



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

La Noción de Repetición en Kierkegaard y Freud



**U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación**

T E S I S

Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta
CARLOS OLIVA LOZANO



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Página
INFORME A LA ACADEMIA: INTRODUCCION	1
PRIMERA PARTE: La repetición según Kierkegaard	15
CAPITULO I	
Elementos kierkegaardianos o algunas paradojas de Soren	16
La fe y el absurdo	16
Finito e infinito y salto mortal	20
Existencia	26
La verdad es la subjetividad. - Expresión oblicua	27
La angustia	33
La inmanencia	39
La libertad	45
Fracaso / esperanza. Frustración / salvación	52

		Página
CAPITULO II	El instante	58
CAPITULO III	La repetición: paradoja de <u>para</u> <u>dojas</u>	79
CAPITULO IV	La repetición y el eterno <u>retor</u> <u>no</u> : una sugerencia	91
APENDICE I	Kierkegaard en danés significa cementerio	100
SEGUNDA PARTE:	La repetición según Freud	103
CAPITULO I	La repetición en tanto cura	104
	a). La repetición substituye al recuerdo	104
	b). Teoría / <u>praxis</u>	107
	c). Ser-"siendo" /Esencia-exis- tencia	109
	ch). En sí mismo-devenir / Media to-inmediato / Sincrónico - diacrónico	111
	d). Interior-exterior / Etica - moral	112
	e). Recuento de las nociones <u>an</u> <u>teriores</u>	113
CAPITULO II	La transferencia es igual a la repetición	116
CAPITULO III	La temporalidad de la repeti--- ción	122
	a). Primera vista	122
	b). Segunda vista	128
CAPITULO IV	La repetición en tanto <u>regre---</u> <u>sión</u>	132

	Página
a). Tiempo interior	132
b). Tradición del tiempo interior	136
c). La regresión o Freud imagina un aparato anímico donde nos sentimos dos veces en las mismas percepciones en el presente perpetuo	142
CAPITULO V La repetición en tanto recreadora de mitos o el placer de la <u>re</u> petición	157
DESEO DE AFORISMOS IN/CONCLUSOS	168
APENDICE II Casa de citas	175
BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA	183
BIBLIOGRAFIA GENERAL	189

INFORME A LA ACADEMIA

I N T R O D U C C I O N

I

Si no fuese porque de algún modo tengo que dar la razón de ser del presente trabajo, diría que lo hice sobre de terminado tema por puro gusto. Aunque ya en este "puro gusto" van contenidos los motivos que me llevaron a reflexionar acerca de la repetición; motivos, muchas veces incluso, ni siquiera del todo explicables para mí, pues acaso ¿uno es el propio culpable de los gustos de uno mismo? ¿En verdad uno mismo elige sus simpatías? ¿Soy el autor de mis propios gustos? ¿Carlos Oliva es el creador de sus propias pasiones y atracciones?; ¿él mismo hace que se sienta conmovido y entusiasmado por tal autor y tal tema? Uno se siente ahogarse de emoción en el crepúsculo lluviosamente violeta, y ya; escribí este texto y punto, sin otra justificación de ser más que lo que es. ¿Por qué decidí tratar la repetición? No sé. Sí:

es cuestión de vida, de su recreación; así de vago y paradójico.

Ello no significa que el trabajo que aquí se presenta sea resultado de la más completa inconsciencia. Más bien, las fuerzas (o las ganas) que me orillaron a realizar dicho trabajo son, por lo demás, de orden espiritual, como quien tiene el placer de andar en bicicleta entre castaños y viento helado.

II

Por otra parte, el propio Kierkegaard se encarga de situar filosóficamente su libro La repetición (1843). Dice que ésta "viene a expresar de un modo decisivo lo que la reminiscencia representaba para los griegos. De la misma manera que éstos enseñaban que todo conocimiento era una reminiscencia, así enseñará también la nueva filosofía que toda la vida es una repetición. Leibniz ha sido el único filósofo moderno que la ha barruntado" (1). Es decir, un tema como la repetición, que aparentemente puede pasar por alto, tiene relevancia filosófica, motivo de reflexión. (Aunque aquí, en--

(1) Kierkegaard, Soren, La repetición, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976, p. 130. Según el traductor del danés al español de esta obra, Demetrio Gutiérrez Rivero, "el autor se refiere sin duda al No. 360 de la Théodicée, en el que Leibniz afirma que uno de los principios de su sistema de la armonía preestablecida es que le présent est gross de l' avenir".

tre paréntesis, habría que preguntarse: ¿hay algo exento de la reflexión filosófica?) El tener el más mínimo ingenio para poder plantear la problemática que concentra dicha repetición en dos autores tan relativamente dispares como lo son Kierkegaard y Freud, y suscitar las perplejidades correspondientes en este escrito, es la historia de esta tesis.

De lograr tal objetivo, contribuiré a la confusión (de ningún modo creo en las ideas claras y distintas), lo --- cual no significa que me dé por satisfecho; antes bien, una - inquietud genera otra, y ésta es la tarea (el mito) de Sísifo, ésta es la tarea (el mito) de, ésta es la tarea (el mito), ésta es la tarea (el, ésta es la tarea, ésta es la, ésta es, ésta, es, e.

III

Ahora bien: ¿qué es La noción de repetición en Kierkegaard y Freud o, al menos, qué persigue? En suma: ¿cuál es su tesis? Me propongo, en las siguientes páginas, interpretar el fenómeno de la repetición en dos autores que, cada --- quien por su cuenta y por procedimientos diferentes conciben este fenómeno de un modo peculiar: único. Esta interpreta--- ción implica, desde luego, señalar las conclusiones que sustentan ambos estudiosos de la repetibilidad humana. Trato de descubrir, en gran medida, el sentido que Soren y Sigmund le conceden a la repetición, señalando, también, afinidades y de

semejanzas entre ellos.

Apunto, de antemano, que esta interpretación no deja de ser subjetiva y, por ende, contingente; tan sólo un análisis entre otros posibles.

Interpretar para probar, cómo a partir de dos puntos de vista distintos, nuestra repetición es vital; esto es: ver cómo de algún modo nos repetimos. O más exactamente: cómo de hecho estamos en la posibilidad de repetirnos. Somos, en potencia, seres para la repetición. O seres que nos repetimos pero sin darnos cuenta de ello. Se trata de hacer emerger nuestra posibilidad o imposibilidad de repetición.

Ya sea que nos repitamos o no, se intenta analizar la imposibilidad o posibilidad de ello. Por ejemplo, parto del aforismo de Heráclito, el que dice: "No puedes embarcarte dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas" (2), para (de)mostrar que, por un lado, sí nos podemos "embarcar dos veces en el mismo río", y decir por qué; o, por el otro lado, no es posible, y decir también el por qué.

Aunque, a raíz de lo más relevante que acerca del tema he visto, en Kierkegaard y Freud básicamente, tengo la enorme sospecha o la más profunda convicción (a modo de hipó-

(2) Heráclito, en Antología filosófica, "La filosofía griega", La Casa de España en México, 1940, p. 84.

tesis) de que sí es posible embarcarse "dos veces en el mismo río". Se trata de comprobar, luego, de qué manera sucede esto y cuál es el sentido (el contenido) de (o al) hacerlo.

De donde se infiere, sin embargo, no mi desacuerdo con el filósofo de Efeso, sino, antes bien, se desprende mi mayor simpatía hacia él, pues comparto totalmente la idea de que "El sol es nuevo cada día". (3)

Hablaremos, en consecuencia, de la repetición en la mismidad de aquél río y de la diferencia de la novedad de éste día heraclíteos. Y con esto responder a qué es la propia repetición a través de una argumentación que nos llevará a concluir la tesis de que sí podemos asumir o confirmar el devenir en nuestra búsqueda de la vida fugaz.

Para lo cual hemos considerado, en la primera parte de este encuentro, "La repetición según Kierkegaard", lo que por una mejor manera de operar hemos llamado los Elementos -- kierkegaardianos, a saber, por orden de aparición: la fe y el absurdo; lo finito e infinito, y el salto mortal; la existencia; la verdad en tanto que subjetividad; la expresión oblicua; la angustia; la inmanencia; la libertad; el fracaso y la esperanza.

Estimamos que, si no todos, por lo menos estos son

(3) Ibid., p. 83.

algunas de las constantes centrales que atraviesan la obra -- kierkegaardiana. Nuestra finalidad no es aquí tanto el abarcar todos (quién sabe cuántos podrían ser) los tópicos de --- Kierkegaard como el poner en relieve aquellos que nos lleven a la repetición, o cuando menos nos ayuden a explicarla. En cuanto al orden en que han sido tratados los elementos, pues alguno teníamos que seguir, porque si bien en los escritos de Soren se dan simultánea y compenetradamente a lo largo de sus esferas estética, ética y religiosa, resultaba caótico, además de imprudente incluso hasta imposible, verlos todos juntos.

Aunque, de hecho, es difícil afirmar, en el caso de Kierkegaard, qué es primero, si la angustia o la verdad, la inmanencia o la libertad, etc. Por lo que hemos intentado reconstruir dichos elementos con cierta coherencia que no elimina la combinación entre ellos; ya se darán cita todos juntos y al mismo tiempo, ahora sí, en El instante igualmente kierkegaardiano.

A pesar de que la repetición se sitúa en la esfera estética del autor de El amor y la religión, es necesario apelar a escritos de las etapas ética y religiosa, y aún a su -- Diario, con el derecho que nos otorga el tenerlos frente a -- los ojos, con el fin de precisar mejor el sentido de la propia repetición. Si de algún modo, que no exactamente, las esferas kierkegaardianas son ciertamente diferenciables en el

o en los caminos de la vida, dentro de su obra adquieren una intercambiabilidad rica en matices filosóficos y vitales.

Por lo demás, estos elementos no son más que supuestos metodológicos que nos permiten trazar las coordenadas que nos lleven a fijar el punto arquimédico de la repetición: sólo estas nociones kierkegaardianas hacen posible la misma repetibilidad.

IV

En el capítulo II nos ocupamos de lo que es la esencia óptima para que se lleve a cabo la repetición: el instante. El instante es el orificio de la aguja por el que pasan los elementos kierkegaardianos para una eventual repetición. La importancia del instante en Kierkegaard es imprescindible: es el último momento de su vida (esfera religiosa). Para nosotros el instante también es necesario: es una realidad de índole meramente temporal, como la misma repetición. De aquí que le dediquemos todo el segundo capítulo. Dicho sea de paso, en los elementos como en el instante y, al igual que con los siguientes capítulos, parto fundamentalmente de Kierkegaard y, según como lo vaya exigiendo el tema de este ensayo, incorporo a comentaristas directos o indirectos que de alguna u otra manera tienen algo que ver con Kierkegaard.

En el tercer capítulo es donde se define y ejempli-

fica la repetición. Debo confesar que lo que más me apasionó al hacer este ensayo no fue el hecho de copiar la propia definición que nos ofrece Kierkegaard del acto repetitivo y más o menos interpretarla y ya -lo cual a lo mejor hubiese bastado para salir del paso. Pero no, lo que más me movió y animó a aventurar alguna "minucia filosófica" por la repetición fue la actividad en la que me ví extraviado entre tantas paradojas kierkegaardianas, gratas para el espíritu de las no menos estimulantes y excitantes ambigüedades sorenianas, donde la exploración un poco a ciegas y otro tanto con la gracia neblinosa que me concede la respiración e intuición de la llovizna de la hermenéutica, me fue el mayor de los experimentos posibles para que me fuese dada la revelación; así es que me encontré con la repetición: resultado más de una búsqueda que de un prejuicio. Lo cual significa el error o los horrores de por medio (el trance fue difícil), de donde se sigue que me interesa (aleluya por la exaltada y exaltante subjetividad) más la persona ludens que la pútrida perfección: vale más existir en el juego que ser en los rascacielos filosóficos.

De cualquier forma, si el instante es el umbral de la repetición, ésta ocupa todo este Capítulo III. En efecto, vemos aquí cómo se gesta y qué contiene tal repetición, desde los propios soportes o resortes kierkegaardianos que la impulsan, hasta sus últimas consecuencias o hasta los (¿últimos?) ecos que nos sean posibles vislumbrar. En este tercer capítu

lo se comete el esfuerzo, en definitiva, de responder a la --
pregunta originaria de ¿qué es la repetición kierkegaardiana?

V

Una vez obtenida la repetición en Kierkegaard, esta-
blecemos la analogía de esta noción con cierta concepción del
eterno retorno en Nietzsche, con el propósito de "sugerir" el
parecido y la diferencia de dos filosofías vitales que toda--
vía pueden ser mucho más fértiles si se interpolarizan como -
una variante dentro de varias admisibles mayéuticas: penetrar
en el pensador alemán lo que dijo o no dijo el danés, sería
otra interpretación; entender al autor de El nacimiento de la
tragedia desde el punto de vista del autor de De la tragedia
y otros ensayos, o viceversa, sería otra más. A larga, cual-
quier explicación de ambos escritores entre sí arrojaría divi-
dendos de suyo bien ricos. Sea la repetición y el eterno re-
torno el punto de pre-texto para futuras exégesis entre Kier-
kegaard (1813) y Nietzsche (1844), quien no pudo leer al naci-
do en Copenhague. Punto con que terminamos la primera parte
de este ensayo. El apéndice I, Kierkegaard en danés signifi-
ca cementerio, viene por añadidura y se explica (se confunde)
por sí mismo.

VI

En la segunda parte, en cambio, nos distanciamos de la mutualidad de Kierkegaard y Nietzsche para acercarnos a -- Freud, bajo el mismo símbolo de la repetición. Hay que tener presente que Soren subtitula a su obra La repetición con el nombre de "Un ensayo de sicología experimental", por Constantin Constatius (¿pseudónimo obsesivo, para subrayar la cons--tancia de la misma repetición?), para percatarnos de que el ensayo de Freud, "Recuerdo, repetición y elaboración", no se incrusta tan mal en nuestro engranaje. Aún más: la aparente distancia que media entre Kierkegaard y Freud corrobora a señalar la capacidad (¿involuntaria?) de precursor que tiene el autor de El concepto de la angustia hasta nuestros días. Cabe mencionar que si Freud se rehusó (voluntariamente) leer a --- Nietzsche, no vamos a esperar su lectura de un Kierkegaard -- subjetivo, individualista, ambiguo, libre, melancólico, solitario, paradójico, enormemente íntimo, irónico (socrático), angustiado, espiritual, polémico, medio poeta, propenso al suicidio, secreto u oculto, fracasado (¿fallido? Con fe), esféricamente ético, estético y religioso. Con lo cual no queremos alabar a Kierkegaard como tampoco queremos disminuir ni un solo ápice la magnitud de Freud. Muy por el contrario, tan sólo queremos leerlo, sin la mayor pretensión que la de -interpretar, aquí, algunas de sus líneas en relación al tema que nos preocupa.

Aquí, en esta segunda parte, vemos cómo la repetición freudiana substituye al recuerdo. Si para Kierkegaard - la repetición no era el recuerdo, tampoco lo será para Freud. Aunque, desde luego, en el caso del intérprete de los sueños, intervienen juegos de olvido y memoria, de consciencia e inconsciencia que nutren, en el primer capítulo, La repetición en tanto cura.

En el Capítulo II, la repetición adquiere otra faceta, será igual que la transferencia, a quien tratamos durante todo este capítulo, fundamentándonos principalmente en Freud, claro, y participando de la obra del doctor en Medicina y novelista Luis Martín-Santos, Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial.

Luego apreciamos, en el tercer capítulo, la realidad en que palpita la repetición freudiana: el tiempo. De hecho, estas dos repeticiones que ahora vemos son tiempo. Y ambas repeticiones que son tiempo vienen a reflexionar sobre sí mismas, es decir, son recreaciones del tiempo mismo: ¿poética de la vida?

Así es que con el Capítulo cuatro, La repetición en tanto regresión, nos aproximamos a una instancia del tiempo - vital en su manifestación interior (¿paradoja?) por parte de la persona existente analizada. Aquí la importancia está en detectar una tradición del tiempo interior, para encontrarle sentido al peculiar e hipotético aparato anímico que Freud -

imagina, en donde ¿regresaremos a embarcarnos dos veces al tiempo mismo?

Por fin, en el quinto y último Capítulo de esta segunda parte, nuestra repetición adopta una postura placentera (por recreadora), si también dionisiaca (y por lo tanto ya no tan placentera: la purificación no es nada fácil); en fin, eros y thanatos se dan cita en esta última estación de la actitud repetitiva: La repetición en tanto recreadora de mitos, ¿qué otra cosa es un rito? En este capítulo nos basamos en el séptimo y último canto del poema Altazor, de Vicente Huidobro, para demostrar cómo, por medio de la creación poética se puede recrear la infancia de la comunidad. En el capítulo anterior, sobre la regresión, se advierte un regreso a la infancia de cierta comunidad, que no de la masa a la que se oponía Kierkegaard, por ser ésta un conjunto de seres despersonalizados, mientras que aquélla es la comunidad de personas responsables de su individualidad. Se procura, freudianamente, del paso (¿salto kierkegaardiano?) de la ontogénesis a la filogénesis: un individuo es capaz de repetir, por ejemplo, los deseos de una villa (una comunidad). Es también el puente -- que se tiende de lo arcaico a la cultura (la civilización). Es también el enfrentamiento del individuo con la sociedad -- de la que forma parte.

En suma, en esta segunda parte se valoran cuatro tipos o formas de repetición: en tanto cura, en tanto transfe--

rencia, en tanto regresión y en tanto recreadora de mitos; en este último caso, la repetición como ritual. Todas ellas --- transidas por el tiempo siendo ellas mismas tiempo: se verán también los diferentes cambios de esta temporalidad. Y sus - consecuencias: ¿fundadoras de historia siendo ellas mismas - historia? ¿fundamentadoras de una historia recreadora y re--- creativa?

Habría otro modo de repetición freudiana: la obse-- sión. Sólo que verla en un capítulo aparte hubiera rebasado la menor muestra que acerca de la repetición se quiere dar en éste ensayo ya de por sí, creo, un poco excedido. Sin embar- go, así como la paradoja kierkegaardiana permea toda la prime- ra parte, en esta segunda será la obsesión la que ande implí- citamente a lo largo de estos cinco capítulos, en cuya oca--- sión recomendamos fijar la atención (¿instantáneamente?) en - todos los ejemplos que aquí se aluden: en ellos de alguna u - otra manera se hace patente el volver renovadamente sobre lo mismo, lo cual toma la consistencia de acto obsesivo. En los ejemplos que aquí se in-corporan, por su propia cualidad de proyectar su condición humana artísticamente, con-notan una - obsesión de magnitud si desconocida, tenaz por vivir de nue-- vo.

Con el apéndice II, Casa de citas, se pretende mar- car la actualidad de la repetición en general, oprimiendo tan sólo algunos de los botones que detonan respecto al tema toda

una obra contemporánea de la cual ya no nos hacemos cargo en esta tesis por desbordar nuestros límites.

¿Límites? Estos desde hace rato ya están saltando. Habrá que esperar hasta el interrogatorio profesional para percatarnos de ello.

And last but not least, esta tesis está profundamente dedicada a Celia Lozano y Carlos Oliva: creatio ex nihilo. Y a la compañera de la vida: Verónica Behn, la mensajera sideral: Und von des Himmels --- erfreuendem Regen der Weinstock trauft...

PRIMERA PARTE

LA REPETICION SEGUN KIERKEGAARD

C A P I T U L O I

ELEMENTOS KIERKEGAARDIANOS O ALGUNAS PARADOJAS DE SOREN.

La fe y el absurdo.

Es la fe la vivencia que con mayor amplitud y hondura nos lleva por el camino de la repetición: la fe misma es - el sendero más ancho y profundo que abarca otras vivencias -- kierkegaardianas como la libertad, la subjetividad, la interioridad del individuo, el absurdo, el pecado, la paradoja, la posibilidad, la finitud, para conducirnos, a través del instante, a la repetición.

Todo parece desembocar en la repetición: de aquí su desmedida importancia. Y con "todo" nos referimos a la existencia y a la vida misma: a la vida y a la existencia (nótese la repetición) que, según veremos, se renuevan en la medida - en que nos repitamos, no sin antes poner de relieve lo que entiende por fe "el caballero de la fe".

Escribe Kierkegaard: "Sí, el prodigio está en vivir así, en virtud de lo absurdo, alegre y feliz a cada instante y a lo largo de toda una vida [...] Por eso mi alma, que -- nunca ha sido parca en admirar las proezas humanas, se siente desbordada de emoción con sólo pensar en esta proeza enorme - de la fe"(4)

Y es que a pesar de que sólo sepamos que en cual--- quier momento podemos morirnos, a pesar de que seamos cons--- cientes de nuestra inexorable transformación de cuerpos en ca dáveres, debemos de tener fe, y no "resignarnos" a la espera pasiva de las torturas que nos produzcan el saber que en cual_ quier instancia del tiempo desaparezcamos o que estemos desa- pareciendo en cada momento por el hecho de ser nosotros mis--- mos tiempo.

No obstante que tengamos un revólver constantemente apuntándonos y por lo tanto susceptible de dispararse en ---- equis momento, debemos de tener fe y, ¡vaya absurdo!, creer - en la inmortalidad; después de todo: ¿cuántas veces nos hemos muerto como para afirmar algo acerca de la muerte?

Justamente porque vivimos cara a la muerte, es de-- cir, porque respiramos frente a eso que llamamos muerte pero que sólo intuimos o que sabemos de ella metafóricamente, es -

(4) Kierkegaard, Soren, Temor y temblor, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976, p. 71.

que tenemos que afirmar la vida.

O, aunque nos estemos consumiendo, es que debemos - de tener fe y, como el ave fenix, renacer de nuestras propias cenizas.

Hay que suscitar cualquier tipo de acto insólito, digamos, gesticular los aromas escarlatas del crepúsculo insípido con los oscuros borbotones de una sangre violeta; crear lo inaudito, con tal que demostremos que estamos vivos, por la fe y en virtud del absurdo, como nos lo advierte el caballero de la fe, quien luego confesará que él, Kierkegaard, "a pesar de mis más vivos deseos yo no puedo [...] ejecutar -- [...] el movimiento paradójal de la fe, ya sea un deber u otra cosa distinta". (5)

Pero lo que aquí nos importa rescatar es la primera idea que tiene el autor de Temor y temblor de la fe, o sea, la fuerza que nos posibilita a vivir absurdamente en medio -- de los mayores dolores posibles y en oposición a una fácil resignación ante circunstancias adversas. Nos dice Leon Chestov: "Kierkegaard se da perfectamente cuenta de que semejantes declaraciones constituyen un desafío a todas las sugerencias del natural pensamiento humano. Por eso busca la protección, no en la razón, con sus juicios necesarios y generales

(5) Ibid., p. 73.

a los que Kant tan ávidamente aspira, sino en lo Absurdo, esto es, en la fe, que la razón estima como lo Absurdo". (6)

En esta equivalencia de la fe con lo absurdo se funda toda la filosofía kierkegaardiana, desde su observación de la condición humana de ser finito e infinito a la vez, como veremos más adelante, hasta la "paradoja cristiana", difícil de creer, de ser hombre y Dios al mismo tiempo.

