. Esta es la verdadera mediación que convierte a la negación de la negación en afirmación pura. Negación de la negación o afirmación de la diferencia dicen, desde este punto de vista, lo mismo, porque ambas se fundan en la posición infinita de lo ideal.

La diferencia deleuzeana, por el hecho de pertenecer a la idea, constituye en verdad la paradoja de una reduplicación que diferencia y sintetiza, separa y une todos los términos en el instante de su posición. Dado que la idea se actualiza como diferencia inmanente, ella lo multiplica y disemina todo en su propia identidad, operando de este modo el círculo de todos los círculos, sin principio ni fin. La diferencia de la idea, que es en verdad identidad, liga y articula, media y da continuidad, integra y resuelve todo en su propia acción reduplicadora. De aquí que ella se determine como una «relación diferencial»⁵⁷, constitutiva del presente por el desdoblamiento de lo uno. La «síntesis universal de la idea»⁵⁸ garantiza a cada momento de su diferenciación la totalidad de una misma presencia absoluta.

De lo potencial a lo actual, de lo implicado a lo explicado, de lo infinito a la finitud, hay un devenir intensivo, que no produce dos atributos monádicos y excluyentes sino una misma «determinación recíproca»⁵⁹, en la cual se afirma de manera refleja la potencialidad infinita del origen. Dicho en otros términos, entre lo ideal y lo real hay una «simultaneidad»⁶⁰, que opera en el instante plenamente determinado de lo tercero positivo. La simultaneidad de la idea, la reciprocidad entre su acto absoluto y su procesualidad temporal, producen una auténtica mediación, por la cual lo universal (abstracto) y lo singular, lo uno y lo múltiple, lo infinito y lo finito, el espíritu y la naturaleza, el pensamiento y la existencia, devienen uno. De aquí que la idea constituya para Deleuze un «universal concreto»⁶¹, en el cual los opuestos se hallan mutuamente comprendidos.

Afirmación pura significa intensidad ideal, poder infinito que impregna la multiplicidad fáctica en la cual la idea se actualiza. La diversidad diseminada del orden fenoménico implica una misma diferencia intensiva e ideal, reflejada en todas las cosas. Que esta diferencia no posea centro ni convergencia significa que el centro está en todas partes, que la convergencia se encuentra a sí misma en cada momento⁶² y que todo punto se conecta rizomáticamente con todos los demás. El círculo afirma el *médium*, el entre en todas partes; en todas partes se da la mediación, que es repetición de lo mismo y de lo otro; en todo, lo tercero de un movimiento continuo que recupera la interioridad de la idea en su manifestación exterior. No hay más allá de la apariencia, no hay más acá de lo ideal, sino la sola presencia idéntica de su diferenciación inmanente y continua.

56 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 343.

57 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 224.

58 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 224.

59 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 228.

60 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 369.

61 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 228.

62 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 80.

En virtud de esta mediación, cabe hablar del «evento» como devenir intensivo de una esencia, que ha perdido ya toda connotación sustancialista e inamovible. El evento adviene a la facticidad fenoménica del mundo, relacionando sus oposiciones y superando la contradicción por el advenir uno de lo ideal y lo real⁶³. El tiempo del evento no es el tiempo cronológico de lo finito sino su tiempo lógico, ideal⁶⁴, el tiempo del instante que es presencia viva de lo absoluto, porque la idea se afirma allí como totalidad sintética del mundo empírico. La síntesis de la idea recupera el pasado como expectación futura y reduplica la eternidad en la diferencia sucesiva del transcurrir temporal. Se trata aquí de un devenir absoluto, donde lo eterno se afirma en la novedad intrahistórica de una creación potencialmente abierta al infinito⁶⁵.