La repetición no será más que un absurdo más dentro de las escandalosas paradojas -tan vitales como verdaderas- del autor de O lo uno o lo otro.

Nos dice Kierkegaard: "Cristo es a cada momento tanto Dios como hombre, igual que el mar y el cielo..." (7)

Este absurdo o paradoja, resultado de la fe, no encontrará su sentido más que con otra paradoja con la que se encuentra estrechamente ligada: la paradoja o el absurdo de la unión del infinito con lo finito. Su sentido, pues una paradoja no se supera o se resuelve desapareciéndola por medios deductivos lógicos referentes a la razón. No, el absurdo

(6) Chestov, Léon, Kierkegaard y la filosofía existencial, - (Vox clamantis in deserto), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965, pp. 24-5.

(7) Kierkegaard, Soren, Journal (1837), en Wahl, Jean, Études kierkegaardienes, Bibliothèque D' Histoire de la Philosophie, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, --- 1967, p. 523. Wahl habla: "Je me suis servi de la traduction allemande de Haecker, t. II, pp. 89 sqq. De meme -- que nous avons vu, grâce à la publication d'Ulrich..."

do precisamente es tal por el hecho de que no encuentra cabida en la razón, sino que se comprende por la no razón como -- puede serlo la imaginación.

Por la imaginación, por ejemplo, en una de sus formas específicas, la poesía, es que se capta la paradoja, lo cual no significa que dejemos de pensar para vivir la poesía, así como tampoco un físico deje de tener imaginación. Antes bien, de lo que se trata es de tener ideas carnales y vivencias no siempre nada más instintivas.

Aunque para entender a Kierkegaard es necesario ser tajante: la fe nada tiene que ver con la razón que, a su vez, desconoce lo imprevisto, las invenciones, las apariciones de lo absurdo de la paradoja.

El azar del autor de Diario de un seductor es opuesto a la necesidad hegeliana. (¿Fue Tertuliano quien exclamó: "creo porque es absurdo"?)

Finito e infinito y Salto mortal.

Si siguiendo con el flujo de la fe, esta paradoja de finitud y mortalidad nos subraya con insuperable tenacidad -- nuestra consciencia temporal, nuestra finitud. Pero a la vez y, como es de esperarse del absurdo, nos señala lo infinito.

Hicimos referencia a la paradoja cristiana de Kierkegaard -Cristo es tanto Dios como hombre, igual que el mar -

y el cielo-, una de las más fundamentales y, por ello mismo, más insólitas; por lo tanto: ejemplares, diríase que paradigmáticas. Veamos qué hay en ella: de algún modo nos mostrará el absurdo de finito e infinito, lo cual, por su propia temporalidad, nos conducirá a la repetición, fenómeno que encontrará su culminación -ya lo dijimos- en el instante.

Pero antes nos dice Max Bense: en el lugar en que Hegel introduce la fuerte identidad entre Dios y espíritu, entre Dios y la razón absoluta, entre Dios y el saber absoluto, Kierkegaard se detiene en la diferenciación cualitativa - entre Dios y el hombre, en la paradoja como el secreto de la fe, en profundo parentesco espiritual con Sebastián Franck, cuyos Paradoxa representan un primer acercamiento a la filosofía existencialista de Pascal y Kierkegaard". (8)

De donde lo que nos interesa rescatar es esta "diferenciación cualitativa entre Dios y el hombre", pues por muy enigmática que sea la paradoja, se trata de una "diferencia" y no de una igualdad; y de una diferencia "cualitativa" y ni siquiera cuantitativa. Que si bien se trata de cierta identidad entre Dios y el hombre, hay sobre todo una diferencia entre ambos, es decir, una distancia, que el pensador danés vencerá por medio de un salto inexplicable, de un "salto mortal".

(8) Bense, Max, Hegel y Kierkegaard, una investigación de -- principios, ed. U.N.A.M., 1969, p. 63.

Y en esta muerte, en esta finitud, es que Dios se hizo hombre para liberarnos: es paradójica su filosofía [la de Kierkegaard] porque la vida es paradoja fundada en la gran paradoja que es Cristo: Cristo, paradójicamente (misteriosamente), Dios que se hizo hombre para redimirnos" (9), escribe Ramón Xirau.

Pienso, en un intento por ilustrar de manera mínima la anterior paradoja -aunque sin quitarle en lo más mínimo su encanto: dejaría de ser- que hay suicidas que se matan en lugar nuestro. Tal es el caso, por ejemplo, de Silvia Plath. Cuando sumergió, para siempre, la cabeza en el horno, o sea, cuando realizó, en sentido estricto, su salto mortal, se volvió finita sólo para, paradójicamente, convertirse infinita - en los poemas que ahora podemos leer.

Aunque no comparte Silvia la idea de Huidobro cuando éste dice que el poeta es un dios (¿el Altazor de su poema?), y que habría que crear un poema como la naturaleza crea un árbol. No, el poeta no es un dios (ni siquiera con minúscula); antes bien, es una persona (finita) entre las personas (finitas), y sólo infinita por un acto de fe absurdo, como escribir poemas para afirmar la vida, para recrearla. Su sentido creativo coincide con la exclamación (que citaremos un po-

(9) Xirau, Ramón, El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental, Alianza editorial, Madrid, 1975, p. 150.

co más abajo) de Rimbaud, la cual nos sirve, por lo demás, para representar mejor la segunda parte del aforismo de la paradoja cristiana de Kierkegaard: "Cristo es a cada momento tanto Dios como hombre [primera parte] igual que el mar y - el cielo [segunda parte]

"¡Se ha reencontrado!

¿Qué? la eternidad.

Es el sol fundido

en el mar". (10)

Aquí tenemos, pues, la unión de lo terrenal (el mar de Kierkegaard y de Rimbaud) con lo celestial (el cielo kierkegaardiano y el sol rimbaudiano) a través del salto mortal que es la línea horizontal entre el azul del agua y el azul celeste. Esta cópula: ¿no es acaso lo finito con lo infinito?

En el primer verso de la estrofa del autor de Una temporada en el infierno encontramos, ya, un reencuentro, es decir, una repetición: nada menos que la eternidad es lo que se ha vuelto a encontrar; un infinito que se baña de nuevo en el mar heraclíteo, en el fluir de la vida finita.

Sí, estamos ante la reconciliación de lo finito (lo

(10) Rimbaud, Arthur, Ouvres Completes, ed. Gallimard, Paris, 1972, p. 110.

celestial: las constelaciones astrales que en un momento dado se reflejan en el fluir del río de Heráclito): estamos, como William Blake, en el matrimonio del cielo con el infierno, con lo cual anunciamos cierta angecalidad caída, que espero - veamos un poco más adelante.

Nos dice el autor de El concepto de la angustia en otro de sus paradójicos aforismos de su diario: "El nacimiento de Cristo no es solamente un acontecimiento terrestre, sino también un acontecimiento en el cielo, y nuestra justificación no es solamente un acontecimiento terrestre, sino también un acontecimiento en el cielo". (11)

Con lo cual estamos ante dos esferas. Por un lado tenemos la paradoja cristiana (en su primera parte: "Cristo es a cada momento tanto Dios como hombre") y, por otra parte, tenemos el absurdo de la existencia (la segunda parte de la paradoja cristiana: la unión del mar con el cielo, donde nosotros nos morimos).

Ambos acontecimientos, tanto el terrestre como el celestial, son sólo reconocibles por medio del salto mortal. El primero estará representado por el paradójico salto misterioso de Dios en hombre, el segundo: por el salto igualmente misterioso y absurdo del suicida (o la suicida, en el caso de

(11) Kierkegaard, Soren, Journal (1837), en Op. cit., pp. 522-3.

la autora de Ariel).

Incluso, al final de su libro titulado La repetición, Soren sentencia que el auténtico acto repetitivo se llevará a cabo en la esfera religiosa; mejor dicho, la auténtica repetición, la única posible, sólo se llevará a cabo en la paradoja cristiana, puesto que ésta es justamente la repetición de la esfera existencial, terrenal, en la medida en que se haya dado el salto mortal.

Aunque para dar este paso mortal, antes es necesario que averiguemos de qué se trata esta existencia, para ver si es cierto, primero, si en éso consiste la repetición y, luego, indagar si es posible; o ver, si porque es concebible tiene que ser cierta o, aún más, si sólo es cierta en tanto que se le conciba. Porque si en rigor, saltamos mortalmente, sospecho que ya no estaremos para contarlo, pero en cambio, podemos aproximarnos para ver si es posible, aun deviniendo la repetición inauténtica, es decir, sin morirnos del todo: ¿agónicamente, en lucha perpetua con la vida? Según por el absurdo de la fe: sí. Sí a nosotros mismos en la tierra (nótese, de nuevo, en la repetición del sí): "El espíritu es: vir como muertos, muertos al mundo", (12) escribe Kierkegaard. Y hay que creerle al autor del Tratado de la desesperación, - porque es absurdo.

(12) Kierkegaard, Soren, Journal (1854), en Op. cit., p. 562.

Existencia

La existencia es tan relevante como la fe. Sin la existencia no habría absurdo, si bien tampoco habría nada, al menos no estaríamos para saberlo. Porque la existencia misma se proyecta a partir del hombre, esta persona con espíritu, de carne y hueso.

La vida extasiándose, el transcurrir de la criatura sensible y pensante, es la existencia. Esto, que parece tan evidente, Kierkegaard lo vio (sintió) de una manera original y reveladora.

Para el autor de Minucias filosóficas, el hombre es un individuo que no tiene más que su propia existencia contingente: "Yo solo soy consciente de que existo, mas no de que - existiré" (13), escribe Kierkegaard.

El primer rasgo rescatable de esta afirmación es la importancia que le concede el caballero de la interioridad a la individualidad. Una individualidad simbolizada por Adán, que, paradójica y enigmáticamente, es todos los hombres.

La afirmación que haga el individuo de su vida y el sentido que le imprima será, para el pensador danés, la existencia. Individualidad por cuanto manifiesta la vida inte---

(13) Kierkegaard, Soren, Journal (1835), en Op. cit., p. 511.

rior, poniéndola en constante movimiento subjetivamente.

El propio Kierkegaard le da varios sentidos a la existencia; mejor dicho, a partir de la existencia individual y del flujo de la vida interior, el caballero de la subjetividad funda sus elementos filosóficos: la verdad en tanto que -sujetividad, la angustia como fondo de la posibilidad -¿posibilidad de la repetición libre?-, la elección por cuanto lleva a la libertad, que es abismo, pasando por la inmanencia, la pasión; en suma, los elementos que nos llevan al tema que nos ocupa.

La verdad es la subjetividad. Expresión oblicua.

Escribe Kierkegaard: "Hay que ser objetivo consigo mismo y subjetivo con los demás". (14)

Lo interesante de esta frase es que hace patente el valor de aquello que, como se verá en un momento, es la verdad para Soren: la subjetividad, salida desde lo más íntimo - del individuo, es destinada -qué raro, ¿no?- al mundo, a los otros. Y con esto, se traba la comunicación (saltadamente) - con los demás -qué raro, ¿no? Lo que sí es extraño es lo evidente: que la subjetividad sea un modo auténticamente vivo de ser con los otros. Y es que, a propósito del enamorado de --

(14) Kierkegaard, Soren, Journal (1854), en Op. cit., p. 570. En cuanto a esta frase, sería interesante contrastarla - con el llamado "lenguaje privado" de Wittgenstein.

aquella Regina, se habla en contra de la individualidad que - tanto defendió el mismo Kierkegaard. Es decir, que si Kierkegaard rescataba inconmensurablemente la individualidad, luego: ¿cómo va a ser posible una comunicación en verdad legítima? En otras palabras: ¿qué tipo de logos se puede esperar de una persona, como Kierkegaard, que postula la subjetividad como verdad con los demás al mismo tiempo que exalta la intima individualidad? Individualidad, porque si otro rasgo interesante del anterior aforismo kierkegaardiano se revela es el comprendido en el "consigo mismo", oculto.

La respuesta a las anteriores preguntas habremos de encontrarla en el lenguaje indirecto o expresión oblicua, según la cual dice lo que no dice, habla por medio del silencio: sólo éste significa más y es mucho más profundo, en la medida en que emerge de lo más hondo de la intimidad individual que, paradójicamente, cualquier otro tipo de comunicación que se pretenda directa.

Es más humanamente real el lenguaje que cobra un -- verdadero sentido -o sinsentido como dirían los lógicos- cuando, de modo absurdo, calla: sugiere. Porque esta sugerencia no aspira, como es natural, a un lenguaje directo: éste no -- existe, es imposible. Lo que uno intenta es aproximarse a -- los demás, mas no ser los demás; y no porque uno sea un individuo, sino precisamente porque uno es un individuo contingente, es que sólo tenemos la voluntad de ser con los otros, en

los otros: uno solamente es directo, objetivo, con uno mismo, pero subjetivo con los demás. Significa más una sonrisa, una mirada, un roce en la piel de lo otro, que un discurso lógico, a no ser que este discurso hable por lo que verdaderamente sugiera, para lo cual tendría que volverse, ¡oh paradoja!, subjetivo. Nos dice, misteriosamente, el joven K. de Dinamarca: el silencio se oculta en el talento de la más cierta conversación..." (15) Por ejemplo: en el versar con, de manera in-tensa -y si bien inconclusa: haciéndose perpetuamente- en la expresión poética:

"Algo caía en el silencio. Mi última palabra
fue yo pero me refería al alba luminosa" (16).

Aquí tenemos al verbo haciéndose carne en un yo tan individual como íntimo, un silencio que significa cuando cae y también cuando renace en la primera hora del día. Aquí la subjetividad paradójica, debido a su fe creativa, nos toca las cuerdas más humanas. Aquí entra Sartre: "A esta interioridad que pretende afirmarse contra toda filosofía en su estrechez y su profundidad infinita, a esta subjetividad encontrada más allá del lenguaje como la aventura personal de cada cual frente a los otros y frente a Dios, a eso es a lo que -- Kierkegaard llama la existencia. [Y] hay que entender por

(15) Kierkegaard, Soren, Journal (1854), en Op. cit., p. 555.

(16) Pizarnick, Alejandra, en Antología consultada de la joven poesía argentina, Fabril Editora, Buenos Aires, 1968, p. 86

conocimiento indirecto el resultado de la reflexión sobre la existencia" (17). Esta aprehensión oblicua de la interioridad de la existencia, ¿no es acaso una forma de la repetición kierkegaardiana? Ya decía la autora de El erotismo musical - que vivir es una arte, concediéndole una importancia central a la conjunción de la interioridad individual y la existencia.

Por consiguiente, la creación poética, por ejemplo, ¿no es una repetición en tanto que unión o salto o salto paradójico de la interioridad individual y la vida exterior? Creemos que sí. Sigamos viendo, luego de James Collins: "Para -- Kierkegaard, la subjetividad significa interioridad, o la actitud existencial del alma individual [y Romántica] (18).

En suma: vida interior y existencia son la misma -- verdad real: (¿quién repite a quién?).

En efecto, afirma Kierkegaard: "Subjetividad es verdad, subjetividad es realidad" (19).

(17) Sartre, Jean-Paul, Crítica de la razón dialéctica, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, pp. 20-1 y 133.

(18) Collins, James, El pensamiento de Kierkegaard, Ed. F.C. E., México, 1976, p. 156.

(19) Kierkegaard, Soren, Diario, citado por Xirau, Ramón, Op. cit., p. 157.

Si, como fue la exclamación que escuché esta mañana en boca de una pequeña: "estuve sumando mangos con sandías", tendríamos que creerle, aunque la aritmética o algún otro sistema lógico afirmara lo contrario. Porque su intimidad o vida interior individual, desde lo más oculto de su fe puesta en lo que estaba realizando como imposible, es la propia subjetividad de la verdad y de la realidad según el caballero de lo imposible. Imposible: la verdad nunca está acabada, siempre es inconclusa y, no bien la hemos poseído por un instante cuando ya es necesario renovarla.

La niña que sumaba -a decir verdad dibujaba (acto -creativo)- mangos con sandías, por ser inconclusa su existencia, se desgarraba contingente, entre su finitud y la infinitud de su acto, entre lo relativo y lo absurdo; entre su silencio y su significación: estaba dando su vida interior al mundo por medio de un salto mortal terrenal, con todo su cuerpo.

La niña: ¿se estaba repitiendo? A juzgar por la reflexión indirecta u oblicua, involuntaria o no, que estaba efectuando sobre su existencia -que no necesaria, lógica-, --sí: estaba viviendo re-creativamente.

Y es que para Kierkegaard, la verdad no es la conformidad entre la mente y la cosa, como en el idealismo; ni mucho menos la identidad entre el pensamiento y el ser: ésto a Soren le parece una tautología. Antes bien, la verdad es, co

mo en el caso de la criatura que recreaba mangos y manzanas, una acción, una práctica experimental -la vida como ensayo, intento-, a partir de la propia sensibilidad íntima o interior de la individualidad.

Por otro lado, escribe Enzo Paci: "Sentado que la existencia sea el existir en el tiempo, lo irracional de la personalidad, la vida de la naturaleza y del hombre en todas sus formas, es cierto que, una vez más, es toda la realidad que se presenta sub specie existentiae" (20)

Antes que nada y sobre todas las cosas, no hay que perder de vista la temporalidad de esto que hace al individuo, conjuntamente con la fe, ir más allá de sí mismo: la existencia. La temporalidad de esta existencia encontrará su mayor significación en el instante privilegiado (que no tardaremos en explicar): la repetición, sobra decirlo, es un fenómeno de índole meramente temporal. ¿Será la existencia la que se repita, si es que hay posibilidad de repetición?

Pero por lo que habría que preguntarse ahora es por el origen y la finalidad del sentido que adoptará la paradoja de la repetición. Habría que preguntarse, por lo tanto, por la angustia, la caída, el pecado, el error de la existencia y por su eventual redención. Habría que preguntarse por la posibilidad de la repetición a partir de la experiencia lími-

(20) Paci, Enzo, "Introducción" a ¿Qué es Metafísica?, de Heidegger, Martin, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970, p. 47.

te de la interioridad individual del existente que es la angustia. Habría que ver la posibilidad de elección que realice en el tiempo la existencia para su liberación. Habría que ver la pasión del individuo; la inmanencia de la existencia inacabada, para su renovación repetitiva, la cual ¿será?

La angustia.

Apunta Kierkegaard: "Tiene lugar, pues, la caída. La Psicología no puede explicarla, ya que es el salto cualitativo. Sin embargo, vamos a considerar un momento sus consecuencias, como están expuestas en aquella narración, para fijar - una vez más la vista en la angustia como supuesto del pecado original" (21)

"Aquella narración" es la Biblia, de donde el solitario de Copenhague adquiere su noción de la angustia, si bien, dentro de su propia interpretación, le hace serias modificaciones, como apunta Leon Chestov (22).

(21) Kierkegaard, Soren, El concepto de la angustia, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 49.

(22) Dicta Chestov: "El propio Kierkegaard, que en el curso de su experiencia personal tuvo tan frecuentemente ocasión de darse cuenta de la acción destructora ejercida por las verdades increadas, ese mismo Kierkegaard corrigió la Escritura". (En: Chestov, León, Op. cit. p. 302).

Adán, de quien por un enigmático salto paradójico, incomprensible para la lógica, tenemos algo nosotros, se dejó tentar y probó el fruto prohibido del árbol del conocimiento, con lo cual perdió su inocencia, se volvió finito y cayó: pecó.

A la primera persona de la humanidad (o del singular que somos nosotros) este pecado, este mal o error le produjo naturalmente culpa: angustia. Sin embargo, esta angustia no tiene un objeto preciso, es decir, no es un miedo ante algo.

Muy por el contrario, lo que nos muestra la nada es un vacío, un vacío interior; al mismo tiempo, lo que nos revela la angustia es la nada. Y, ante esta angustia o frente a esta nuestra nada interior, ¿no hay necesidad de emerger entre el vacío? ¿Será la repetición lo que nos rescate de este vértigo?

Porque: si se siente un vacío, ¿no es para llenarlo? Kierkegaard asume, a la manera de Heráclito, una filosofía de los opuestos; su método: la paradoja. Asume, también, el devenir. Insistimos. Ante el vacío del papel recortado en el que dibujaba la niña mangos y sandías, ¿no lo colmó por medio de la repetición, esto es, a través del acto recreativo de -- unos nuevos frutos que la liberaron -puesto que así estaba vi viendo- ante el desamparo (consciente o inconsciente) que sen tía?

Otro ejemplo, se trata de los versos citados en pá-- gina anterior de este trabajo. Cuando Alejandra Pizarnik oía caer aquel silencio (vacío por excelencia) de su poema, ¿no - renació en un alba, es decir, al escuchar el silencio (que -- era ausencia), no tuvo la mayor voluntad de colmarlo (incon-- clusamente), de impregnarle algún sentido repitiéndolo en el acto creativo que es escribir el poema, luego de vivirlo y, por consiguiente, revivirlo en la misma escritura? Las pregun-- tas se inclinan a responderse (a ser llenadas) de modo afirma-- tivo. Incluso, la propia interrogación, ¿no es un vacío que hay que llenar (inconclusamente)? Luego: qué otra tentación no tendría Adán que la de conocer ante su inocencia (que es - ignorancia) por el cual iba a encontrar sentido su desamparo o al menos iba a creer satisfacer su deseo de criatura, comul-- gando con la naturaleza: Deseo, porque sólo se desea lo que no se tiene, se aspira a completarse uno en lo que se desea, en lo que produce placer; el deseo es una débil fuerza (valga la paradoja) por ser una carencia.

Por lo tanto, el deseo es un vacío en forma de ino-- cencia, algo que evidentemente no se tiene, algo invisible -- que se tiene como tal, un asombro ante lo desconocido que, por lo mismo, produce admiración que es la pregunta exclamati-- va que se formula (¿qué es esto?, ¿cómo se hace aquello?). Y, ¿no es esta nada, esta ausencia dentro de sí, las que ya sen-- tía el primer hombre al apetecer el fruto prohibido y que vió (volvió a sentir) reduplicadas luego de devorar el mismo fru--

Otro ejemplo, se trata de los versos citados en página anterior de este trabajo. Cuando Alejandra Pizarnik oía caer aquel silencio (vacío por excelencia) de su poema, ¿no renació en un alba, es decir, al escuchar el silencio (que era ausencia), no tuvo la mayor voluntad de colmarlo (inconclusamente), de impregnarle algún sentido repitiéndolo en el acto creativo que es escribir el poema, luego de vivirlo y, por consiguiente, revivirlo en la misma escritura? Las preguntas se inclinan a responderse (a ser llenadas) de modo afirmativo. Incluso, la propia interrogación, ¿no es un vacío que hay que llenar (inconclusamente)? Luego: qué otra tentación no tendría Adán que la de conocer ante su inocencia (que es ignorancia) por el cual iba a encontrar sentido su desamparo o al menos iba a creer satisfacer su deseo de criatura, comulgando con la naturaleza. Deseo, porque sólo se desea lo que no se tiene, se aspira a completarse uno en lo que se desea, en lo que produce placer; el deseo es una débil fuerza (valga la paradoja) por ser una carencia.

Por lo tanto, el deseo es un vacío en forma de inocencia, algo que evidentemente no se tiene, algo invisible -- que se tiene como tal, un asombro ante lo desconocido que, por lo mismo, produce admiración que es la pregunta exclamativa que se formula (¿qué es esto?, ¿cómo se hace aquello?). Y, ¿no es esta nada, esta ausencia dentro de sí, las que ya sentía el primer hombre al apetecer el fruto prohibido y que volvió (volvió a sentir) reduplicadas luego de devorar el mismo fru-

to? La respuesta es afirmativa: acabamos de encontrar, en el supuesto caso, claro está, de que el planteamiento tenga coherencia, cierto tipo de repetición. Repetición de qué. De la inocencia, como lo demuestra este Religatio (o quía del niño hacia el conocimiento), de Ezra Pound:

"¿Qué es un dios?

Un dios es un estado anímico eterno.

¿Qué es un fauno?

Un fauno es una creatura elemental.

¿Cuándo es manifiesto un dios?

Cuando los estados de ánimo cobran forma.

¿Cuándo un hombre se vuelve dios?

Cuando entra en uno de esos estados de ánimo

¿Cuál es la naturaleza de las formas en la que un dios se manifiesta?

Son variables pero retienen ciertas características distintivas

¿Todos los estados anímicos eternos son dioses?

Así lo consideramos

¿Todos los estados anímicos durables son dioses?

No lo son

¿Por qué características podemos conocer las formas divinas?

Por la belleza

¿Y si las formas que se presentan no son bellas?

Son demonios" (23)

[...]

En el caso de Adán, hay una inocencia previa al pecado (antes de comer el fruto) y otra posterior: al caer en la tentación, en el supuesto caso de que podamos hablar de una -repetición cumplida. Pero, según Kierkegaard, sólo a partir del momento en que se peca, es que se origina la culpa: se --revela la angustia, el vacío dentro de sí mismo. Antes de esto, sólo hay una inocencia. Por ende, no se puede todavía hablar de una repetición (de la inocencia) en sentido estricto. No nos adelantemos, pero si lo hicimos, fue porque nos encontramos en el filo del umbral (valga la exagerada voluntad de precisión) de la repetición. Necesitamos ver aún cómo brotamos (¿renovados?) de esta angustia de la nada. Es claro que hemos estado en constante movimiento, desde un impulso primario, que es la fe, hasta líneas arriba con la experiencia límite del hombre de su angustia. Por lo que destacamos dos observaciones. Por un lado, la existencia deviene en el espacio y en el tiempo; es tiempo, constante movimiento. Y, a la

(23) Pound, Ezra, en Corre la voz, García Terrés, Jaime, ed. Joaquín Mortiz, México, 1980, p. 120. Por otra parte, escribe Kierkegaard: "El elemento paródico, en tanto --que último estadio, se ve también en el rostro donde la infancia se repite en la vejez: Caer en la infancia". (En Journal 1836, en Op. cit., p. 491)

vez, el enfrentamiento de la intimidad individual con la nada, es necesario como extrema condición humana para, a partir de entonces, ver de qué es capaz o qué posibilidades tiene la persona angustiada de su vacío ante la nada. Es necesario -- que la persona muera por un instante, que toque los bordes de su finitud ante la nada, que se estremezca mortalmente bajando hasta lo más hondo de su vacío interior para estar en la posibilidad de nacer. Entre más profunda es la caída mayor -- es el resurgimiento vital.

A partir de aquí, pues, el hombre tiene que, o al me nos está en la opción de, lo siento Carnap, nadar desesperadamente, saltar mortal y de modo cualitativo, asumiendo su deve nir. Este devenir, en gran medida, es lo que rescatará al in dividuo de su abismo; pero, sobre todo, su capacidad de elección, su libertad, que lo llevará a tocar, esta vez y paradójicamente (de nuevo) el infinito, la eternidad, el absoluto; pero sólo por un instante. Y, para llegar a este instante, todavía es menester tratar la inmanencia kierkegaardiana: es una peculiar dimensión del devenir, principio de cierta "trascendencia", que hace al hombre ir más allá de sí mismo, desde su pasión, en la doble vertiente cristiano-griego de padecimiento e impulso, hasta el reencuentro -de nuevo- consigo mismo, sin que esto sea un círculo vicioso (Klossowski) sino un eterno retorno (Nietzsche): un sí a la vida -fe desesperada -- por lo imposible, por la suma de mangos con sandías.

La inmanencia

Aquí sí es pertinente explicitar la oposición Kierkegaard-Hegel, específicamente con respecto al devenir. Para el gran filósofo racionalista alemán, el movimiento del espíritu, su desenvolvimiento, es mediato: resultado de la tesis con su negación, la antítesis. La mediatez de la consciencia hegeliana será el retardo que sufra la tesis con la antítesis: la síntesis.

El método de Hegel es lógico, el de Kierkegaard paradójico. Para Hegel es la lógica de la razón, para Kierkegaard es la paradoja de la existencia. Hegel piensa, Kierkegaard existe. Hegel sistematiza, Kierkegaard vive. El sistema lógico de la razón hegeliana es cuantitativo, los saltos paradójicos de Kierkegaard son cualitativos. El pensamiento de Hegel es necesario, la existencia de Kierkegaard es contingente (el azar). "Todo lo real es racional y todo lo racional es real", dice Hegel. La verdad es la subjetividad, la subjetividad es lo real, dice Kierkegaard.

Nos escribe Bense: según Kierkegaard, la dialéctica aristotélico-hegeliana, o sea los conceptos modales de lo posible y de lo real, sólo son determinaciones cuantitativas del ser, ya presupuesto; en cambio, la dialéctica cualitativa tiene precisamente la tarea de crear la 'existencia' en su devenir perpetuo, a partir del ser y del no-ser, o, dicho más exactamente, a partir del ser y del pensar, conservando -

intacto su salto [Kierkegaard] dirige precisamente su atención hacia la transición a lo cualitativo, o sea hacia la --- existencia estética, ética y religiosa, en tanto ser objetivo real, y cree que, al respecto, no puede pensarse cuantitativa mente [...] El 'existir' es una cópula real, 'kinética', que no liga un sujeto con un predicado, sino que liga precisamente dos maneras de ser, el 'pensar' y el 'ser', en forma -- real, existencial" (24).

De las tres últimas líneas de la cita anterior de -- Max Bense, queremos desprender lo siguiente para nuestro devenir inmediato de Soren -que no mediato como en Hegel. "El existir es una cópula real". Consecuentemente, la existencia no es un "es" estático, sino que es un siendo. Un siendo por que, en primera instancia, es movimiento, pero, por lo demás, no es, como lo querría la logística, un significado predicativo, v.gr.: Mahler es ruidoso -lo cual suena bastante mal. Es decir: para Kierkegaard no puede haber un "es" existencial que sólo puede ser pensado. Para el autor de Puntos de vista el "es" sólo es en la medida en que se manifieste, y sólo se puede manifestar en tanto que, por medio de un salto cualitativo, se mueva; ergo, si se mueve es un no "ser" anquilosado en la razón sino un siendo. Ahora bien, este siendo sólo puede ser expresado en los actos inmediatos de los actos reales,

(24) Bense, Max, Op. cit., pp. 27-8 y 35-6.

evidentes y mundanos, o sea: en quien no es esto o aquello si no en el que existe experimental y estéticamente.

Este salto cualitativo, hora es de ilustrarlo con la requerida ejemplificación, luego de haberlo usado varias veces en este ensayo, aunque lo hemos venido utilizando con la mejor interpretación e intensidad de que somos capaces. En este caso donde K. salta cualitativamente entre el predicado y la existencia, el saltum mortale significará: reflexión, re-creación o, cómo lo sugiere Bense: "meditación". Vemos entonces, que si bien "el existir es una cópula real", inmediata, no menos cierto es que también y, al mismo tiempo, es mediata por cuanto, merced al salto recreativo, apela a lo mediato. En otras palabras: ¿lo re-creativo no es ya una repetición, un volver a ser algo de nuevo? Luego: implica una mediación esta otra segunda creación. Los mangos que dibujaba aquella niñita eran un acto inmediato pero, a la vez, eran unos mangos nuevos, unos segundos mangos de los primeros que en algún momento de su vida había visto. La existencia deviene inmediata, real, creándose a sí misma en el mundo, pero para que tenga reflexión, para que sea concebible la repetición, la renovación de la vida, se requiere primero, ya lo dijimos, caer; después, em prender el vuelo (¿qué otra cosa es el éxtasis?). El después será lo mediato. Sin embargo, esta paradoja entre lo inmediato y lo mediato cobrará su mejor dirección cuando se intensifique y agudice, una vez más, a través del salto mortal para la renovación de la vida (valga la redundancia), en el instante,

este átomo sagrado del espacio.

De todas formas, la mediatez de la que hablamos nada tiene que ver con la síntesis -tercer momento lógico de la -- santa trinidad- hegeliana. Para Hegel el espíritu santo es la C en tanto que producto de la negación de A por B, mien--- tras que para Kierkegaard A ("el existir") copula con B (la realidad): es ésta una filosofía, ya también lo hicimos nó--- tar, de los opuestos: del dia-logos, heracliteanamente dia-- léctica, ¿no podemos bañarnos dos veces en el devenir del mis mo río? Nuevas aguas corren tras las aguas. La "cópula" que anuncia Bense a propósito del salto cualitativo kierkegaardia no es nuestra existencia temporal uniéndose al fluir del río en busca del imposible instante perdido, pero, ya veremos, siempre presente y (nótese la cópula), paradójicamente, siem- pre transcurriendo. Mientras, Hegel se queda lavándose las - manos en su Castillo Racional, construyendo (acción, al igual que "lavándose", del pensamiento) silogismos en el aire, ideas abstractas; sino, preguntarle a este otro joven K., quien merodea deshilachada-mente demencial por las afueras -- del Castillo kafkiano y, que no obstante, canta himnos bucóli- cos: Hölderlin, amigo íntimo del Filósofo (la mayúscula es pe- yorativa) alemán.

No obstante, esta paradoja de lo inmediato / media- to se sustenta en la profundidad del individuo, en esta otra paradoja que es la inmanencia / inminencia. Más exactamente,

la primera anda al parejo de la segunda: se llegan a confundir. Aunque la distinción originaria entre una y otra no es gratuita. Muy por el contrario, lo que queremos intensificar es el fenómeno del cambio, del devenir temporal que sufren o experimentan las fibras más sensiblemente hondas de la vida interior del existente que hacen sentir a un tiempo el mundo y moverse en él. Nos referimos a la inexorable transformación de la pasión de la persona: la pasión que padece el mundo a la vez que se impulsa en él, bajo el significado griego-cristiano. Cuando Van Gogh dibujaba la luz aduraznada, es ta ba s i n t i e n d o l a n a t u r a l e z, s i m u l t á n e m e n t e, s e e s t a b a u n i e n d o. Este simultáneamente, ya quedó claro, es el salto cualitativo. Un salto entre el pasado (la naturaleza), la inmanencia, la inmediatez, y el porvenir (la recreación de los duraznos), la inminencia, la mediatez del pintor.

Para nuestro fin de la repetición, ¿qué fue lo que hizo, por medio de una absurda fe creativa, la subjetiva int i m i d a d a d e V a n G o g h? Hizo patente su mortalidad, en el acto --re-creativo (de la luz aduraznada) que poseía su sentimiento impetuoso (la pasión) por medio de las instantáneas pinceladas eternas: Van Gogh es una síntesis (al margen de cualquier síntesis hegeliana) de pasado y futuro; de, como los físicos, potencia y acto. La desamparada y desesperada existencia angustiada de Van Gogh encuentra su sentido vital en la medida en que siente la naturaleza y la repite en el vacío del lienzo de acuerdo a su individual transcurrir silencioso (y a la

vez exclamativo: expresión de su espíritu delirante -repetitivo obsesivo) con que va eligiendo entre uno y otro color (de acuerdo a su estado de ánimo que es su estado del alma), decidiéndose todo su siendo libremente.

Aquí nos dice Jean Wahl: "la existencia humana como cavilosa, doblada sobre sí misma, mudando de proyectos [porque] la fe es la más grande pasión [...]. La fe necesita del tiempo [...]. Y al mismo tiempo, la fe suprime el tiempo, al menos transforma el tiempo ordinario [hasta llegar a esta instancia paradójica y límite de la individualidad subjetiva, a] la eternidad que es el instante [la] eternidad inmanente" (25). Eternidad inmanente, dado que de modo contradictorio, por no repetir que de manera paradójica, en nuestra actualidad constante somos eternos: el pasado ya fue y no existe más que como recuerdo, es decir, actualizándose; y el futuro todavía no llega. No existe, por lo tanto, más que puro presente, nuestra actualidad transcurriendo sin cesar, infinitamente, tal como lo describe Kierkegaard al hablar de un presente perpetuo: "El presente es lo eterno; o mejor: lo --- eterno es lo presente, y esto es lo lleno de contenido" (26). El contenido relevante, motivo de nuestra reflexión, será la con-tensión del instante finito / infinito.

(25) Wahl, Jean, Op. cit., pp. 194-6.

(26) Kierkegaard, Soren, citado por Nicol, Eduardo, Historicismo y existencialismo. Ed. F.C.E., México, 1981. p.218.

Si antes hablamos acerca del absurdo finito / infinito en términos generales partiendo desde luego de Kierkegaard, ahora ese absurdo encuentra su agudeza en la intensidad instantánea.

Sin embargo, todavía nos es pertinente tratar este otro elemento kierkegaardiano que es la libertad, la cual se desprende de la angustia ya vista en pasaje anterior. Y como la libertad corre paralela a la inmanencia, por su propio carácter temporal que sustenta toda la filosofía de la existencia de Kierkegaard, es que sólo podemos verla hasta este momento, antes de pasar, por fin, a ese instante privilegiado y su renovación: la repetición.

La libertad

No hay libertad sin angustia. El existente sólo es libre a partir de su angustia. Si antes no ha caído, si no se ha angustiado su espíritu ante la nada, no puede ser libre. No puede tener capacidad de elección una persona que no ha padecido el vacío interior. Desde luego que un individuo puede elegir, de hecho así lo hacen mucha gente, pero su elección no proyectará más que una no libertad o, si se quiere, una libertad inauténtica, falsa, por cuanto que esta pseudo-libertad no ha nacido desde la angustia. Incluso, lo que le da individualidad individuación a una persona, es su acto pecaminoso, su error; una mancha que no podrá abandonarse aún siendo verdaderamente libre. En este sentido, estima Kierke-

gaard, el pecado es mucho más fuerte que la libertad.

Escribe Soren: "La angustia es el primer reflejo de la posibilidad" (27). Esta posibilidad es la de la libertad, pues sin perder la inocencia ignorante por medio de la tentación y a través de una ansiedad por ir más allá de sí mismo -que es la trascendencia inmanente-, no hay oportunidad de redención. Es necesario pasar por el mal para una eventual salvación.

La misma tentación ya encarna una elección: ¿se peca o no se peca? Adán eligió probar el fruto prohibido, el árbol del conocimiento; se volvió mortal y se angustió ante la nada, ante la indiferencia total: su vacío lo tiene que llenar, re-creándose; haciéndose, socráticamente, mejor cada día, edificándose y edificando el mundo por medio de su obrar y sus acciones de amor para liberarse, a través de una de las opciones que le ofrece la vida, de su mal cometido, el cual, de todas formas, persistirá en él, pero todo depende del sentido que le dé: el pecado no desaparece, sólo se transforma. Y el acto creativo, edificante, de amor, son opciones por las que se libera el existente angustioso- tal el obrar de aquella niña que sumaba mangos con sandías, tal la recreación de aquellos duraznos de Van Gogh: en ambos casos son edificaciones amorosas, de re-conciliación con el mundo al mismo tiempo que un

(27) Kierkegaard, Soren, Journal (s/fecna), en Op. cit., p. 550.

re-encuentro con ellos mismos (¿mismos?), aun con la culpa a
cuestas.

Nos dice Eduardo Nicol, a propósito de la "dialéctica
existencial" de Kierkegaard: la angustia surge en la
vida humana del hecho mismo de tener que decidirse, de la in-
minencia ineludible de una opción. Ante esta opresión de la
inminencia, la realidad, o sea el acto mismo, aunque pecamino-
so, se ofrece como una liberación. Pero la angustia no cesa,
porque el espíritu es esencialmente posibilidad; la necesidad
de tener que optar es justamente lo que hace del hombre un --
ser espiritual, un ser responsable, al que ni la acción puede
curar de su perplejidad". (28)

Aquí, al margen de la necesidad lógica de Hegel, sô-
lo hay la necesidad de la opción, de elegir o lo uno o lo ---
otro. En esta elección, la más profunda intimidad individual
subjética como lo es la angustia se arriesga por completo al
perderse por una opción; o, por otro lado, la existencia an-
gustiada se re-encuentra.

Aquí, el transcurrir temporal no deja de ser impor-
tante. De hecho, la propia existencia individual desespera
al sentir el vertiginoso fluir del tiempo y tener que decidir
su vida. De aquí también la necesidad de actuar singular y -

(28) Nicol, Eduardo, Op. cit., p. 215

universalmente, de modo único y personal, de obrar creativa, erótica y mortalmente ante el abismo de la nada: de librar el tiempo entre la potencia y el acto, entre lo latente y lo evidente.

Se necesita la libertad para salvarse en el abismo: de la elección más honda depende si sigue la sonrisa transcurriendo o no; o si sigue, a-sumiendo el riesgo de la opción, ver de qué tipo es la nueva sonrisa o hasta qué grado es amarga, hasta dónde se desgarró. No, es imposible librar el tiempo. Lo que se puede, en cambio (eterno), es aceptarlo, ser -consciente de él, o inconsciente, pero aprovecharlo, ¿por --- qué? Porque es la vida misma. Luego, ¿cómo asumirlo? Ya lo dijimos: recreándose en él y en él muriéndonos.

Muriéndose en un presente perpetuo. Tomamos una opción y dejamos otra, pero al hacerlo, estamos aceptando una -realidad futura, aún incierta y vulnerable. Y de aquí nuestra angustia en el acto de decidir. Pero a la vez, cuando es tamos transcurriendo constantemente, o nunca vemos nuestro fu turo o siempre lo tenemos presente. La cuestión está en que la validez de la libertad será justamente ésta: la de actualizar nuestra elección. Que si esta elección es la de escribir un poema, en la medida en que lo concreticemos, estaremos precisando el sentido de la paradoja presente / futuro, finito (por cuanto que nos morimos al actuar nuestra decisión libre) / infinito (en tanto que, al actualizar nuestro espíritu

libre, éste se eterniza en el poema concreto y tangible: libertad actualizada, siempre presente.)

Entre el supuesto pasado y el eventual futuro siempre está el presente aconteciendo. Nos dice Nicol acerca de Kierkegaard: presenta la síntesis espíritu-alma-cuerpo - bajo la forma de otra síntesis: momento-temporalidad-eternidad" (29). Y en este mismo pasaje nos cita al propio Soren: "El momento es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda expuesto el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo desgarro continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo" (30).

No obstante esta paradoja en donde la eternidad se presenta o que "el tiempo desgarro continuamente la eternidad", la libertad comporta una nueva dimensión. Porque si bien es cierto que la libertad sólo es tal en tanto que se actualice, no menos real es que esta misma libertad va encaminada hacia el futuro desconocido. Aquí, de acuerdo, se ajusta muy bien la paradoja finito / infinito en un presente perpetuo. Muy bien, pero ahora la cuestión está en que esta libertad tiene el peligro de caer, pues no se trata nada más de -- que logre -con los riesgos pertinentes- actualizarse, hacerse

(29) Ibid., p. 218.

(30) Kierkegaard, Soren, citado por Nicol, Eduardo, en Op. cit., p. 218.

presente una vez y ya. No, porque, justamente cuando empieza a formar parte del paradójico presente perpetuo es que, a partir de aquí, empieza su afluencia, su actualización refluyente a cada instante. Por esto es que en cualquier "momento" (en alguna instancia del presente perpetuo) la libertad está tentada a pecar. Si no se renueva constantemente, éste será su primer error y caerá. Por esta tensión de la libertad de si se recrea o no está también su angustia. La libertad será más actual, más viva, en la medida en que se renueve, en tanto se repita no en sí misma, ensimismada, dado que esto originaría un anquilosamiento nada propio con el devenir, su transcurrir propio. La libertad será más actual por cuanto encarna variaciones sobre un mismo tema; opciones, si se quiere, sobre una misma elección que no excluya su riqueza singular; una elección de vida o muerte; como la de Modigliani al elegir los pinceles en lugar de otra cosa que quizás le hubiese prolongado la vida.

Ahora bien, nada le impide al pintor Modigliani renovar sus obras creativas (edificantes, amorosas) de acuerdo a las diferentes opciones con que contaba al enfrentarse ante el vacío de un lienzo en blanco. Si elegía entre una variante, un color o no, era su libre expresión existencial la que actualizaba angustiosamente. Porque tampoco se trata de tener infinidad de opciones por donde crear la libertad: serían tantas que una sola no podría actualizarse, lo cual no deja de ser angustioso; desesperante, tratándose de ir constante--

mente en el río temporal.