La coexistencia e insistencia de lo que el entendimiento representativo excluye pero la razón unifica engendra un nuevo sentido de lo real, que resulta para la inteligencia finita «el elemento paradójico, *perpetuum mobile*»⁶⁶, de una contradicción efectiva. Retomando una expresión kierkegaardiana, Deleuze asegura que la implicación del todo en lo uno hace de la paradoja «la pasión del pensamiento»⁶⁷, vale decir, la superación del entendimiento abstracto por una instancia racional mediadora de toda contradicción, que Kierkegaard prefiere llamar fe y Deleuze, inconsciencia y no-sentido. A la superación del entendimiento finito apela la idea de un pensamiento sin representación ni imagen, cuyo contenido sea su propio acto. Tal pensamiento no sólo retoma la racionalidad hegeliana sino además el actualismo idealista y el principio de la inversión, según el cual toda afirmación es negación, y toda negación recupera la identidad absoluta de lo abstractamente impensable⁶⁸. Deleuze aplica el principio de la inversión al ámbito del conocimiento y también al ámbito de la potencia, de donde debemos colegir que, a pesar de sus declaraciones, la diferencia opera también para él como negación y contradicción.

A esta síntesis diferenciada de lo ideal, Deleuze la denomina repetición. En el origen no es la identidad abstracta, sino la repetición de la idea por la afirmación de una diferencia a través de la cual tanto lo ideal como lo real se establecen en relación recíproca. Repetir es sentir la igualdad de los opuestos en la inmanencia de lo ideal. Porque no estamos aquí en el dominio del entendimiento representativo sino en el actualismo del espíritu, lo que se repite es un mismo devenir ideal, escindido y recuperado en su propia interioridad reflexiva. «Lo que se repite es la repetición misma»⁶⁹ y lo que deviene es «el devenir-idéntico del devenir mismo»⁷⁰. La repetición es entonces el automovimiento que suprime su propia diferencia en la diferencia misma.

Dicho en otros términos, la repetición constituye la actualización efectiva de la idea, en una segunda conciencia determinante de la primera conciencia inmediata e indeterminada.

63 Cf. G. Deleuze: *Logique du Sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 206-7.

64 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 272.

65 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., pp. 278-279.

66 G. Deleuze: *Logique du...*, cit., pp. 83 ss.

67 G. Deleuze: *Logique du...*, cit., p. 92.

68 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 189.

69 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 377.

70 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 59.

No hay repetición ni en lo puramente finito ni en lo puramente infinito, sino en la mediación de ambos, y por eso Deleuze asegura que ella se produce entre diferentes niveles o grados que coexisten en una totalidad diferenciada⁷¹. Si la primera conciencia determina el «en-sí» de lo puramente potencial, la repetición constituye su «para-sí»⁷², esto es, el movimiento reduplicador de lo ideal afirmado como otro de sí. Que la repetición opere de una vez por todas –como Deleuze le atribuye a Kierkegaard– o que ella opere de nuevo todas las veces –como él le atribuye a Nietzsche⁷³– es igual, porque se trata siempre del mismo devenir, visto desde lo absoluto o desde lo finito. La repetición convierte en incondicional lo condicional y en absoluto lo relativo, y ninguno existe sino a través de esta mediación, que los afirma como el resultado siempre sido de lo que en todo momento comienza a ser.

¿Se repite la identidad o la diferencia? Esta pregunta pierde toda significación cuando es leída en el contexto de una identidad en la diferencia y una diferencia en la identidad. La repetición de la identidad es el retorno de lo diferente: la segunda potencia de lo uno afirmada en la diferencia misma. Deleuze entendió perfectamente el sentido de la dialéctica hegeliana y comprendió que, a partir de ella, cualquier intento por sostener un dualismo irreconciliable no hace sino retornar al ingenuo realismo pre-idealista. La propuesta deleuzeana de un empirismo superior o empirismo de la idea⁷⁴ expresa en efecto un idealismo, que afirma la multiplicidad de lo finito en la actualidad concreta, absoluta y eterna de la idea. Lo uno exige el cambio y la identidad, la diferencia, porque ya no son éstos los términos abstractos de la exclusión, sino la relación recíproca que media lo efectivamente real. Por la repetición, lo eterno se ha convertido en historia, en singularidad, mientras que lo relativo ha devenido el único absoluto que la existencia humana puede prometer.