El problema está en ver hasta qué punto es posible la libertad como tal, renovada y renovante de existencia; de si, hamletescamente, es o no es. Porque su posibilidad es la posibilidad de la esperanza, de nuestra repetición; de aquí que sea importante esta irrupción del futuro incierto en el presente perpetuo. O, por el contrario, la libertad no es tal, no es posible su actualización y, entonces, se sucede el fracaso, la imposibilidad de la recreación existencial; la repetición -de cualquier índole que ésta sea tampoco sería posible por medio de una libertad inexistente. Nos señala Kierkegaard: "Lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambas corresponde en la vida individual la angustia [...]. Y esto es lo más alto para la libertad: que sólo se preocupa continuamente de sí misma; en su posibilidad proyecta la culpa, poniéndola, pues, por sí misma, y puesta realmente la culpa, la pone por sí misma" (31). Esta posibilidad de la libertad a su vez posibilita el punto vital donde se decide la existencia. Es el punto de intersección entre el fracaso y/o la esperanza, entre la frustración y/o la salvación. Con lo cual Kierkegaard precipita una nueva paradoxa:

(31) Kierkegaard, Soren, El concepto de la angustia, Ed. cit. p. 107.

Fracaso / esperanza. Frustración / salvación.

Nos dice Kierkegaard en el Tratado de la desesperación (La enfermedad mortal): "Hay, como se dice, una edad para la esperanza, o bien, asimismo, en una cierta época, en un cierto momento de la vida, se está o se estuvo, dícese, desbordante de esperanza o de posible. Pero esto no es más que verborrea que no alcanza lo verdadero: pues esperar lo todo y desesperar de tal cosa aún no es verdadera esperanza, ni verdadera desesperación" (32). O sea: no hay esperanza ni hay desesperación. Al no haberlas, simbólicamente se infiere que no existe el paraíso (lugar donde se cumpliría la esperanza) como tampoco es concebible el infierno (donde, digamos, Orfeo desespera por Eurídice). Por analogía temporal: no hay futuro (la esperanza) ni el pasado (el inframundo de la desesperación). Lo que hay, ahora y aquí, es el purgatorio del "presente perpetuo". Y sólo es cierta la imposibilidad de la esperanza y la imposibilidad de la desesperación.

Se trata, pues, de vencer la imposibilidad por medio de su más fiel adversaria y su más íntegra complementaria: la posibilidad. Vencer: esta paradoja es la lucha por la vida. "La representación de la vida como un combate -----
[...] Como todo devenir, la vida es una polémica" (33), es

(32) Kierkegaard, Soren, Tratado de la desesperación, ("La enfermedad mortal"), Ed. Santiago Rueda, Buenos Aires, --- 1976, p. 51.

(33) Kierkegaard, Soren, Journal (1836-7), en Op.cit. p. 492.

cribe Kierkegaard en sus Diarios.

Hay que vivir agónicamente. No tanto de vencer como de estar constantemente en la lucha en este presente perpetuo. No importa, empero, que la flecha no dé en el blanco, lo que importa es el trayecto. Y para que haya el lance, es necesario tener fe; proyecto; pasión: impulso. Ya se encontrará la puntería en la opción de la libertad. Por lo pronto, hay que tener las fuerzas para ser un siendo intenso, aun en diferentes grados. Hay que mantenerse en lucha en el sentido agónico de la expresión: como esas lámparas votivas - que arrojan luz baja pero tenazmente, haciendo de su debilidad una fuerza, una entrega, en oposición a la oscuridad, su adversaria complementaria. Por la oscuridad es que la luz existe. Por la muerte es que la vida existe. Pero, como dijo Kierkegaard al referirse a la esperanza y la desesperación, no hay una verdadera vida ni una verdadera muerte más que en la medida en que luchan entre sí. Para lo cual hay que desear vehementemente. Porque el deseo es carencia; a última instancia: nada. A partir de este vacío del deseo, el existente tiene que realizarse, y sólo (solo) lo logrará oponiéndose, platónicamente, a su mitad perdida, para en verdad, luchar en su contra, complementándose, si bien de un modo fugaz, por no decir que instantáneo.

A partir de esta carencia del deseo, quien (personificado, al igual que la pasión, es impulso, fuerza móvil; vehemencia: aspira a cumplirse en el goce que su aprehensión de

la vida le place, es que el existente tiene que empezar su posibilidad de continuidad hacia esta instancia del presente -- perpetuo que es el futuro, donde se encuentra, sino la verdadera inmortalidad, sí la salvación: la sobrevivencia. Porque la individualidad existente siempre está inacabada, inconclusa; siempre haciéndose. Y la satisfacción le es finita, mientras que el deseo es infinito o, al menos, la existencia de la persona tiene que persistir, socráticamente -ya lo hemos señalado- a hacerse cada vez mejor; intentar, antes que nada y por sobre todas las cosas del mundo, llenarse con su otra existencia: coexistir.

Coexistir. Se trata, una vez obtenida esta actualidad liberadora de la existencia con lo otro por medio de la fe primera, mantener la llama de la existencia presente transcurriendo perpetuamente. El pseudónimo de Kierkegaard, quien firma el Tratado de la desesperación, se llama Anticlímax y, en el epíteto, escribe: Exposición de psicología cristiana -- con fines de edificación y despertamiento. Nada más elocuente: no hay clímax, ni temporal ni, desde luego, espacial. Todo es un "presente perpetuo", en el cual hay que despavilarse, despertarse para edificar; para la creación de amor, para la recreación del amor.

Porque por el amor, "la edificación" o el "despertamiento", volamos con las alas que nos conceden las ocres hojas añiles del otoño. Por el amor nos elevamos en contra de

la ley de gravedad. La contranatura que encarna el amor posibilita que de nuestros cuerpos nazcan tantos cuerpos como lo deseemos. El misterio, la magia, el enigma que revela el amor son irreductibles a fórmulas matemáticas o a demostraciones científicas. El amor crea mariposas en el extraño interior de tu vientre: tocas el violocello recordando asociativamente la angustia de la nada, la libertad de la nada. La creación de amor, "la edificación" o el "despertamiento" varían, en un instante privilegiado, la ruta del mundo, consiguiendo su renovación: ¿su repetición?

Poetiza Paul Eluard:

"Amor mío por haber dado forma a mis deseos
Puesto tus labios en el cielo de tus palabras
 como un astro
Tus besos en la noche viviente
Y la estola de tus brazos alrededor mío
Como una llama en señal de conquista
Mis sueños están en el mundo
Claros y perpetuos.
Y cuando tu no estás
Sueño que durmo sueño que sueño

[...]

De una sola caricia

Te hago brillar con todo tu esplendor" (34).

Hay que hacer, pues, de esta paradoja kierkegaardiana que es el fracaso y la esperanza, y en virtud de la atracción apasionada contenida en el amor, un modus vivendi lo suficientemente habitable, por medio de la lucha de la polémica que implica la vida misma, para no resignarse bajo un solo -- fracaso como tampoco aspirar a un paraíso de salvación.

A través de esta negación de una esperanza ilusa y de una falsa desesperación (en la medida en que aspira -inauténticamente: de modo iluso- a esperarlo todo) es que se afirma, gracias a un salto mortal cualitativo kierkegaardiano, el amor, que es, ya de por sí, muerte, fracaso; pero también: vida, lucha, combate, polémica: "a guerras de amor campos de --pluma", escribe Góngora en un endecasílabo bi-membre al final de la segunda "Soledad".

Fracaso, porque el deseo, esta fuerza espiritual (el vacío, la nada, la carencia) que nos mueve, es, diríase, infinito; mientras que el placer: finito. Y aquí otra vez una de las paradojas kierkegaardianas, la del finito e infinito. Es necesario, todavía, ver el instante en que se da este salto mortal cualitativo de paradoja, o de paradojas: el mo--

(34) Eluard, Paul, El amor la poesía, en Poesía, Ed. Arte y Literatura, La Habana, 1975, p. 86.

mento espiritual en que se concibe lo paradójico de la realidad, de la verdad y de la vida, concierne, de hecho, a toda la obra kierkegaardiana.

Salto paradójico espiritual, es decir: inmediato, que elude la mediación hegeliana. Inmediato, trascendental sólo en un ahora y aquí terrenal, en esta esfera estética de Soren: ¿renovable, repetitiva esta existencia absurda, de mis teriosos sinsentidos?

C A P I T U L O II

EL INSTANTE

Escribe Kierkegaard: "Estoy consciente de que existo, mas no de que existiré" (35), mostrando, primero la perpetuidad del devenir y, por lo demás, señala la reflexión de vivir el momento. En otras palabras, el autor de El instante afirma que se está bañando en el río temporal, pero quién sabe si volverá a hacerlo. Kierkegaard sólo (solo) vive el presente, existe, y punto.

Este punto espacial es, naturalmente, el instante temporal. En un instante, a Kierkegaard se le revela el devenir de su existencia. En un instante, también, se le revela su inmortalidad, su existencia infinita. Porque mientras nadie le demuestre lo contrario, es decir, que es mortal y por lo tanto está muerto -en cuyo caso tendrían absurdamente que

(35) Kierkegaard, Soren, Journal (1835), en Op. cit., p. 511.

demostrárselo-, Kierkegaard dirá, aunque sólo sea por un instante, que es infinito. En este momento, en este preciso instante fugaz en que apoyo la punta de mi pluma para escribir - que estoy vivo, soy inmortal, por cuanto que -y es algo que - puedo asegurar- no estoy muerto, si bien soy mortal.

Es decir, en tanto que somos conscientes de que estamos existiendo, haciéndonos presente, en este devenir siempre actual y por consiguiente sin saber si existiremos dentro de un segundo, somos inmortales. Pero, paradójicamente, en - el instante mismo en que somos conscientes de nuestra inmortalidad, somos conscientes de nuestro devenir, de nuestra inexorable transformación de cuerpos en cadáveres.

El instante es, pues, el punto de intersección entre nuestra inmortalidad y nuestra finitud.

El instante kierkegaardiano estará colocado, enigmáticamente, en el centro del salto mortal cualitativo. O sea, el instante es el momento en que se interseccionan los opuestos que conforman las paradojas de Kierkegaard.

Así, el instante es el punto de unión, por ejemplo, entre lo finito y lo infinito, entre el fracaso y la esperanza, entre la angustia y la libertad, entre la inmanencia y la inminencia, entre la imposibilidad y la posibilidad; entre el sinsentido (la fe, el absurdo), y el sentido (el sentimiento); entre lo mediato y lo inmediato; entre la potencia y el acto.

El instante está en el centro del entre.

Pero el instante no sólo es una conjunción (y: unión entre esto y aquello), sino que también es una disyunción. Ya lo decía el propio Kierkegaard al titular una de sus obras O lo uno o lo otro. Es decir, el instante es aquí cuando el existente elige entre esto o aquello, cuando opta por determinada existencia y, por un instante, es libre. (La renovación del instante para sostener su libertad dependerá, como veremos en el apartado siguiente, de la repetición). El instante está en el centro de la "o" en el "ser o no ser" hamletesco.

Hasta aquí, sin duda, el instante adquiere un carácter excluyente y, por lo mismo, afirmativo; la persona existente niega algo para afirmar otro algo, que quién sabe si le convendrá a su vida instancias más adelante, tal es el riesgo de la elección.

Si la angustia y la libertad es la existencia ante la nada, el instante vendría a ser la primera significación vital o creativa en el cero del mundo vacío. O, como se dice en la medicina (en términos de cura, terapéuticos -cuidados -del alma-): el instante es el "signo de vida" inicial de una convalecencia, luego de haber frotado, -instantáneamente-, la muerte, dentro de la agonía que implica, de modo paradójico, la lucha por la vida. El instante es el principio de la posibilidad.

Si, como afirma Heidegger, "Existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada" (36), el instante es el primer punto del sostenimiento de la existencia individual "dentro de la nada".

Un paréntesis. Instante, en el idioma de Kierkegaard, en danés, se dice Oejebliket. Pero en alemán, Augenblick tiene dos significados: como Instante y como Momento. Eduardo Nicol, por ejemplo, prefiere quedarse con la traducción de Momento que se hace de Augenblick, en El concepto de la angustia, de la edición Revista de Occidente, Madrid, que cita el propio Nicol en su libro ya citado, Historicismo y existencialismo. En la edición que tenemos a la mano de El concepto de la angustia, la publicada por ESPASA-CALPE, S.A., Madrid, 1972 (sin mención de traducción directa o indirecta), aparece Augenblick también como Momento. El traductor de Karl Löwit, en cambio, traduce Augenblick al español como Instante. Del inglés y francés, la traducción literal es Instante. En lo personal, preferimos la versión de Augenblick como Instante y no como Momento. Pensamos que Instante precisa y define mejor la aguda e intensa instancia del tiempo ("el agujón en la carne"). Momento es mucho más vago. O, como dice Bachelard:

(36) Heidegger, Martin, Op. cit., p. 97.

"El tiempo sólo tiene una realidad, la del Instante" (37). Sin embargo, el propio Kierkegaard toma su Oejebliket del latín Momentum; en fin, que se cierre el paréntesis.

Retomando el inicio de este apartado del instante, específicamente la dialéctica de la fusión de los opuestos en el presente perpetuo y retomando también el paréntesis anterior, citamos a Kierkegaard de El concepto de la angustia: "El momento [el instante] designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro; en esto radica precisamente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado, ni ningún futuro, y ésta es la perfección de lo eterno" (38).

Tenemos, pues, que mientras nos estemos presentando constantemente, sin un antes ni un después, somos, como lo afirmamos en otro apartado, espiritualmente inconclusos. Nos estamos haciendo a cada instante, en un instante elegimos entre o lo uno o lo otro, en cada instante, en fin, nos estamos perpetuamente haciéndonos, volviéndonos cada vez (cada instante) mejor (Sócrates).

A esta inconclusión se refiere Kierkegaard cuando afirma que en el instante siempre presente somos imperfectos

(37) Bachelard, Gaston, La intuición del instante, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, p. 15.

(38) Kierkegaard, Soren, El concepto de la angustia, Ed. cit., p. 86.

sensiblemente. Me atrevo incluso a equiparar, por lo tanto, "la vida sensible" con vida espiritual, con el fin de ir concentrando el contenido de nuestra eventual repetición, sea ésta posible o no.

Absurda, paradójicamente, insistimos, el instante - eterno (siempre presentándonos mientras estamos vivos), justo por no tener ni un antes ni un después, es perfecto.

En-contra-mos, así, lo perfecto eterno versus lo imperfecto sensible espiritual. Del sentido que adopte el instante dentro de su devenir perpetuo, dependerá la posibilidad / imposibilidad de la repetición. Escribe Kierkegaard: "El hombre era, pues, una síntesis de alma y cuerpo; pero al par es una síntesis de lo temporal y de lo eterno" (39).

En cuanto a la primera parte de la cita anterior, Soren llamará "síntesis" no nada más a la unión de dos contrarios, sino a la conjunción de los dos opuestos más un tercero, que en esta paradoja será el espíritu. Por el espíritu es -- que tanto el mismo espíritu, el alma y el cuerpo, se conforman en una síntesis.

Otra síntesis es la unión entre lo temporal y lo eterno, debido a su intersección con el instante.

(39) Ibid., p. 84.

Esta síntesis trinitaria de Kierkegaard no se debe de confundir, repetimos, con la tesis, antítesis y síntesis hegeliana, pues en ésta hay la mediación, mientras que en ---aquella: la "transición", la inmediatez, que es el salto mortal cualitativo: "En la esfera de la libertad histórica es la transición un estado. Para entender esto rectamente es menester no olvidar, sin embargo, que lo nuevo entra con el salto. Cuando no se tiene esto presente alcanza la transición una preponderancia cuantificativa sobre la elasticidad del salto" (40).

En este sentido es que sólo habremos de considerar como síntesis kierkegaardiana aquella que cumpla con más de -- dos elementos igualmente kierkegaardianos como para lograr -- una "síntesis". Esta síntesis está conformada, pues, por la unión de la fe y el absurdo, junto con la angustia, la inma-- nencia y la inminencia, lo finito y lo infinito, el fracaso y la esperanza, la libertad, la verdad y la subjetividad y la realidad, la misma posibilidad y la imposibilidad, la trascen-- dencia; en fin, la intersección de todos estos elementos kier-- kegaardianos a un mismo tiempo, es decir, al instante, por me dio de un salto cualitativo (a través de la transición), es el punto de la síntesis.

Si una primera síntesis de Soren está compuesta por

(40) Ibid., p. 84.

la contradicción del alma con el cuerpo en unión con el espíritu, los anteriores elementos kierkegaardianos ¿no participan de algún modo de esta síntesis?

Si una segunda síntesis de Soren está compuesta por la contradicción entre lo temporal y lo eterno en conjunción con el instante, los anteriores elementos kierkegaardianos -- ¿no forman parte de esta segunda síntesis?

Si los anteriores elementos kierkegaardianos son -- integrantes de ambas síntesis de Soren, tanto unos como ---- otros, en unión intrínseca, se obtiene una nueva síntesis.

Retenemos, no obstante, el espíritu y el instante - con fines justamente sintéticos, pues sospechamos o empezamos a presentir con mayor precisión, el contenido y la forma de - nuestra repetición: ¿será la renovación (lo nuevo que entra - en el salto dijo Kierkegaard) del instante a través del espíritu, quien, a su vez, renace por medio del mismo (¿mismo?) instante? Salvador Elizondo subtitula su novela Farabeuf de esta manera: "O la crónica de un instante". Un instante que narra su autor en 179 páginas. Se trata, sin duda, de un instante, como el salto kierkegaardiano, cualitativo. La "crónica" del instante (su historia, su narración), ¿no es acaso la concreción del espíritu? Farabeuf ("O la crónica de un instante"), por el solo hecho de ser una novela (nouvelle; nouvel: nuevo), es decir, una obra creativa, un ente nuevo, es síntesis del espíritu (que implica la conjunción de los elementos

kierkegaardianos) y síntesis de lo temporal (lo finito) y la eternidad (lo infinito): del instante. Farabeuf: recreación del instante espiritual (alma y cuerpo).

"Crónica. f. #Historia en que se observa el orden - de los tiempos. // Artículo de #periódico en que se comenta literariamente algún tema de actualidad.

"Crónico, ca. adj. Aplícase a las #enfermedades largas o habituales. // Que viene de tiempo atrás. // m. Crónica" (41), nos dice el Diccionario ideológico de la lengua española. Con lo cual queremos volver (saltar) a la cita que hicimos hace rato de Kierkegaard (No. 40), con el propósito de seguir haciendo la crónica de nuestro instante kierkegaardiano: "En la esfera de la libertad histórica es la transición un estado. Para entender esto rectamente es menester no olvidar, sin embargo, que lo nuevo entra en el salto. Cuando no se tiene esto presente alcanza la transición una preponderancia cuantificativa sobre la elasticidad del salto".

Se trata, como es de esperarse, de una nueva paradoja kierkegaardiana. La "transición", que bien representa movimiento; es un "estado", que bien significa quietud, reposo. Pero esta contradicción sólo es válida en el mundo de la "libertad histórica", la cual vendría a definirse como quietud -

(41) Casares, Julio, Diccionario ideológico de la lengua española, Parte alfabética (III), Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1975, p. 234.

en movimiento, por ejemplo: en este momento intento estar --
(verbo en infinitivo; estado) quieto

y, sin embargo, no dejo de moverme (hacia una muerte inexorable). ¿Existe la pura quietud, el movimiento absoluto?

Ahora bien, en el instante en que salto del estar - al siendo interviene lo nuevo. Desde luego que, como un devenir dialéctico, la quietud (estar) va contenida en el siendo. Incluso llegamos a afirmar en otro de nuestros apartados que somos puro siendo. Ahora agregamos que todo siendo contiene cierta quietud. No existe la muerte sin la vida, ni viceversa. Incluso, en nuestro cuerpo vivo, precisamente porque se mueve, deviene también y, al mismo tiempo, un cadáver.

Hasta aquí, sí nos podemos bañar dos veces en el mismo río: al saltar por segunda vez interviene lo nuevo: ¿qué otra cosa querría decir Heráclito? En la "transición", en un instante cualitativo que puede tener la duración de --- "179" ó 300 ó quién sabe cuántas páginas, "saltamos" hacia la nueva "libertad histórica".

"El instante es el lugar mítico del cerramiento extremo y de la máxima apertura: concentra el espacio y el tiempo en un solo punto, en el que los términos incompatibles --- coinciden aún excluyéndose. Es el dominio de la pura sincronía, 'es un signo equivalente a todo lo que sucedió, a todo lo que sucederá alguna vez en el mundo' [Deleuze] Es

el punto imposible en el que todo es posible: momento huidizo y eterno de fantástica aporía, donde algo se acepta porque -- puede ser rechazado. Es el punto de descubrimiento y desconocimiento de la Verdad y, más importante aún, es un acontecimiento: indica que ese instante imposible de develamiento es un acto, y no un saber" (42), nos dice Eduardo Gruner. Siendo que por lo ya dicho acerca del instante kierkegaardiano, la anterior cita del estudioso de Soren se explica por sí misma.

Por su parte, Jeanne Hersch, profesora de la Facultad de Letras de la Universidad de Ginebra, nos da sus tres interpretaciones del instante kierkegaardiano: "El instante es el punto de descubrimiento de la verdad. Es «el maestro» o el «dios» que constituye la condición de tal descubrimiento. En fin, Kierkegaard dio ese título a la revista agresiva que publicó en el último año de su vida para sostener su violento combate contra la Iglesia; ese nombre indica un tercer sentido: el instante es también el punto en que estalla la lucha entre la subjetividad comprometida con lo absoluto y el mundo infiel de las instituciones.

"Pero este triple sentido se reduce también a un -- sentido único: indica que el punto de descubrimiento de la

(42) Gruner, Eduardo, "Pretexto para la repetición de Kierkegaard", en Notas de la escuela freudiana de la Argentina, Núm. 3, julio de 1979, Helguero Editores, Buenos -- Aires, p. 73.

verdad es un acontecimiento y no un saber, y más aún que ese acontecimiento pertenece a un orden único, puesto que es, a la vez, un acto, un encuentro y una persona. Allí donde la incompatibilidad bloquea el pensamiento teórico, surge alguien y hace acto de presencia" (43).

Por todo lo escrito anteriormente acerca de Kierkegaard, desde sus "elementos" hasta este instante, es difícil no coincidir con Jeanne Hersch. Por lo demás, nótese el enorme parecido entre la cita de Gruner y la de la profesora de la Universidad de Ginebra, específicamente en cuanto al descubrimiento, al acontecimiento y al acto del instante kierkegaardiano. El escrito de Hersch fue presentado en 1964 en el Coloquio organizado por la Unesco en París, y el de Gruner -- fue publicado -- hasta donde sabemos -- en el año de 1979: ¿plagio de parte del tal Gruner?

En fin. Escribe el propio Kierkegaard en El instante ("Ensayos y escritos de la última polémica"), en el décimo y último número -- que ya no pudo editar él mismo, según nos informa Adorno: "De esa manera, con la ayuda de quien ha sido un predecesor y con la de quien será un sucesor, se va plácidamente por la vida, y se es al mismo tiempo un testigo de la verdad. Dios ayude a quien no tiene predecesor ni sucesor; para él la vida será, en realidad, lo que debe ser para la vo

(43) Hersch, Jeanne, "El Instante", en Kierkegaard vivo, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 74.

luntad del cristianismo: una prueba en la que no se puede men
tir" (44). En efecto, sin "predecesor" ni "sucesor", pues en
el libre devenir histórico del existente aparece el instante
desamparado: "En un instante que hoy emerge aislado sin antes
ni después, contra el olvido, y que tiene el sabor de lo per-
dido, de lo perdido y lo recuperado" (45), escribe Borges. Un
instante obviamente humano: ¿"el aguijón en la carne" que ex
presó Kierkegaard durante toda su vida? Un instante vital en
el cual no se puede mentir cuando se confirma. Un instante -
que encuentra su verdad en su actualización.

Un instante "sin antes ni después", porque justamen
te en la actualización de este instante desamparado va conte-
nida toda la existencia, el alma, el cuerpo y el espíritu; in
cluso, sin que lo sepamos, desde luego, el olvido, puesto que
este mismo instante es una síntesis. Este instante anula el
"antes" y el "después" justamente para sintetizarlos en el
presente histórico. En el instante del encuentro amoroso va
con-centrada toda nuestra vida (alma-cuerpo-espíritu), y no -
sentimos el tiempo cuantitativo porque estamos en la unión de
nuestra finitud con lo infinito: "En el mismo instante histó-
rico, la pura interioridad es convertida en patrón de la ac--

(44) Kierkegaard, Soren. El Instante. Ensayos y escritos de -
la última polémica, citado por W. Adorno, Theodor, Kier-
kegaard, Monte Avila Editores, Venezuela, 1969, p. 261.

(45) Borges, Jorge Luis, citado por Gruner, Eduardo, en Ed.
cit., p. 72.

ción, tan pronto el mundo cosificado no permite conservar ya el amor entre los individuos", escribe Adorno; y agrega, sin dejar de referirse al caballero de la interioridad: "Para él, la historia era una permanente caída en los infiernos, una -- traición de la revelación. Quien colocaba a todo en lo simul táneo, en el instante, no podía abrigar mayores esperanzas en la posteridad que las que tenía frente al mundo" (46).

-Sin embargo, Adorno, me permito estar en desacuerdo con usted, por cuanto que afirma que para Kierkegaard "la historia era una permanente caída en los infiernos". Si se está cayendo continuamente en -que no hacia los infiernos, ¿cómo es que nunca se acaba por tocar fondo? Es decir, ¿por qué no acontece la muerte definitiva (no metafórica)? Si se está cayendo continuamente, significa esto, en primer lugar, que hay movimiento, historia, vida, en este mundo informal; luego, el instante revelador (mas no "una traición de la revelación, como usted afirma) es el que nos hace posible seguir en este mundo infernal que, por la misma cualidad del instante deja de ser infernal, ya lo dijimos, para pasar a ser, siguiendo la metáfora, un purgatorio constante y habitable, repito, por el instante privilegiado. Una temporada en el infierno, de Rimbaud, por el mismo acto creativo que representa (instante revelador de ciertas páginas) nos hace vivible -

(46) W. Adorno. Theodor, Op. cit., pp. 243-260.

el mundo: lo purgatorial y lo infernal (incluso lo sagrado) entonces se interpenetran. Así interpreto al menos el "Relato de la volatinera" (el subrayado es mío) de Harry Martinson que viene a apoyar mínimamente mi interpretación de Kierkegaard, en el sentido de que el instante es el primer punto para emerger del abismo, de la angustia de la nada:

"Ante todo el arte de no
cansarse,
cambiar de pie con gracia
sobre el abismo,
tener un andar airoso.
Amigos y enemigos nivelados
y repartidos
como pesos invisibles
al borde del quitasol.
Y la pena en medio del corazón.
La misma línea central para desear
y para pensar:
Sonreír encima de abismos" (47).

"Sonreír encima de abismos", Adorno; o, si tu así lo apetece,
"una permanente caída en los infiernos", pero siempre y cuando busquemos el instante privilegiado, incluso provocar, sus-

(47) Martinson, Harry, "Relato de la volatinera", en Paz, Octavio, Versiones y diversiones, ed. Joaquín Mortiz, México, 1974, p. 169.

citar; inventar, crear, si es posible o imposible este mismo (siempre otro) instante revelador. Y no nada más resignarse ante "una traición de la revelación", pues si bien afirmó --- Kierkegaard que él mismo no era capaz de dar el paso de la fe, también es cierto que esta negación no es más que una afirmación mucho más rotunda por una nueva fe. Quién sabe si Kierkegaard tuvo un solo instante revelador. Yo me inclino a pensar que sí, aunque el propio pensador y vividor danés lo negase. En efecto, el instante de Kierkegaard, su "agujón en la carne", duró durante toda su vida; duró lo que duran todas -- sus páginas escritas: todo este instante cualitativo y revelador fue un "sonreír encima de abismos", a la vez que, paradójica, absurdamente, es "una permanente caída en los infier--- nos", en cuyo salto mortal cualitativo ("cambiar de pie con - gracia", dice el poema) in-terviene lo nuevo, la re-crea-ción.

-De aquí, Adorno, que coincida con usted en cuanto a la segunda parte de su párrafo citado: "Quien colocaba a to do en lo simultáneo, en el instante, no podía abrigar mayores esperanzas en la posteridad que las que tenía frente al mun-- do". Claro, es un instante mundano. No existe ni el paraíso ni el infierno, ahora sólo existe el instante sintético, el instante purgatorial -y purgativo / catártico- que contiene - el antes y el después, el infierno y el paraíso; es un instan te sagrado: unión de lo celestial con lo terrenal. Un Axis Mundi diría Mircea Eliade; "fijar vértigos", dice Rimbaud. El instante, también, es un símbolo; una in-tens(c)ión poéti-

ca. Es un instante mítico que necesita de su actualización, de su ritualización; renovándolo por medio del acto repetitivo que significa su salto mortal cualitativo. Debido a este salto, dice Kierkegaard, entra lo nuevo. Una vida estética (un "arte de existir"), creándose a cada instante a sí misma en el mundo: bendita "volatinera" recreada por el poema de -- Martinson. Volatinera sagrada y consagrada por la repetición. Repetición de la síntesis de su alma, cuerpo y espíritu en el instante cualitativo y revelador que se relata en 13 versos -- duración de su "libertad histórica", que se decide.

 Escribe Sartre: "Aunque se lleve a cabo triunfalmente, toda empresa no deja de ser un fracaso, es decir, incompletitud que hay que completar. Vive porque está abierta. El fracaso es aquí claro. Kierkegaard manifiesta la historicidad, pero yerra la historia. Habiéndose obstinado en ir contra Hegel, se empleó con demasiada exclusividad en hacer su contingencia instituida en la aventura humana y, por ello, desdeñó la praxis, que es reacionalidad. De un golpe desnaturalizó el saber, olvidando que el mundo que nosotros sabemos es el mundo que hacemos. El arraigo es un acontecimiento fortuito, pero la posibilidad y el significado racional de ese azar está dado en estructuras generales de envoltura que lo fundan y que constituyen, en sí mismas, la universalización de aventuras singulares por la materialidad en que éstas se inscriben" (48)

(48) Sartre, Jean-Paul, "El universal singular", en Kierkegaard vivo, Ed. cit., pp. 48-9.

Habría que preguntarse hasta qué punto el autor de El ser y la nada emplea la expresión "Kierkegaard manifiesta la historialidad, pero yerra la historia"; y si acaso la quietud, la mirada, por ejemplo, no es también una "praxis". A no ser que Sartre se incline por un activismo, difícil de --- creer. Habría que preguntarse, por fin, si Kierkegaard, como dice Sartre, "desnaturalizó el saber" para fundar uno nuevo junto con una nueva racionalidad y una nueva actitud para actuar (sentir), acontecer -que no "praxis" racional- en el mundo.

Pero en efecto, "Kierkegaard manifiesta la historialidad" que, según pensamos, es ya la manifestación de cierto punto de vista de quien considera la historia aunque, como dice Sartre, la "yerra"; ¿hay alguna forma de no yerrar la historia?

Sartre escribió originalmente El universal singular para conmemorar el 150 aniversario del nacimiento del autor - de Puntos de vista en 1963. Pero ya en 1957 empezaba a escribir Crítica de la razón dialéctica, en donde cuestiona el "marxismo". De aquí, quizás, su término tan manoseado en --- nuestros días que es el de "praxis", y que aparece en su escrito de 1963 acerca de Kierkegaard. Sin embargo, en Crítica de la razón dialéctica, como ya lo citábamos en nuestro apartado dedicado a la expresión oblicua de Kierkegaard, Sartre ofrece una excelente consideración acerca del pensador danés. En fin.

Escribe Karl Löwith en cuanto al instante del autor de Crítica del presente: "En los opúsculos que tituló El instante -porque en el instante se debía decidir entre la cristiandad o la mundanidad- Kierkegaard sacó las últimas consecuencias de su voluntad de obrar. Con inmensa ironía protestó contra la 'mediocridad protestante', propia de los cristianos políticos que conciliaban el mundo con Cristo y, al mismo tiempo, contra la mediación hegeliana entre el Estado y el cristianismo" (49).

Con Löwith, el comportamiento de nuestro instante -kierkegaardiano es crítico: pone en crisis tanto a la política del mundo cristiano protestante como a "la mediación hegeliana entre el Estado y el cristianismo".

En cuanto a la instancia límite del instante en que se decide "entre la cristiandad o la mundanidad", es una instantaneidad que pertenece a la esfera religiosa de Kierkegaard, lo cual se verá en el próximo capítulo, en donde esperamos definir la repetición.

Todavía nos dice Lukács citando a Kierkegaard: "Su tragedia: quería vivir lo que jamás podrá ser vivido. «Luchó en vano -escribe-, el suelo desaparece bajo mis pies. Mi vida no será, a pesar de todo, más que una existencia poética

(49) Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 225.

ca. >> Mas la existencia poética es nula y está desprovista de valor, pues nunca es absoluta, nunca es una existencia en sí y para sí, existe sólo por su relación a otra cosa, y esta relación que la constituye íntegramente no tiene un significado. Al menos para el instante. Pero la vida está hecha sólo de tales instantes" (50).

O sea: "la existencia poética" es un sinsentido; es absurda; es una nada; un no ser; es paradójica; es un vacío; es un no, es la negación misma; es un disparate; es una contranatura; es la alteración. La existencia poética es un silencio que necesita del sonido para afirmarse. La existencia poética es una ausencia que necesita de la presencia (el presente del instante) para encontrarse; así como la presencia - contra-dice a la ausencia (la existencia poética que "no tiene un significado para el instante"); y como esta ausencia es un no instante, al encontrarse con el instante, conforma, por medio del salto mortal cualitativo (dialécticamente), una instantaneidad nueva.

Por ejemplo: en este momento lucho "des-esperadamente" contra la resistencia que me opone la página en blanco, estableciéndose una relación dialéctica en la cual tengo que hacer surgir lo nuevo. Mi no ser invisible, al encontrarse, pues, con el ser blanco de la página, consigue demostrar su

(50) Lukács, Georg, El alma y las formas, en Goldmann, Lucien, "Kierkegaard en el pensamiento de Lukács", en Kierkegaard vivo, Op. cit. p. 109.

sinsentido haciéndolo visible en esta página que ya no es --- blanca sino otra cosa, donde ha acontecido lo nuevo: la escritura, el gesto. El gesto, que, como tal, es una existencia - poética que ya participa de una nueva instantaneidad que es - la vida misma.

Si antes de hacer partícipe su existencia poética, a Kierkegaard se le desaparecía el suelo bajo los pies, desde el instante mismo en que la extasió con cada gesto de su vida, ése suelo adquirió otras dimensiones, pues pies renovados saltaban sobre una nueva realidad.

Menester es aún escuchar a Enzo Paci: "El problema que ahora se plantea es el de recuperar la historia, es decir, recobrar el pasado. Es el problema de la recuperación, de la Gjentagelsen, vocablo danés que también puede significar retorno. En el intento de volver al pasado, Kierkegaard descubre, sin embargo, la imposibilidad del retorno y, en consecuencia, la irreversibilidad del tiempo" (51)

Se trata, pues, de "recuperar la historia", o sea, a lo que me atreví en llamar (sui generis) el no ser. Se trata, por lo tanto, de "recobrar el pasado", es decir, a lo que me atreví en llamar (pena da ya repetirlo) el no ser. Retomar, recuperar y recobrar son, digamos, una cuestión de la repetición, a sabiendas de que ésta es imposible.

(51) Paci, Enzo, "Kierkegaard y la historia" en Kierkegaard vivo, Op. cit., pp. 89-90.

C A P I T U L O I I I

LA REPETICION: PARADOJA DE PARADOJAS

Retomar, recuperar y recobrar son un problema de la repetición, la cual es imposible. Luego: no nos quedamos más que con una imposibilidad.

Pero Kierkegaard afirma en el Concepto de la angustia acerca de la transición:

- 1) "La palabra transición [...] tiene su patria - en la esfera de la libertad histórica, pues la transición es un estado y es real". Y:
- 2) "Por eso no debe entenderse lógicamente, sino -- con referencia a la libertad histórica, la afirmación aristotélica de que la transición de la posibilidad a la realidad es una [kinesis] (movimiento)" (52)

(52) Kierkegaard, Soren, El concepto de la angustia, Ed. cit. p. 82.

Si esto es así, no podemos menos que definir la repetición, en una primera instancia, como la actualización o realización de la posibilidad en la "libertad histórica" y -- "real".

En la medida en que esto último se lleve a cabo, hablamos ya no de una imposibilidad de la repetición, sino, iparadójica, absurdamente!, de la posibilidad de una repetición imposible: sólo en esta tensión (¿poética?) real-mente nos movemos.

El mismo instante, por ejemplo, no lo podemos tocar cuando ya no lo estamos tocando; no puedo acabar de pronunciar la palabra instante cuando ése mismo instante ya no existe.

Es, entonces, que nos repetimos. Pero sólo si "transitamos" de manera "real" en la "libertad histórica". Es decir: sólo si nos repetimos kierkegaardianamente. Y con este adverbio quiero afirmar: nos repetimos de un modo "real" en la "libertad histórica" nada más en tanto que asumimos los "elementos kierkegaardianos" anteriormente descritos (la fe, el salto mortal cualitativo, la verdad igual a la subjetividad, la angustia, etc.).

Por lo que hay una repetición auténtica y otra inauténtica. Auténtica, la kierkegaardiana, por supuesto (es la que nos interesa); inauténtica, toda aquella, obviamente,

que no participe, en lo más mínimo, de la del esteta danés.

Desde luego que todos nos repetimos, cualquier ser vivo lo hace, pero no a la manera "real" ni en la "libertad - histórica" de Kierkegaard. De aquí que la repetición del caballero de la interioridad sea individual, única: excepcional.

Escribe Kierkegaard exclusivamente acerca de la repetición; o sea, de la "excepción":

"Después de todo sería demasiado pedir que un crítico vulgar y corriente se interesara por esa lucha dialéctica en la que la excepción irrumpe en lo general a través de un proceso vasto y enormemente complicado, en el cual la excepción sostiene un combate durísimo para defender su derecho a existir" (53).

Aquí, la repetición excepcional es como los amantes que luchan dialécticamente en el fondo de la sociedad con la única y viva voluntad de crearse un espacio donde recrear su amor por el cual existen. "Esta lucha presenta un carácter muy dialéctico y de infinitos matices, porque presupone como condición una prontitud absoluta dentro de la lógica de lo general y exige una extraordinaria celeridad en la imitación de

(53) Kierkegaard, Soren, La repetición, ed. cit., p. 279. (El subrayado es mío).

los movimientos correspondientes. En una palabra, es tan difícil como moler a un hombre a palos y, al mismo tiempo, mantenerle con vida" (54), nos dice Kierkegaard en su libro La repetición.

En términos filosóficos, la expresión "la lógica de lo general" se entiende como el sistema de Hegel. A este sistema, hay que "moler [...] a palos", pero no hasta matarlo, pues debido a la subsistencia de este mismo método es que --- existe la excepción: la "lucha dialéctica" presupone los contrarios. Ya decía Max Bense que Kierkegaard y Hegel son "isomorfos" (55); o sea: cuerpos minerales "de diferente composición química e igual forma cristalina, y que pueden cristalizar asociados" (56)

En términos vitales, la frase "la lógica de lo general" se emplea para designar el sistema de Hegel, sí, pero -- también sirve para ilustrar la "lucha dialéctica" que mantiene el prot-agonista de Franz Kafka, un humilde agrimensor, llamado solamente con la inicial K., ante El castillo, título de la novela inconclusa del escritor praguense. En consecuencia, atestiguamos que el lógico sistema de lo general de Hegel es el mismo castillo burocráticamente lógico y sistemáticamente generalizado que impugna el autor de El proceso.

(54) Ibid., pp. 279-280.

(55) Cf. cit. 8.

(56) Casares, Julio, Op. cit., p. 485.

Así también el otro joven K. checoslovaco, Milan -- Kundera, se pregunta: "¿por qué es que la obra de Kafka, es-- critor que nació y que vivió toda su vida en Praga, está aho-- ra prohibida en su ciudad natal? ¿Por qué Kafka, después de - su muerte, se convirtió en un exiliado de su propio país? Us-- ted puede sospechar que la pregunta es demasiado obvia, que - la respuesta se conoce de antemano. En efecto, es bien cono-- cido que en los países bajo dominio soviético el arte moderno, por su carácter antirrealista, contradice la doctrina oficial y es por consiguiente muy mal visto. Sí es verdad, pero el caso de Kafka sin embargo es más específico" (57).

-En efecto, Kundera, "el caso de Kafka" -como el de cualquier persona creadora, trátese de un "agrimensor" o de - un "esteta"- no obstante es muy "específico", tan específico como su propia individualidad se lo permita:

la repetición excepcional de Kierkegaard, al igual que cualquier otra de sus paradojas o problemas, nos sitúa de inmediato en la oposición y lucha del individuo con la masa;

en su revista justamente llamada El instante:

"la doctrina oficial" del "dominio soviético" del que habla Kundera, la cual se extiende sobre aquellos países en donde se cultiva (¿por un agrimensor, por un peón?) deter-- minado arte,

(57) Kundera, Milan, "Kafka: visionario del totalitarismo", - en Revista de la Universidad de México, No. 9, mayo de - 1980. p. 13.

es la misma que la del castillo burocráticamente ló-
gico y sistematizadamente generalizado que impugnó Kafka;

y, por ende:

es la misma que la del lógico sistema de lo general
de Herr Hegel:

"De un lado está la excepción y en el otro se en-
cuentra lo general. La lucha en sí misma repre-
senta, por una parte, un extraño conflicto entre
la impaciencia colérica de lo general que se ---
exaspera por el espectáculo que arma la excep---
ción, y la predilección enamorada que lo general,
a pesar de todo, siente por la misma excepción;
porque al fin de cuentas, lo general se alegra -
tanto por una excepción como el cielo lo hace --
por un pecador arrepentido, que le causa una ale-
gría mayor que noventa y nueve justos. Y, por -
otra parte, las fuerzas en litigio son la obsti-
nación rebelde y la debilidad enfermiza peculia-
res de la excepción"(58).

Así, pues, se logra definir aún más la repetición -
kierkegardiana:

(58) Kierkegaard, Soren, La repetición, Ed. cit., p. 280. (El
subrayado es mío.)

- a) es la excepción
- b) que se actualiza o se realiza
- c) por cuanto también es posibilidad
- d) en la libertad histórica y real
- ch) a partir del salto instantáneo
(síntesis de temporalidad e infinitud)
- e) que realiza K. persona (o X individuo)
(con toda su alma, con todo su cuerpo y
con todo su espíritu)
- f) obstinada, "rebelde" y débilmente "enfermiza"
- g) en tanto que acción y representación

Por ejemplo: el prot-agonista del que nos habla el propio Kierkegaard:

"Una tal excepción es un poeta, que representa el tránsito hacia las auténticas excepciones aristocráticas, esto es, las religiosas. Un poeta, por lo general, es una excepción. Una de las mayores alegrías de este mundo, al menos para nosotros, es poder ser testigo de la aparición y producciones de un poeta semejante. Esto es lo que me hizo pensar, hace ya un cierto tiempo, que valía la pena contribuir personalmente a que apareciera un fenómeno de este tipo. Es todo lo que he podido hacer. Pues a lo más que pueden llegar mis fuerzas es a pensar o imaginar un poeta, e incluso a ayudarle -

con mis pensamientos y fantasía que surja en cuanto tal, pero lo que no puedo en absoluto es ser - yo mismo un poeta, pues mis intereses están en -- otra parte. Mi tarea se ha limitado estrictamente a estudiar el fenómeno desde el punto de vista estético y psicológico" (59).

Así, la excepción de la repetición es una personificación, esto es: un poeta, pintor o músico; Dante, Modigliani o Bach. Lo cual significa que la repetición excepcional es - una acción y no una contemplación, es representación y no pensamiento abstracto: existencia.

Acerca de esta excepción repetitiva y personificada, nos sigue diciendo el esteta Kierkegaard:

"La vida de un poeta comienza en contradicción con el mundo entero. Se trata para él de encontrar la serenidad o la justificación de su vida. El poeta en el primer choque con el mundo siempre lleva las de perder, y en el caso de que gane al principio es porque su vocación no es sólida" (60).

(59) Ibid., pp. 281-2 (El subrayado es mío y doy disculpas -- por la cita tan extensa.)

(60) Ibid., p. 283.

Trátese de Modigliani re-presentando sus lienzos en los barrios parisinos o de la ritual música balinesa repitiéndose obsesivamente durante toda la noche, si ambos casos son, como en verdad lo son, recreativos, estarán justificando su existencia a la vez que estarán en conflicto con los más, con la masa del mundo.