La gran novedad de la repetición reside justamente en que esta posición es acción libre, decisión singular que crea lo absoluto. De este modo alcanza el sujeto contemporáneo el mayor poder que la historia del pensamiento le haya concedido, a saber, el poder de la afirmación divina. El absoluto que el pensamiento hegeliano hizo descender a la tierra queda confirmado, por Kierkegaard y Deleuze, en la inmediatez mediada de una singularidad, a cargo ahora de lo divino.

5. Conclusiones

A lo largo de éstas páginas hemos intentado mostrar las convergencias especulativas que vinculan a la repetición con la mediación. A modo de conclusión, podríamos resumirlas en lo siguiente.

A partir de Hegel, la identidad se concibe reflexivamente en su inmanencia diferencial, mediadora de la misma. Esto significa que, desde entonces, identidad es diferencia y diferencia, identidad. Dualismo y fundacionalismo abstracto quedan de este modo abolidos o quedan, más bien, relacionalmente determinados por la posición de una totalidad, presente a cada momento y figura de su devenir. Hegel ha sido lo suficientemente dialéctico para

71 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 114.

72 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 164.

73 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 377.

74 G. Deleuze: *Différence et répétition...*, cit., p. 356.

mantener el esfuerzo de una contradicción continuamente superada. Después de él, recaer en un monismo –identidad abstracta– o pluralismo –diferencia abstracta– absolutos no es un avance sino un retroceso, que en el fondo conserva el esquema dual y representativo, así como lo conserva la idea de un «entre» extrínseco, estático y posterior a los términos que él enlazaría.

Tanto Kierkegaard como Deleuze se «representan» intelectualmente el sistema hegeliano y, desde esta representación, esgrimen su crítica. Identidad abstracta, para el primero; contradicción irreconciliable, para el segundo. No obstante, y detrás de sus objeciones, reside la profunda comprensión de la mediación hegeliana, que es ambas cosas, tal como quiere serlo la repetición. En el caso de Kierkegaard, el dinamismo negador de la identidad vuelve a negarse en la afirmación de una segunda inmediatez mediada. Esta es la paradoja del instante, en el cual lo absoluto acontece como identidad y diferencia de la singularidad. En el caso de Deleuze, la diferencia termina siendo la identidad de una idea, manifestada intrínsecamente en todas las cosas. Porque la idea es inmanente a la diferencia, la negación se niega a sí misma y es así afirmación de una misma totalidad, cuya presencia intensiva sintetiza y concentra cada punto de su rizomático desarrollo.

La posteridad hegeliana se ha esforzado en pensar el sentido de esta negatividad y diferencia, mucho más rica que la identidad abstracta. Ella actúa como separación y unión de una esencia dinámica, que ya no es sino que deviene. De aquí la noción del evento en reemplazo del ser estático y la verbalización del acontecer en el lugar descriptivo de la sustancia perfecta. La idea de una relación diferencial tiene su origen en Hegel y de ella se desprende la contemporaneidad o simultaneidad instantánea del todo.

Si han bastado estas páginas para mostrar hasta qué punto el pensamiento hegeliano contiene la clave lógico-metafísica de la diferencia y la repetición, quizá hayamos contribuido a aclarar no sólo por qué «Hegel es el pensador inaugural del mundo contemporáneo»⁷⁵, sino además por qué él sigue «estando entre nosotros y toda posibilidad futura de progreso en filosofía»⁷⁶.

75 J.-L. Nancy: *Hegel. L'inquiétude...*, cit., p. 3.

76 S. Rosen: *G. W. F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven – London, Yale University Press, 1974, p. 263.