No obstante, esta repetición excepcional, personificada por el caballero de la fe, habrá de desembocar en una repetición religiosa. Esta segunda repetición o segunda instancia de la primera, será la única digna de llamarse como tal, según el propio Kierkegaard. Sólo la repetición religiosa es la válida, la auténtica, si bien no se puede llegar a ella -- sin la primera.

La validez de esta primera repetición excepcional radica en su capacidad de hacer emerger la segunda repetición, la religiosa. Incluso, la repetición religiosa late en el interior de la repetición excepcional, sin la cual no existe. Escribe Kierkegaard al final de La repetición:

"Mi poeta encuentra ahora, al final, una justificación, precisamente porque la vida le absuelve en el momento en que va como a aniquilarse a sí mismo. Su alma gana en ello una especie de vibración o resonancia religiosa. Esto es, en el fondo, lo que sostiene y alimenta toda su vida, si bien no llega a manifestarse nunca plenamente.

Su júbilo ditirámico en la última carta es un buen ejemplo de lo que digo. Pues sin duda esa alegría se funda en una emoción de tipo religioso pero que permanece siempre latente con interioridad. El joven conserva esta emoción religiosa como un secreto inexplicable, el cual sin embargo le ayuda a explicar poéticamente la realidad" (61).

De hecho, ambas repeticiones son sólo una. Lo que pasa es que la religiosa es una prolongación y profundización de la otra, y que adquiere este nombre, en primer lugar, desde luego, por ligarse a algo que ahora volveremos a decir pero que ya se encuentra en la anterior cita de Kierkegaard: ligarse a la vida: "la vida le absuelve en el momento en que va como a aniquilarse a sí mismo".

Sobre todo, la repetición ahora es religiosa por -- ser el extremo de la repetición excepcional. La repetición, a fuerza de ser excepcional, se vuelve religiosa, como el vibrato de un violinista interpretando (re-presentando) el "Adagio" de Albinoni el cual es interpretable por lo demás como - el desprendimiento del espíritu de la materia, una especie de éxtasis desgarrador: "su alma gana con ello una especie de vibración o resonancia religiosa", escribe Kierkegaard.

(61) Ibid., p. 283.

Ahora bien: la repetición religiosa, dijimos, es una "prolongación y profundización", pero ¿de qué? ¿Qué es lo que se repite en la (re)liga con la vida o, como en el poema que citamos de Pound, en el "Religio o guía del niño hacia el conocimiento"? Se repite, lo acabamos de mencionar con nuestro violinista albinoniano, el espíritu.

El espíritu, debemos de recordar, hace la síntesis del alma y el cuerpo. En definitiva, escribe Kierkegaard --- acerca de la repetición:

"Sólo los hijos no los recuperó Job reduplicadamente, pues la vida de un hombre no permite esta forma de reduplicación. En el orden de las cosas profundas de que estamos hablando - solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la única repetición"(62).

En la cita anterior, por último, se destacan tres momentos de la repetición kierkegaardiana. Primero, la imposibilidad de una repetición material; no es concebible, por ejemplo, que los cuerpos vueltos cenizas en los campos de concentración nazis materialmente estén con nosotros.

(62) Ibid., p. 274.

Por lo tanto (segundo momento), espiritualmente la repetición es posible, aunque de manera imperfecta. No nos será devuelta nuestra infancia (materia) más que en el juego (espíritu concretado) que inventemos y reinventemos renovadamente a cada instante en un acto (salto) imaginativo e imperfecto. Pues sólo será posible (en un futuro siempre incognoscible) la perfecta y única repetición en la "eternidad"; esto es: nada más (sin admitir su contrario de "finitud") en la inmortalidad de la vida después de la muerte, en cuyo caso no tenemos ni el más mínimo derecho ni la más mínima posibilidad de hablar.

C A P I T U L O IV.

LA REPETICION Y EL ETERNO RETORNO: UNA SUGERENCIA.

Ungaretti afirmaba que la mejor manera de pagarla a la muerte era viviendo. De manera semejante, para Nietzsche, la única opción para negar el tiempo, para liberarse -- del tiempo mismo que es el culpable de toda destrucción, es afirmar el propio devenir; decir, como Kierkegaard, en su repetición: sí a la vida. En ambos casos, tanto en el experimentador danés como en el no menos experimentador alemán, este sí a la vida, a lo que venga, se trata de una contradicción, de una paradoja, de una tensión poética. Porque, ¿cómo afirmar, por ejemplo, el instante, cuando éste es tan vertiginoso como un dardo fugaz? Es decir: ¿cómo afirmar este sí cuando este (¿mismo?) sí "ya" forma parte del pasado? Se trata, pues, de, al mismo tiempo, instantáneamente, negar y afirmar el tiempo. En el caso de Kierkegaard, remitimos a todo lo dicho anteriormente en este ensayo. En cuanto a Nietzsche, éste se pregunta (¿una paradoja cómo no ha de fer

tilizar una estimulante incertidumbre?): "¿...cómo se llama esto que nos liberará?" (63). Y es que, para el autor de Así hablaba Zaratustra, nuestra "voluntad" está enferma ("afiligida") por el tiempo, de aquí que halla que liberar a nuestra voluntad de la prisión del tiempo. Resulta que nuestra voluntad está resentida de la condena del tiempo, contra el cual es necesario liberarse; sólo que no habría que intentar ilusamente negar el tiempo diciendo que éste no existe. Antes bien, justamente porque somos tiempo es que sería de desear que lo afirmásemos. A este propósito escribe Michael Haar: "Es preciso que la voluntad de poder aprenda a <<querer retrospectivamente>> (zuruck-wollen), es decir, a querer tan profundamente el pasado y el paso que el paso se suprima a sí mismo - al no ser más que paso, se convierta en paso continuo, en paso siempre presente, en eterno retorno" (64).

En efecto, hay dos fuerzas que se tensan en la paradoja nietzscheana del eterno retorno. Por un lado, existe el deseo, esta carencia de ser que no aspira más que a ser -- perpetuamente, en el devenir; asumiendo, provocando e impulsando el entorno adventicio. Y, por el otro lado, hay la voluntad por retrotraer, selectiva, maleablemente, un pasado;--

(63) Nietzsche, Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, Ed. Gallimard, Paris, 1947, p. 164.

(64) Haar, Michael, "Friedrich Nietzsche", en Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XIX, volumen 8, siglo veintiuno editores, México, 1979, p. 400

un pasado siempre representándose. Dos lados que en realidad son uno solo: el eterno retorno. En el intento tenaz, repetitivo, por prolongar, a cada instante este «querer retrospectivo» la existencia no tendrá otro sustento más que su propia voluntad recreativa e inventora. Porque no se trata de una voluntad de poder, de posesión, como de una voluntad de posibilidad, de incitar lo posible: lo nuevo. Nietzsche habla: "Devendré eternamente [...] a fin de mostrar, de nuevo, el eterno retorno de todas las cosas"(65).

Así como en el instante del salto mortal cualitativo kierkegaardiano in-ter-viene lo nuevo, o sea, mágica y absurdamente, del mismo (y diferente) modo aparece lo nuevo - en todas las cosas que retornan y que se repiten eternamente. El té (agua, generadora de vida) que en este instante estoy - sorbiendo es realización del deseo que tuve (pasado) cuando - lo empecé a querer ("retrospectivamente") al llegar a casa; es decir, estoy queriendo el pasado (el té de la alacena) y, al mismo tiempo, estoy disfrutando del presente en y a cada sorbo, el cual, mientras lo esté realizando ("queriendo"), es un presente eterno. Por lo demás, el té pasado (el de la alacena) que hago regresar, que tengo la voluntad de buscar -

(65) Nietzsche, Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, Ed. cit., p. 255.

(por no decir praxis) es el mismo que estoy bebiendo, pero- (nótese la paradoja en el instante del salto), a la vez, es - diferente: re-novado. Al menos busco voluntariamente el posi- ble té siempre nuevo que me libere de las tortuosas maneci--- llas del reloj.

 Escribe Juan García Ponce: "El agente Nietzsche se hace a un lado para que en su lugar se afirme el signo que -- destruye todas las identidades personales y que con el nombre del Eterno Retorno de lo Mismo afirma la eternidad de la vida que siempre regresa y siempre se repite. En Sils Maria a Nietzsche le fue dado percibir ese instante de suprema coin-- cidencia en que se reiniciaba el círculo de la repetición y - al presentarse en su propio pensamiento lo despojaba de él y entregaba ese pensamiento a la vida sin más forma que la de la fuerza de su propia voluntad" (66).

 En consecuencia, el eterno retorno es el instante - en que la vida fluye, como el té que en este momento vibra en- tre tus manos, infinitamente, deviniendo siempre la misma y, enigmáticamente, al mismo tiempo, siempre diferente.

 Y basta con tocar este instante como para que todo Kierkegaard se nos venga encima.

(66) García Ponce, Juan, "Nietzsche y Klossowski", en revista Vuelta, México, núm. 36, nov. de 1979, p. 19.

Una vez más, el instante es la síntesis de todos los elementos vitales que podamos imaginar. Nos dice Giorgio Colli: "Más allá de la experiencia erótica, Heráclito nos da la enunciación general: «Todas las cosas las gobierna el rayo» La doctrina de la instantaneidad es por eso una indicación optimista: el instante pertenece al tejido de la representación, alude al momento de su laceración, a lo que da sentido a todas «las fatigas precedentes», según la expresión platónica, a lo que «recompensa todo un año», como dice Goethe. Sólo en nuestra vida podemos gozar, aferrar lo que precede a nuestra vida, lo que está más allá de nuestra vida. Y allí donde se exalta el instante está presente el conocimiento místico, desde Parménides hasta Nietzsche" (67).

Ya Jean Wahl proponía, a propósito del instante /- del "aguijón en la carne" de Kierkegaard, hacer una fenomenología del propio instante, desde Parménides hasta nuestros días. Sin duda, en este estudio de la instantaneidad Soren y Nietzsche adquirirían una relevancia poco común: excepcional.

La repetición y el eterno retorno se fijan, giran y se renuevan en el centro invisible del instante:

(67) Colli, Giorgio, Después de Nietzsche, Ed. Anagrama, Barcelona, 1978, p. 48,

Escribe Nietzsche:

"Ver este pórtico: hay dos visiones. Dos caminos se reúnen...

"Este largo camino que retorna hacia atrás dura una eternidad, y este otro camino largo que va hacia adelante dura también una eternidad.

"Esos dos caminos se contradicen, se bifurca uno contra el otro: y estos aquí, en este pórtico, se reencuentran. El nombre del pórtico está inscrito en lo alto, se llama: instante" (68).

Como en "El jardín de senderos que se bifurcan", de Borges, en el "pórtico" nietzscheano también se dan cita, con tradictoria / paradójicamente, infinitud 1 e infinitud 2, en el instante.

El eterno retorno de Nietzsche consiste, luego, en vengarse del tiempo absurda / kierkegaardianamente aceptándolo. La venganza en contra de la prisión del tiempo está en la voluntad por afirmar este instante; en buscar, asumir y -- propiciar la posibilidad vital para decirle sí al instante. Que devenga el devenir en la intensidad, contradictoria y sinteticidad del instante: en la medida en que precipitemos ansiosa o ino-

(68) Nietzsche, Friedrich, Op. cit., pp. 183-4.

centemente, ignorante y creadoramente este instante, estaremos retornando de modo eterno.

Un instante que, por invisible, es necesario descubrir, de manera reveladora: inventarlo. Por cuanto lo inventemos nos estaremos renovando. Porque sólo por cuanto tengamos la voluntad por a-sumirnos / realizarnos en el instante es que éste nos liberará del "resentimiento" y la "aflicción" de nuestra alma por el tiempo mismo... que bien puede ser diferente. Es cuestión de que nos repiteamos espiritualmente.

Escribe Klossowski: "Nietzsche habla del Eterno -- Retorno de lo Mismo como del supremo pensamiento, pero también del supremo sentimiento, del sentimiento más elevado" (69). De lo que se siente, pues, de la ascensión / estado -- del alma, de la vida misma (y otra) que siempre vuelve igual y nueva, como el té de la mirada diversa que ahora estás deseando. Nos dice Virgilio Torres: "El secreto, el auténtico sentido del eterno retorno consiste en predicar el retorno del tiempo mismo, es decir, de la expectativa siempre continua que nos impone la existencia para definirnos, elegir y actuar en consecuencia. El eterno retorno es repetibilidad, pero no de los contenidos, sino de los requerimientos incesantes que nos exige la vida para afirmarnos, para elegir, para

(69) Klossowski, Pierre, Nietzsche y el círculo vicioso, ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 94.

crear y construir, para decir «sí» a la vida" (70).

El eterno retorno se manifiesta como repetición, pero una repetición no necesariamente de lo mismo, cualquiera que sea esto que se repita, sino una repetición de las variaciones obsesivamente renovables de aquello que funda la existencia, a saber, de la vida interior al exteriorizarse/ del ser al ponerse en movimiento; por ejemplo: la "repetibilidad" de la diversificación que interviene en los elementos kierkegaardianos al sucederse en el devenir de la existencia que variablemente se quiere cambiada por el propio sí al instante: "Nosotros repetimos, por ejemplo, la misma súplica. Esto significa que la expresamos varias veces. No son los mismos sonidos, sino, cada vez, otros distintos. Pero los sonidos, que son distintos cada vez, las palabras, tienen el mismo sentido; empleamos los mismos términos para expresar nuestras súplicas. Con todo, las varias súplicas, con el mismo sentido, son, sin embargo, diferentes entre sí" (71), dice Eugen Fink.

Apócrifamente:

-
- (70) Torres, Virgilio, Temporalidad e historia en Nietzsche, tesis de licenciatura, Filosofía y Letras, U.N.A.M., 1979, p. 100.
- (71) Fink, Eugen, La Filosofía de Nietzsche, Alianza Editorial Madrid, 1980.

CESARE PAVESE: Post scriptum

-He bebido el brebaje,
golpeo con mi mirada turbia
ese cuadro representando La última noche:
al instante lo cicatrizaré, al curarme.
Ahora soy uno, mañana otro,
y pasado, muchos distintos, suficientes
como para ser
múltiple y solo.

A P E N D I C E I.

KIERKEGAARD EN DANES SIGNIFICA CEMENTERIO

I

sin que el viento mercurial diese sus ojos
pavorosos
caían las hojas anaranjadas añiles:

detención del gris en el nosocomio del sueño
vibrátil:

la cristalería conmociona la elevación

del alma pisando ígnea el globo terráqueo:
nos sostenemos
andando por la mirada en el punto inmóvil

II

¿quién trae este silencio que se abre
en nuestras voces viéndose oblicua
mente entre los cerezos invisibles sería?

¿de dónde salió este onirismo con olor
a las peras que nunca comiste
en el establo donde habitabas sola?

¿es que ya ni siquiera la estatua pluvial
puede habitar los vestidos adoncellados
con que vuestro talle naufragaba angustiada?

III

corrían las aguas lustrales bajaban
las mariposas herméticas minerales
porque la melancolía existe exclamaste

la ironía con la desolación con la exaltación
de llover sobre la pasajera vestida de negro
sobre la mensajera de cabellos color durazno

que se aparece en las cenizas de invierno
a develar la consumación de la llama líquida
en lo desértico de las tardes enteleridas sonriendo

SEGUNDA PARTE

LA REPETICION SEGUN FREUD

C A P I T U L O I

LA REPETICION EN TANTO CURA

a).- La repetición substituye al recuerdo.

Sucede que "el analizado no recuerda nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo vive de nuevo. No lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo repite sin saber, naturalmente, que lo repite" (72), sentencia Freud.

Así, por ejemplo, y como todo ejemplo, contingente, pongo el caso de una joven K. que ya no recuerda haberse revelado en contra de cierta autoridad burocrática, sino que se comporta de esta manera con respecto a sus maestros académicos.

Al comportarse de parecida manera en dos situacio--

(72) Freud, Sigmund, "Recuerdo, repetición y elaboración", en Psicoanálisis aplicado y Técnica psicoanalítica, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 186.

nes análogas, nuestra joven K. se repite.

Tal repetición la lleva a cabo, como advierte Freud, sin que el sujeto lo sepa, es decir, inconscientemente.

Se trata, por lo tanto, del pasaje de esta inconsciencia, a un estado consciente por medio de la repetición: la repetición como cura. Pues la terapia psicoanalítica pretende sanar esa herida en el inconsciente representado por el olvido.

Al producir el pasaje del inconsciente a la consciencia, lo que hace el análisis de la psiquis es intentar y procurar que el sujeto recuerde lo ya olvidado. En la medida en que el analizado vaya recordando, irá sanando su memoria de la nocividad del olvido y, simultáneamente, irá haciendo - consciente lo inconsciente.

Inconsciencia y olvido se funden y confunden en la realidad psíquica del sujeto analizado, siendo su correspondiente la consciencia y la recuperación de la memoria, respectivamente, por medio del recuerdo, bajo la intervención del tratamiento psicoanalítico, que pretende hacer la cura del paciente haciendo emerger la consciencia del inconsciente y rescatando la memoria del olvido, sugiriéndole al paciente el recuerdo: su recuerdo como cura.

Pero "el analizado no recuerda nada de lo olvidado

o reprimido, sino que lo vive de nuevo" (73), y la joven K. así lo demuestra al olvidarse, sin saberlo, inconscientemente, de su actitud de su situación originaria, la de rebelarse en contra de cierta autoridad burocrática; y en lugar de recordarla, lo que hace, en cambio, es vivirla de nuevo, repetir - su olvido, en lugar de recordarlo, al comportarse de igual manera en su otra situación análoga. Es decir, de rebelarse -- también con respecto de sus maestros académicos.

La joven K. en lugar de "reproducir" su olvido como recuerdo, lo "reproduce" actuándolo, repetiéndolo, viviéndolo de nuevo.

Hay pues la "sustitución" del recuerdo por la repetición.

No se trata de llenar ya las lagunas del recuerdo - que es el olvido, sino de repetirse. Si la memoria está enferma de olvido quien es, a su vez, una falla de la memoria, una falta, una ausencia, una brecha a cerrar; un vacío en la memoria, el recuerdo ya nada tiene que hacer, ni llenar o recuperar todas estas lagunas olvidadizas, pues el recuerdo que da "sustituído" por la repetición.

Así, la "reproducción" que haga el sujeto de su realidad psíquica no va a estar dada en el plano del recuerdo,

(73) Ibidem.

en la pura cosa verbal, en la mera habla teórica, contemplativa y observacional, sino en el plano de la acción: no "resulta difícil reconocer la participación en la resistencia. - Cuanto más intensa es ésta, más ampliamente quedará sustituido el recuerdo por la acción (repetición)", escribe Freud, (74). Aunque ¿el habla auténtica no es también acción? La respuesta es sí y se verá más adelante.

La joven K. se olvida, de manera inconsciente, de que el olvido existe, y se repite, en lugar de recordar. El olvido "No lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo repite sin saber, naturalmente, que lo repite" (75).

b) Teoría / "Praxis"

Con la "sustitución" del recuerdo por la repetición, se desplaza el análisis de la realidad psíquica del sujeto -- analizado del plano "teórico" a un plano, por decirlo así, "práctico".

La joven K. no recuerda sino que "vuelve" a vivir - de nuevo. Si intentara recordar, para lograr su cura, quedaría bajo la sugestión del psicoanálisis para hacer emerger -- del interior de su realidad psíquica precisamente eso que olvidó. Haría funcionar su memoria para recordar, y dar el pa-

(74) Freud, Sigmund, Op. cit., p. 187.

(75) Ver cit. 72.

so de su estado inconsciente al consciente.

Con lo cual, estaría dada la eventual terapia en un plano que denominamos "teórico", contemplacional, en tanto -- que las asociaciones del sujeto analizado emergen en forma de habla, con su propio lenguaje, que el analista tiene que interpretar, más cuanto que ésta habla sólo se pasea en la ---- transferencia que va del interior de la realidad psíquica del analizado hacia el analista y hacia "todos los demás sectores de la situación presente" (76) (Freud).

Pero la joven K. no pasa por esto porque no recuerda, sino que "vuelve" a vivir de nuevo, y es evidente que tam bién quiere decir que se repite. Aunque no en el estado ante rior del recordar, sino en el del actuar. Y en este caso, la transferencia se da en el plano de la "práctica".

En el caso de la joven K., su rebeldía, que es la actitud que la mueve de una situación a otra, la olvida, sin saber que la olvida, inconscientemente, para repetirla como "práctica". No "reproduce", pues, su olvido como pura habla, con su lenguaje verbal, procurando borrarlo con su recuerdo, sino que lo "reproduce" con su propia acción, repitiéndose en la "práctica", en vez de recordar.

Un paréntesis: (tal distinción entre recuerdo y re- petición no debe considerarse como si tuviera el primero un

(76) Freud, Sigmund, Op. cit., p. 187

carácter peyorativo, en tanto que lenguaje verbal teórico, habla observacional; y la segunda noción, la repetición, un carácter positivo, en tanto que práctica, praxis, acción inmediata: ni viceversa, ni mucho menos. Tampoco se quiere o se ha tomado partido por uno [el recuerdo] o por otra [la repetición]. Si se hace tal contraste es para mostrar que la repetición se da en el plano de la acción no verbal, porque acaso ¿el habla del analizado no es acción? Incluso, no se intentan definir los términos "teoría" y "praxis" o "práctica". Baste uno usarlos en su sentido primario: "teoría" como contemplación, visión inteligible o racional; y "praxis", si se quiere, como pragma, en tanto que cosas realizadas, hechas, evidencia útil, práctica.)

La joven K. vive de nuevo su rebeldía, la repite in conscientemente, no como recuerdo, sino con su propia acción. K. se desprende, sin saberlo, de su plano "teórico" hacia su plano de acción, "práctico", llevando consigo su "ser", toda una actitud, toda una revivencia, un vivir de nuevo su olvido que es su rebeldía:

c) Ser-"siendo" / Esencia-existencia.

Pero el "ser" de K. al repetir su vivencia, que es su rebeldía, no es estático, en sí mismo, ensimismado, sino - que se mueve, es obvio, en la acción (el subrayado es de ---- Freud); es por lo tanto, el "ser" de K. un "siendo", un "siendo" vital que transcurre, existencialmente: va su "siendo" en

el mundo de una situación original hacia su otra situación, en donde se repite, y deviene en el tiempo. K. se rebela, y al olvidarse de esta acción, en lugar de recordarla, la repite; luego: existe para la cura. Existencia: por cuanto se -- opone a la "esencia" y alude, a la vez, al "ser" en movimiento, dinámico, móvil. Más que "ser" en movimiento, es movimiento, y el es en movimiento es un "siendo", un "siendo" vivencial: existencialmente. Experiencia personal. Existencia: por cuanto trata del "siendo" peculiarmente humano: "El hombre [...] es el único ser que posee existencia. Mejor dicho, no la posee, sino que es su existencia...

"La 'existencia' es concebida con una 'actualidad' absoluta. No es nunca, sino que se crea a sí misma en libertad, deviene. Es un pro-yecto. En cada momento es más (o menos) de lo que es. Esta tesis la refuerzan a menudo los existencialistas mediante la afirmación de que la 'existencia' coincide con la temporalidad" (77).

Si hay la "sustitución" del recuerdo por la repetición y, por ende, la conversión de un plano que denominamos "teórico" a uno "práctico", bien se puede hacer el cambio del "ser", en tanto que teóricamente observacional, a la "existencia", en tanto que "devenir" en la acción, "siendo" no en el

(77) Bocheński, I.M., La filosofía actual, Ed. F.C.E., México, 1977, p. 178.

recuerdo contemplativo, sino en la repetición dinámica, móvil.

ch) En sí mismo-devenir / Mediato-inmediato / Sin--
crónico-diacrónico.

Tenemos que, por su carácter teórico, el recuerdo adquiere un movimiento con respecto al tiempo -porque es evidente que el recordar también fluye. Este movimiento con respecto al tiempo del recuerdo es "mediato", mientras que la repetición se relaciona con el tiempo de manera "inmediata". Es claro que si la joven K. recordara, lo haría, dentro de su plano "teórico", "mediatamente", pero como olvida, en lugar de recordar, y se repite, lo hace de manera "inmediata": transcurre, fluye, "deviene" su "siendo", su "existencia", en el tiempo.

Un analizado que recuerda, también lo hace transcurriendo en el tiempo, pero la tenacidad de su realidad psíquica por recordar, que es lo que le interesa a la terapia del analista, "deviene" en el "interior" del analizado, en su --- psíquis: su transcurrir en el tiempo, al recordar, es "sincrónico". Mientras que la joven K., al repetirse, en lugar de recordar, "deviene" en el tiempo de una manera diacrónica. Aunque, el que recuerda ¿no transcurre también "diacrónicamente"? Sí, pero en cambio, el que se repite, en el acto, su -- "interior", su psíquis, no "deviene" "sincrónicamente", porque no "reproduce" su olvido en forma de recuerdo, que es lo que mueve a su psíquis, a la hora de someterse a la terapia -

psicoanalítica.

d) Interior-exterior / Ética-moral.

Como también la joven K. olvida, al "reproducir" su olvido en forma de repetición "activa", su devenir es "exterior"; mientras que en el caso de quien recuerda, su transcurrir psíquico, el que cuenta para la cura, es "interior".

Otro contraste análogo a los anotados anteriormente se advierte en la relación ética-moral, estando la problemática o preocupación "ética" en el plano de la "teoría", y la "moral" en el plano de la "práctica". Por consiguiente, la repetición, en tanto "pragmática", cosa hecha, participa de cierta "moralidad".

La joven K., al no recordar y repetirse, tiene consecuencias "morales" en su acción de rebeldía, que es lo que lo mueve, inconscientemente, a vivirla de nuevo: el que castiga con razón, castiga, no por las faltas pasadas, porque ya no es posible que lo que ya ha sucedido deje de suceder, sino por las faltas que puedan sobrevenir, para que el culpable no reincida y sirva de ejemplo a los demás su castigo. Todo hombre que se propone este objeto, está necesariamente persuadido de que la virtud puede ser enseñada, porque sólo castiga respecto del porvenir", (78) nos dice Platón. Con lo --

(78) Platón, "Protágoras o de los sofistas", en Diálogos, Ed. Porrúa, México, 1971, p.115 (El subrayado es mío).

cual se pone de relieve la idea yacente en la relación "moralidad-temporalidad".

e) Recuento de las nociones anteriores.

De hecho, no existe la pura teoría o la pura práctica: no hay absolutos. Porque acaso ¿la "contemplación" o la observación, que es elementalmente la teoría, no es también - un "hacer", una "pragma", una "cosa hecha", una actitud y, por lo tanto, un acto, una acción, una práctica, una praxis? Puedo estar sentado a la sombra de un árbol, "contemplando" cómo se cuele la luz entre las ramas, y estar perfectamente - actuando: todo depende del sentido que le dé a la "contemplación": La rebelión consiste en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos. Hay, pues, actitud en la contemplación y, viceversa, teoría en la práctica: la rebelión coexiste en la contemplación, y a la inversa.

Aunque tampoco se trata de "relativizar" y afirmar: "no hay absolutos", entonces todo vale, pues, si "todo vale", nada vale. Tiene que haber, entonces, un "término medio" aristotélico que rija con sus rigores y también con sus flexibilidades y tolerancias, lo que pertenece a un plano teórico y lo que pertenece a un plano práctico. Y tal "término medio" regirá, no como un termómetro mediocrementemente inquisitivo, sino dialécticamente, lo que pertenece a cada plano de acuerdo al sentido que se le dé, entendiendo la dialéctica como la noción de contradicciones no antagónicas; es decir, la teoría -

no se opone a la práctica como tampoco la "acción" se opone, por completo, a la "contemplación" y, sin embargo, tiene que ver una con la otra, como diría André Breton, en vasos comunicantes.

Aunque en nuestro caso de tener el plano del recuerdo, por un lado, y el plano de la repetición, por otro, el "término medio" es muy tajante, por su carácter disyuntivo -- que aquí adopta, al tratarse del se recuerda "o" se repite, se hace teoría "o" se hace práctica, se contempla "o" se acc-túa, pero no se pueden hacer las dos cosas al mismo tiempo, porque una, digamos la acción, anula a la otra, o sea, a la contemplación, desde el momento mismo en que la repetición, representada por la acción, "sustituye" al recuerdo; otro tanto se puede decir de las demás nociones que entran en cada plano del recuerdo, al ser "sustituído" este plano por el de la repetición. Incluso, el mismo "término medio" desaparece -- al no tener qué mediar, pues sólo nos quedamos con el plano -- de la repetición, que es el que nos interesa y el que suple, "sustituye" al otro plano, al del recuerdo.

Por lo tanto, los vasos comunicantes fluirán no de un plano (el del recuerdo) a otro (el de la repetición). Es decir, La repetición tiene consecuencias de orden "pragmático", "existencial"; que "deviene", es "diacrónico", "inmediato", y "exterior", que desemboca en la "temporalidad", pasando por lo "moral". Un orden (¿o desorden?) en donde la joven K.

es la principal partícipe y protagonista. Y a través de éstas nociones es que fluyen y oscilan los vasos comunicantes, quienes hacen posible tal conexión entre las mismas nociones.

Y esto es válido por la simple y no tan sencilla razón de que tanto en el plano que nos interesa, el de la repetición, como en el plano que "antes" era del recuerdo, se encuentran en la "esfera" de la inconsciencia; es decir, antes de la terapia, porque una vez alcanzada ésta, se está en la -esfera de la consciencia, en donde, como veremos, se volverán a unir los dos planos originales de nuestro trabajo, el del recuerdo y el de la repetición; esto es, el de la teoría como el de la práctica, en la repetición como terapia: es en esta repetición, una vez alcanzada la cura en la "esfera" de la consciencia -pues de lo contrario no es terapia-, en donde, "en contradicciones no antagónicas", fluirán tanto lo elementalmente llamado teórico como práctico.

C A P I T U L O I I .

LA TRANSFERENCIA ES IGUAL A LA REPETICION.

La importancia de la transferencia es doble; por un lado, escribe Freud, "la transferencia no es por sí misma más que un repetición" (79), por el otro: la transferencia (la repetición) es el umbral más inmediato hacia la cura. Incluso, la transferencia sucede durante el transcurso de la cura, tanto como la repetición misma. Hablar de la transferencia en sí misma es referirnos a la propia repetición. Si digo: la joven K. se está transfiriendo, me refiero a que la joven K. se está repitiendo. Al afirmar: "la joven K. [...] ya no recuerda haberse rebelado en contra de cierta autoridad burocrática, sino que se comporta de esta manera con respecto de sus maestros académicos" (80), no tan sólo se está ejemplifi-

(79) Freud, Sigmund, Op. cit., p. 187.

(80) Se trata del mismo ejemplo expuesto en el inicio de esta Segunda parte.

cando una forma peculiar de repetición, sino que también se -
está exponiendo una característica de la transferencia.

¿Qué es lo que transfiere la joven K. lo que repi-
te? Su rebeldía. La joven K. bien puede estar en una sesión
psicoterapéutica, durante su transferencia para lograr su cu
ra, su consciencia de olvido, y estarse repitiendo; esto es,
no recuerda haberse rebelado en contra de la burocracia ni
contra sus maestros académicos, y puede estarse rebelando en
contra de su analista ortodoxo, sin que la propia joven K.
lo sepa, inconscientemente. Para la joven K., la burocracia,
sus maestros académicos, y en este caso, su analista ortodo-
xo, representan, simbolizan una misma y diferente imagen;

una señora [...] había sufrido repetidamente estados-
de obnubilación, en los que abandonaba [...] a su marido -
[...] Al iniciar el tratamiento analítico, mostraba
una transferencia positiva bien desarrollada, pero esta
transferencia creció de un modo inquietamente rápido en los--
primeros días, y al cabo de una semana la paciente me abando-
nó también a mí, antes que yo hubiera tenido tiempo de hacer-
le alguna indicación que hubiese podido impedirle tal repeti-
ción", (81) nos cuenta el propio Freud.

En nuestro caso, la joven K. es quien se pone en cu
ra, la que busca su re-forma existencial, su curación; está -

(81) Freud, Sigmund, Op. cit., p. 190. (El subrayado es mío).

dividida: va en pos de su integración personal, en aras de su renovación humana, orientada hacia el encuentro de un sentido que impregne su propia vida, darle sentido, significativo y vital a la persona que es. Si la persona es inconclusa por excelencia - y para mí lo es -, la joven K. va en busca de su otro mitad, platónicamente.

Aquí el analista tiene que aprovechar la transferencia, la repetición del analizado, su proyección real del inconsciente, su modo de vivir de nuevo para, a su vez, devolverle y convertirle conscientes los actos, por medio de su Técnica psicoanalítica (Freud), por cuanto ésta tiene de "provocación: una espera y una suscitación" (Martín Santos).

El que actúa la repetición padece de una fragmentación de su existir, de su vivir de nuevo, y el analista tiene que comprender esta actitud, esta acción del analizado para procurar la unificación de su existencia y darle sentido. Esto sólo lo logra el analista por medio de la transferencia, que es, en este caso, la repetición del analizado: "El garfio que consigue la necesaria adhesión y que da plasticidad configuradora a la vida del [que se repite] durante el tiempo de desarrollo de la cura, no es otro que la transferencia [la repetición] Mediante la transferencia [la repetición] el terapeuta puede influir sobre el analizado. Mediante la transferencia [la repetición] se logra introducir una -

fuerza externa, una especie de causalidad distinta de la del destino, en el devenir vital del [que se repite] La transferencia [la repetición] es, desde el punto de vista del analista, el momento eficaz de la cura" (82), escribe - Luis Martín - Santos.

La repetición, en tanto que transferencia, propone y dispone de la relación interpersonal. El que se repite, se está transfiriendo y relacionándose, al mismo tiempo, con su receptor, el que analiza su acción. Gracias a la transferencia (la repetición) se establece el vínculo del analizado con el analista, se hace posible la relación interhumana, a pesar del que se repite se comunice con su acción y el analista con su silencio, sin intervenir: sólo influyendo y contemplando. La rebeldía de la joven K. es su afectación humana, su manera de relacionarse, de actuar como persona; al hacerlo, la misma joven K. se repite, se transfiere, se relaciona: es un "siendo" con, deviene en la transferencia, en la medida en que se repite.

Con la transferencia, el analizado fundamenta su relación con el analista, es él quien se pone en cura, se dispone a la busca de su curación, es un "siendo" para la cura. Busca un sentido vital a su existencia, que sea además significativa. Al abandonarse a su obsesión repetidora, el

(82) Martín-Santos, Luis, Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial, ed. Seix Barral, Barcelona, 1975, p. 184.

analizado abre su existencia que deviene de su situación inconsciente a su otra situación, la eventualmente consciente.

Esta situación otra la tiene que sugerir, provocar y hacerla consciente el analista, utilizando la propia repetición (la transferencia), y sólo por ella.

Entre una situación y otra: la joven K. se transfiere / se repite, se relaciona interhumana, interpersonalmente, se proyecta; establece su estado de abierto heideggeriano, su salto mortal Kierkegaardiano, su inconsciencia desgarrada, su ruptura de una situación original a una situación otra, su -- busca de significado y sentido existencial y vital. Funda su libertad de maniobra y de acción: en la transferencia, la iniciativa es exclusiva del analizado. La transferencia es una actitud afectiva que brota de la espontaneidad. El analista no es sino el sujeto pasivo de la misma. Pero, al mismo tiempo, enmarca racionalmente el conjunto de la relación, controla sus propias reacciones y vigila la tonalidad del proceso" (83), nos dice Martín-Santos.

La repetición, en cuanto que tiene de autenticidad, de transferencia, hace brotar la actividad psíquica del analizado, hace emerger trozos de realidades psíquicas, a la vez que inmediateza, diacrónicamente, su devenir existencial, que nace de la misma espontaneidad del analizado, quien conlleva su actitud afectiva, moral.

(83) Ibid. p. 200.

Por la transferencia, la repetición es la que posibilita la cura misma, la que está en la cura misma; es la realidad psíquica en acto que dispone la consciencia, la otredad del analizado que se repite.

C A P I T U L O III

LA TEMPORALIDAD DE LA REPETICION

a) Primera vista

La repetición no es mas que la transferencia del pretérito olvidado sobre el presente. Ya lo veíamos en el capítulo anterior: "...la transferencia no es por sí misma más - que una repetición, y la repetición, la transferencia del pretérito olvidado, pero no sólo sobre el médico, sino sobre todos los demás sectores de la situación presente" (84)

Lo primero que salta a la vista es la capacidad de actualización que tiene la repetición. Al suceder la repetición se actualiza el pasado, se reivindica en el presente. Por la repetición, el pasado toma forma actual, presente. En la repetición, el pasado se re-vive y, al hacerlo, se presenta.

(84) Freud, Sigmund, Op. cit., p. 187

La joven K., al repetir su rebeldía, está actualizando su pasado. Si antes, su pasado era rebelarse en contra de cierta autoridad burocrática; ahora, por medio de la repetición, ésa actitud la actualiza en el presente al rebelarse en contra de sus maestros académicos. Incluso, contra su analista ortodoxo durante el transcurso de la cura.

Esta repetición, durante la cura, siempre tiene referencia, principalmente, hacia el pasado. El analizado no recuerda, pero en cambio, actúa su pasado, y lo actualiza en la medida en que se repita. Al volcar su pasado hacia el presente, se repite actualizándose él mismo junto con su pasado.

La temporalidad de la repetición está, durante la cura, apartada de la temporalidad común y corriente, lineal, del tiempo fechado, cronológico; formado por el pasado, presente y futuro. En la repetición, la manifestación del tiempo se da, pues, no temporalmente, sino intemporalmente. Con su referencia al pasado, con su actualización de su pasado en presente, en la revocabilidad del pasado en presente, en la re-vivencia del pasado en el presente que es la repetición, se ignora la temporalidad común y corriente que hace referencia al futuro - después del presente y éste presente como producto de un pasado. La re-vivencia de la repetición no es igual al tiempo fechado de la temporalidad. La in-temporalidad de la repetición es una especie de oasis, de paréntesis dentro de la temporalidad cronológica.

El analizado que actúa su repetición durante la cura, se pone entre paréntesis con respecto a la temporalidad vanal. Al ponerse en cura, el analizado, con voluntad de modificar su existencia, funda su in-temporalidad, su espacio a-parte para abrir su vida interior en la acción de repetición, para liberar su psiquis de su obsesión repetidora y entregarse, con su misma acción repetidora, a la re-vivencia de su pasado.

Aquí el analista tiene que presenciar esta repeti---ción, matizarla y tonificarla para llevarla a un estado cons---ciente, saberla conducir a la terapia y con-formar al analiza-do, ayudarle a encontrar su mitad perdida, su integración personal.

La acción re-vividora que es la obsesión repetidora del analizado existente es lo suficientemente plástica como para no dejar de ser asequible, en la transferencia del pasado al presente, a la trans-formación terapéutica del analista: cuando en el curso ulterior del análisis se hace hostil o muy intensa esta transferencia, el recuerdo queda sustituido en el acto por la repetición, y a partir de este momento, las resis-tencias van marcando la sucesión de las repeticiones" (85), advierte Freud.

El suceder de la repetición; durante la cura, transcurre entre paréntesis, dentro de una in-temporalidad que nada tiene que ver con una temporalidad fechada, cronológica. Pero

(85) Ibidem.

en este paréntesis en que se lleva a cabo la cura de la repetición, esta obsesión repetidora tiene su propia manera lineal de llevarse a cabo: va de una situación original a una situación otra, de una situación pasada a una situación presente, de una situación pretérita a una situación actual. Hay un tiempo exterior, el representado por el calendario, la agenda, el reloj Haste, y un tiempo interior: el de la repetición.

La manifestación del tiempo de la repetición que es la in-temporalidad, durante el limitado espacio de la cura, tiene su propia manera lineal en su transcurrir, pero esto no implica que este su transcurrir sea ordenado; muy por el contrario, es desordenado: sucede a menudo que de una situación original no necesariamente se siga su repetición en una situación otra. Dentro de una sesión terapéutica, "las resistencias que van marcando la sucesión de las repeticiones"(Freud) emergen del analizado y se le presentan al analista de manera desordenada, sin identificar cuál es la situación originaria - que desencadena situaciones otras en forma de repetición.

Dentro del pasado que re-vive el analizado, al actuarlo en la repetición, el analista no sabe a ciencia cierta -¿acaso puede existir una ciencia del pasado?- dónde empieza - la situación original de la repetición, o cómo es el orden en que se suceden las consecutivas repeticiones:

"Como el pasado ya pasó
no sabes
qué es
en realidad
lo que ha pasado" (86)

Es precisamente el analista quien, durante el transcurso de la cura, en donde se sucede la repetición, intenta modularle al analizado determinado orden a las sucesiones repetitivas. Es el analista quien se enfrenta con la dificultad desordenadora en que se le presenta la in-temporalidad de la repetición del analizado. La acción de la repetición re-vive un pasado, pero dentro del mismo pasado a que hace referencia la acción repetitiva, la interpretación del analista se pierde -- por el mismo caos en que se le actualiza este pasado: muchas veces la actualización del pasado es producto de un hecho remoto, mientras que en otras, es la suma de hechos recientes o, viceversa, hechos recientes son actualizados después de hechos más remotos, dentro de la misma manera lineal, si bien desordenadamente caótica, de la in-temporalidad de la repetición durante el espacio limitado en que se lleva a cabo la cura. En definitiva: "el desorden descriptivo de la cura no es sino una consecuencia de su orden dinámico [.] el desorden temporal de la cura no es sino el aspecto externo del orden dinámico que -

(86) Pacheco, José Emilio, "Enigmas", en Irás y no volverás, Ed. F.C.E., México, 1973, p. 78.

la determina", (87) sentencia Martin-Santos.

Este orden dinámico es lo que llamé la manera li---
neal de la in-temporalidad de la repetición durante la cura.

De todas formas, es el analista quien tiene que po--
nerle orden a la manifestación del pasado del analizado que és
te realiza en su acción de repetirse. Al hacerlo, el analista
no tan sólo está interpretando la repetición del analizado, si
no también matizando y tonificando la acción del mismo analizaa
do. El analista le sirve de soporte al analizado para que és-
te pueda dar su salto mortal, su ruptura con su mismo pasado -
para asumir su presente y darle sentido a este presente; pro--
yectar posibilidades, hacer consciente su estado de abierto paa
ra, en última instancia, producir el analista la incorporación
del analizado a la temporalidad común y corriente, pero en donu
de el analizado, al lograr su cura, ya es otro, es una persona
nueva, que si bien padecerá de sus obsesiones repetitivas, és-
tas las sabrá asumir en el presente y darles sentido en la me-
dida en que tenga sentido a la vez del tiempo: su existencia -
ya ha sido modificada durante la puesta en cura. Ya es un
siendo, un perpetuo transcurrir en el tiempo.

(87) Martín-Santos, Luis, Op. cit., pp. 128-130

b) Segunda vista

La repetición no es más que la transferencia del pasado olvidado sobre el presente eventualmente recordándose o ya hecho consciente, "pero no sólo sobre el médico, sino sobre todos los demás sectores de la situación presente" (88). De ahí que antes nos hayamos referido a la reproducción del olvido en forma de repetición como fundadora de una serie de consecuencias de orden pragmático, existencial, exterior, moral y, de quien encierra todas estas consecuencias de la repetición, la temporalidad. La repetición del analizado, al suceder ante al analista, tiene además consecuencias, como advierte Freud, "sobre todos los demás sectores de la situación presente". El suceder del analizado, al repetirse, no se limita a la relación exclusiva con el analista, sino con la demás mundanidad, en el espacio y en el tiempo. La repetición del analizado afecta no sólo al cuidado del analista, sino también a las alusiones mundanas y temporales que se suceden durante y a partir de la cura.

Llevada con éxito esta cura por parte del analista, el analizado ha modificado su o sus acciones, su existencia, su devenir, su contacto exterior e interior con el mundo, sus consecuencias morales; ha vuelto a fundir y confundir su contemplación con su acción, su vida interior con su vida exterior, su sin-cronía con su dia-cronía, su tiempo interior con

(88) Freud, Sigmund, Op. cit. p. 187

su tiempo exterior para, en definitiva, tener sentido de su --
siendo en su propia temporalidad, para in-corporarse al tiempo
fechado, pero sin excluir su particular noción de tiempo inte-
rior.

Al reconciliar el analizado su esfera inconsciente,
que es la reproducción del olvido en forma de recuerdo, con su
esfera consciente, que es la reproducción del olvido en forma
de repetición, está uniendo sus opuestos no contradictorios de
teoría y praxis, y todo lo que ésto implica para la vida misma
de la persona existente como analizado que fue.

Aquí la persona vuelve a ser, anaxagorianamente, la
medida de todas las cosas, tanto de las que son como de las --
que no lo son; la persona reconcilia sus mitades enemigas del
que fue y del que es en la capacidad de asumir su presente, a
partir del cual proyecta sus posibilidades.

La persona existente analizada ya es consciente al
reproducir su olvido en forma de repetición recordada, por lo
que también es consciente de todas sus acciones -repetitivas -
obsesivas incluso-, y las consecuencias de todo tipo que tie-
nen estas mismas acciones, no sólo sobre su analista, sino "so-
bre todos los demás sectores de la situación presente": obser-
vacionales, pragmáticos, existenciales, éticos, morales, etc.

A partir de aquí, la joven K. se incorpora, pues, a
la temporalidad común y corriente, al tiempo fechado de todos
los días, asumiendo su presente y dotándolo de sentido, cons--

cientemente, sin perder, claro, su privacidad de su propio tiempo interior, vivido y padecido. Incluso, a partir de la consciencia y conocimiento de este tiempo interior es como la joven K., para seguir con el mismo ejemplo, exalta su capacidad de elección, proyecta sus posibilidades vitales, les da sentido, dota de coherencia a su tiempo fechado, su devenir, modifica su existencia personal y crea su propia vida a partir de esta existencia.

Ahora, al reproducir la joven K. su rebeldía en forma de repetición obsesiva recordada, está siendo consciente de ello y de "todos los demás sectores de la situación presente", pues a éstos que hace referencia Freud afecta la acción repetidora de la existente joven K.; pero lo que en este momento se quiere subrayar, es que con esta afección de la rebeldía consciente de K., se incorpora al tiempo lineal, corriente y común, fechado de todos los días, llevando consigo su particular -insistimos-tiempo interior.

La joven K., durante la cura, y cuando estaba en la in-temporalidad, dio el salto mortal, modificó su acción repetidora, fundó su estado de abierto, entre otras cosas señaladas más arriba; unió su consciente con su in-consciente, para, a través de una serie de consecuencias que partían de su rebeldía repetitiva y que se modificaban en el presente, desembocar en la temporalidad, abierta a la historicidad, a la manifestación de la historia, como producto, a la vez, de la propia rebeldía, como en el caso de K., quien deviene en un

siendo inconsciente y conscientemente (dependiendo del sentido que se le dé) repetitivo en la historia.

La joven K., al volver consciente su obsesión repetidora, se incorpora a la temporalidad, y como tal, genera historia, crea su propia historia dentro de la historia en general: la historicidad que se manifiesta durante la repetición consciente de la joven K, afecta a la historia en general, como parte que es de ella. Al incorporar la joven K. su in-temporalidad a la temporalidad, al entrar a la esfera de la conciencia, incorpora también su a-historicidad a la historia. Su acción repetidora de rebeldía, la vuelve consciente, y la incorpora "sobre todos los demás sectores de la situación presente", es decir, a la cotidianidad inmediata y también mediata; esto es, a la historia: "Si, en un primer momento, el pasado aparece ante el [analizado] como una ciega repetición y, tras la puesta en marcha con éxito de la cura y las primeras comprensiones, como una explicación causal de la [obsesión], finalmente llega a alcanzar su plena consideración existencial cuando el [analizado] consigue asumirlo como proyecto realizado a partir de las decisivas elecciones..." (89)

(89) Martín-Santos, Luis, Op. cit., p. 154

C A P I T U L O I V

LA REPETICION EN TANTO REGRESION

i) Tiempo interior

El analizado existente logra su cura. Tiene consciencia de su repetición porque la recuerda: reproduce su olvido en forma de recuerdo. Lo cual no significa que la propia -repetición desaparezca. Lo que sucede es que la asume de de--terminada manera, la hace propia y auténtica, es decir, la do--ta de sentido y coherencia; el analizado la determina en lugar de ser determinado, inconscientemente, por ella, para, al efecto, el mismo analizado penetre o esté en el interior de su de--terminación, o sea, in-determinado, como disposición mínima para su libertad en tanto cura. Al hacerlo, funda su estado de apertura, con el cual se in-corpora al tiempo fechado, vulgar, de todos los días, al mismo tiempo que se incorpora a la historia.

El analizado existente, al asumir su obsesión repetiti

tiva, volverla consciente, comprenderla, recordarla y dotarla de sentido; al lograr su terapia, su paideia (su cura del alma), su con-formación del alma y, por lo tanto, su formación como persona, modificó su existencia. Y su repetición, en forma de obsesión, la integró en su con-formación humana, para exaltar su capacidad de elección, que antes, durante la repetición inconsciente, aparecía muy opacada, es decir, no aparecía como tal.

Proyectar posibilidades, posibilidad de elección (y el riesgo existencial que ésto implica), capacidad de elegir; apertura y estado de abierto existencial; disponibilidad y voluntad de cura; voluntad no de poder sino de posibilidades existenciales; libertad de acción; trazar perspectivas, visiones mundanas y vitales, son tan sólo algunas expresiones que se hacen patentes -pues ya existían en potencia-, que encarnan, y con la opción de ser desarrolladas fundamentalmente por parte del analizado, a partir de la cura; esto es, a partir de -- que la persona analizada asume, comprende y dota de sentido a su propia repetición.

Estas nociones no pueden ser expresadas por el analizado, por muy exitosa que haya sido la cura, si antes no ha considerado o reflexionado sobre otra noción tan vital como -- las anteriores pero que exige más relevancia puesto que las -- fundamenta. Me refiero a la noción de un tiempo interior: cualitativo, vivido. O bien: no podría haber modificación de existencia, para exaltar las nociones anteriores, que es la

consistencia básica de la cura, si antes la misma persona analizada no concibe esta noción del tiempo interior: su tiempo interior.

Sin la sensibilidad, porque después de todo es algo que se siente, de este tiempo interior; sin su pasión, porque más que nada es algo que se padece, no se podría hablar de una repetición en tanto cura, en el sentido auténtico del término; no se podría decir de una renovación de la existencia, y de todas las consecuencias que ésta tiene "no sólo sobre el médico, sino sobre todos los demás sectores de la situación presente", (90) trátase de un orden ético o pragmático, contemplativo o moral, etcétera: hay que recordar que ya, dentro de la esfera de la consciencia, en la cura, se une el plano del recuerdo -- con el de la repetición y, por consiguiente, el de la teoría -- con el de la práctica, en contradicciones no antagónicas, dialécticamente. Recordemos también a Paul Ricoeur, ahora que la esfera de la inconsciencia se ha unido a la esfera de la consciencia: "la cuestión de la consciencia es tan oscura como la cuestión del inconsciente" (91).

(90) Freud, Sigmund, Op. cit., p. 187

(91) Ricoeur, Paul, Hermenéutica y psicoanálisis, Ed. Megápolis, Argentina, 1975, p. 5.

La repetición, pues, no podría re-novarse / a-sumirse, conscientemente, sin la re-flexión a-cerca del tiempo interior. La concepción de un tiempo interior es necesario para que emerjan, en la cura repetitiva del analizado existente, las expresiones vitales antes mencionadas, que deben participar, fundamentalmente, del carácter que adopten todas aquellas personas que quieran asumir su obsesión repetitiva de manera auténtica y original.

La rebeldía de la joven K., que es su propia obsesión repetidora, no podría ser auténtica, es decir, no podría re-formar la existencia de la misma analizada K.; no podría recon-formarla como persona, quien, a la vez, dota a su rebeldía de sentido y la asume como tal. La joven K. no podría, a partir de esta su obsesión repetidora, proyectar posibilidades -- existenciales, exaltar su capacidad de elección, su capacidad de hacer proyectos, etc.; no podría de acabar de reproducir su olvido en forma de repetición recordada y, por ende, consciente; no podría alcanzar por completo su cura, si al mismo tiempo no goza de la percepción de un tiempo interior. Sin este tiempo interior, la joven K. no podría mundanizar su obsesión repetitiva y encontrar una mínima porción de libertad, llamando "libertad a la indeterminación psíquica capaz de ser origen del sentido de la vida. [Puesto que]... el hombre [descansa] sobre la libertad encarnada en proyecto, fundamento del todo - de su devenir psíquico" (92)

(92) Martín-Santos, Luis, Op. cit., p. 154

Y, ¿qué es tiempo interior? Es el tiempo vivido, cualitativo, padecido; que mucho tiene que ver con aquella intemporalidad que antes hacíamos alusión (cf. La temporalidad - de la repetición, en este mismo trabajo). Si bien la persona que lo concibe deviene existencialmente en el tiempo vulgar, - común y corriente, fechado, este tiempo interior es comprendido de muy diferente manera con respecto a ese tiempo vulgar. Este tiempo interior es, por consiguiente, subjetivo, esto es, que sub-yace en la objetividad del tiempo fechado. Es también subjetivo porque pertenece a la particular disgregación y concepción temporal de quien padece y crea este tiempo interior. Porque este tiempo interior se crea: al no haber ciencia del por venir, ni del pasado, ni mucho menos del presente, el tiempo interior, por qué no, se inventa. En este sentido, el tiempo interior es interpretación, dentro de su estado subyacente, subjetivo, en tanto que intemporalidad, en el interior de la - temporalidad vulgar, del pasado, y en la in-determinación.

b) La tradición del tiempo interior

Dentro de la historia de la filosofía el tiempo interior encarna su propia tradición en Vico, Bergson, Dilthey, Heráclito, Cioran, Xirau, Heidegger, por ejemplo. Aunque, en términos generales, son los poetas quienes más vivifican la -- concepción del tiempo interior. Desde los poetas mélicos y -- provenzales hasta Henri Michaux, pasando por Góngora o Queve-- do. Al menos, son los poetas quienes con más agudeza advier-- ten y son conscientes del transcurrir del tiempo vulgar y co--

rriente; de ahí el poema, la poesía como fundamento de la creación de un tiempo interior. No es ninguna casualidad que los pensadores antes mencionados les interese y preocupe tanto la poesía.

No nos toca aquí intentar una exposición de la filosofía de cada pensador que aluda o conciba un tiempo interior. Baste sin embargo nada más señalar, muy oblicuamente, que, en efecto, se trata de la creación de un tiempo interior como petición de principio para que pueda encontrar mayor sentido la repetición.

Así, la tradición del tiempo interior no empieza con Heráclito, se continúa con Pascal y actualmente vaya con Cioran. La tradición no es una especie de eslabones que nos encadenen al pasado: estaríamos cayendo en la trivial concepción del tiempo vulgar. Pues, de Heráclito y/o Cioran, por ejemplo, ¿quién nos pertenece más, quién está más vivo, quién nos es -- más contemporáneo? De hecho: los dos. En suma, la tradición del tiempo interior no empieza antes de Cristo, ni después, ni con Pascal, ni en el siglo XIII, ni con la poesía provenzal, ni con Catulo.

Por ejemplo: Heidegger. Para éste, el presente viene en tercer lugar. El presente, para Heidegger, no es más que el producto de la conjunción del pasado y el futuro. Nosotros somos tiempo, y la unión de nuestro pasado con nuestro futuro, es lo que forma nuestro presente. Nuestro destino está

determinado por nuestros recuerdos en conjunción con nuestros proyectos. La suma de nuestro pasado con nuestro por venir -- forma nuestro presente: "tomando sobre nosotros nuestro pasado, nuestro por venir y nuestro presente, afirmamos nuestro destino" (93), escribe Jean Wahl. Las tres formas vulgares del tiempo no aparecen disociadas, sino muy por el contrario, estrechamente unidas, pero siempre aparecerá el presente hasta un último término, pues no es más que la actualización del pasado y del futuro.

Esto es: somos tiempo, estamos transcurriendo continuamente en esta hoguera mundana, en este río heraclíteo, donde no podemos bañarnos dos veces en él, porque nuevos instantes nos consumen. Tiempo representado por Heidegger, en su expresión de somos advenideros, que corresponde la forma temporal del perpetuo transcurrir hacia adelante, con la mira y la existencia hacia el futuro; somos "ser relativamente a la muerte", presuponiendo el "advenir". Y, por parte del pasado, somos, en expresión de Heidegger, un "sido", con la mira hacia atrás, hacia lo consumado, hacia lo que fuimos. Pero no somos nada más pasado, un puro "sido" ya muerto o agonizante, moribundo y empolvándose en la memoria, como tampoco nada más estamos encaminados hacia el futuro, inexorablemente hacia la muerte, como puro "advenir", pues aún falta la forma temporal del

(93) Wahl, Jean, Historia del existencialismo, Ed. La pléyade, Buenos Aires, 1971, p. 30. Esto lo dice Wahl refiriéndose al "tercer éxtasis del tiempo", de Heidegger.

"presentar", la cual se encarga de enlazar el "sido" y el "advenir", conformando la unidad del fenómeno del tiempo denominada "siendo". Y es precisamente en esta unidad en forma de "siendo" donde cobramos verdadera realidad, en tanto que somos un perpetuo transcurrir hacia la muerte actualizando nuestro pasado, en un continuo "presentar". Somos ese "siendo", del que ya hacíamos alusión en un apartado anterior; un presente - perpetuo, que antes ya citábamos: "sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su "ahí" fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose "tradición" de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar "estado de yecto" y ser, en el modo de la mirada, para "su tiempo". Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un "destino individual", es decir, una historicidad propia": (94)

"Sein und Zeit"

¿Cómo puedo decirme a mí quién soy
si de Quevedo y Borges el atuendo
verbal dice burlando: estás ya siendo?
Lugar de tiempo en el espacio estoy.

Estoy aquí conmigo el día de hoy
en monótonas líneas escribiendo
esta nada. (Palabra sin estruendo
avísame el silencio a donde voy.)

(94) Heidegger, Martin, El ser y el tiempo, Ed. F.C.E. México, 1974, pp. 415-6

¿Será por siempre que en espejo vea
como Pablo la imagen de este mundo?
¿De platónica mente soy la idea?

¿Una gota del mar en que me hundo?
(Yo soy la eternidad que se recrea
al hacer en mí ser otro segundo.)

24 de noviembre de 1977" (95)

Ahora bien, este advenir, sido y presentar tienen su autenticidad como su inautenticidad, son tanto propios como im propios. El advenir impropio será el "estar a la expectativa", el sido impropio será el "olvido", en determinado sentido primitivo, y el presentar impropio será, según Heidegger, el "presentar" a secas. Así, la forma del advenir, sido y presentar propios, auténticos, que son los que más nos interesa, son, respectivamente, el "correr al encuentro", la "reiteración" y la "mirada".

El "correr al encuentro" significa, para quien se cura de su obsesión repetitiva, es decir, para quien quiera asumirla original, legítima y conscientemente, estar en la disponibilidad de buscar su más peculiar poder ser. Quien se pone en la cura adviene auténticamente corriendo al encuentro de -- sus posibilidades existenciales que le fortifiquen y vivifi--- quen su ser; el analizado en cura es un siendo auténtico que -- corre al encuentro de su ser más peculiar.

(95) Arreola, Juan José, "Poemas", en revista Vuelta, México, núm. 15, febrero de 1978, p. 4.

En cuanto a la "reiteración", es la forma auténtica del "sido", el cual, es claro, está referido al pasado. Esta reiteración consiste en "retrotraer" precisamente ese pasado - de quien se cura; la reiteración es el fenómeno temporal por medio del cual se actualiza el "sido": la reiteración es la forma auténtica del sido. Si el que se cura, deviene, ergo -- fue un pasado, y lo que hace la reiteración es retrotraer ese pasado, en su forma auténtica de sido. Y este sido, al ser retrotraído por la reiteración, afecta al advenir, en su forma auténtica de "correr al encuentro". La reiteración (léase la repetición) desempolva el sido y lo retrotrae y, al hacerlo, modifica el correr al encuentro. De tal modo que ya sólo falta el fenómeno temporal del "presentar", en su forma auténtica de la "mirada", para que ésta haga la conjunción del advenir en tanto que auténticamente correr al encuentro (el futuro vulgar) y el sido en tanto que auténticamente reiterable (el pasado vulgar). Es la mirada, en tanto que la forma auténtica -- del presentar, la que une el correr al encuentro y la reiteración. Por la mirada es que tenemos nuestra auténtica unidad -- temporal bajo la concepción del tiempo interior. Quien se ponga a la cura tiene que concebir, de acuerdo a su propia y subjetiva manera, éste su tiempo interior. No podría asumir su - obsesión repetitiva, ya lo hemos dicho, sino es a través de ésta encarnación del tiempo interior, pues además la repetición auténtica, por petición de principio, exige un trastocamiento del tiempo vulgar. O les que no está bastante próxima la noción de repetición freudiana, en el sentido que la venimos de-

senvolviendo, con la noción heideggeriana de reiterabilidad -- (retrotraer), dentro de su comprensión del tiempo interior?.

Aunque advierte Heidegger, y esto es algo que alcanzamos a vislumbrar a partir de Freud, el correr al encuentro, la reiteración y la mirada, en tanto que unidad auténtica que compone el fenómeno temporal dentro del tiempo interior, encuentra su cabal precisión dentro de la "historicidad": "El análisis de la historicidad del [que se cura] trata de mostrar que este ente no es "temporal" por "estar dentro de la historia", sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser" (96). Y, a partir de aquí, como dice el mismo Freud, "sobre todos los demás sectores de la situación presentes" (97).

- c) La regresión, o Freud imagina un aparato anímico donde nos sentimos dos veces en las mismas percepciones en el presente perpetuo

"Nos representamos, pues, el aparato anímico como un instrumento compuesto a cuyos elementos damos el nombre de instancias, o, para mayor plasticidad, de sistemas" (98). Estos sistemas son recorridos por la excitación en determinados procesos psíquicos de acuerdo a una sucesión temporal.

(96) Heidegger, Martin, Op. cit., p. 407

(97) Freud, Sigmund, Op. cit. p. 187

(98) Freud, Sigmund, La interpretación de los sueños, Alianza Editorial, Madrid, 1978, vol. 3, p. 163.

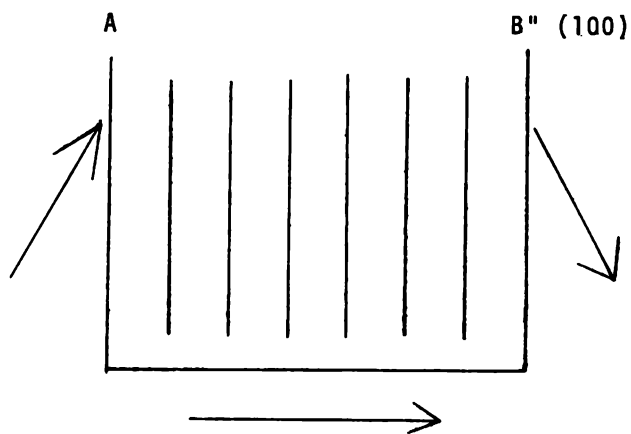
Por ejemplo, dentro de los componentes del aparato -
anímico de una persona adolescente, nos podemos representar el
sistema Demián, que, al ser recorrido por una excitación onírica,
hace andar sus procesos psíquicos en imágenes visuales (y
en palabras) en función de una determinada sucesión temporal.

Esta excitación onírica se caracteriza, por un lado,
en que su representación es en forma de situación presente y,
por el otro, en que la transformación de su idea es en imágenes
visuales y en palabras. Dos lados que en realidad son uno
solo: la idea latente de la excitación onírica queda representa
da en presente, aunque esa idea exprese algo en futuro, en tan
to que realización de un deseo. Pues este deseo onírico no se
distingue de la continuación durante el reposo de los pensa--
mientos de la vigilia: "El fenómeno onírico utiliza, por tanto,
el presente en la misma forma y con el mismo derecho que el
sueño diurno. El presente es el tiempo en que el deseo es re-
presentado como realizado [y] el contenido de representaciones
no es pensado, sino que queda transformado en imágenes senso--
riales a las que prestamos fe y que creemos vivir" (99)

Sigamos con nuestro sistema Demián. El cual tiene
cierto sentido. Y si toda nuestra actividad psíquica, como lo
cree Freud, parte de estímulos (internos y/o externos) y termi
na en un influjo nervioso sobre el resto del organismo (iner--

(99) Ibid., p. 161

vaciones), el sistema Demián, dentro del aparato anímico de -- una persona adolescente, y al ser recorrido por la excitación onírica, tiene un principio y un fin: determinado sentido. El aparato anímico tiene adscrito "un extremo sensible y un extremo motor. En el extremo sensible se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el motor, otro que abre las esclusas de la motilidad. El proceso psíquico se desarrolla en general pasando desde el extremo de percepción hasta el extremo de motilidad. Así, pues, el esquema más general del aparato psíquico presentaría el siguiente aspecto:

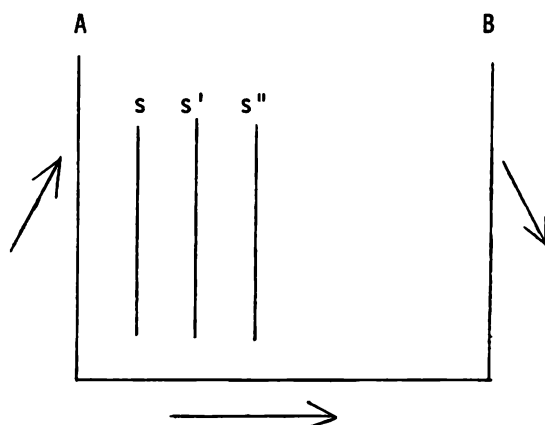


(100) Ibid., p. 164

Ahora bien, Freud introduce en el extremo sensible - del aparato anímico un elemento que es necesario aludir para comprender el sentido de la regresión. Se trata de la memoria. A nuestro aparato psíquico se impregnan las percepciones, las cuales dejan cierta marca, que es la huella mnémica. Y la función que ejerce esta huella es lo que llamamos memoria. ¿Cómo no recordar al respecto aquella imagen platónica en donde el alma es una especie de cera a la que se le impregnan las percepciones que se registran en forma de recuerdos en la cera en donde el olvido sería precisamente el éxtasis (éxodo) del alma?

Así, la memoria es la que se encarga en modificar, en continuo flujo, los elementos de un sistema de un aparato anímico. Estos sistemas tienen adscritos los procesos psíquicos, y la huella mnémica actúa como la transformadora (de estos procesos).

Por la memoria, el sistema de un aparato psíquico sufre una tensión. Por un lado, sus elementos son modificados por la misma memoria; y, por el otro, está en disposición para recibir nuevos motivos de modificación. De ahí que Freud estos dos lados, que en realidad son dos funciones de un mismo sistema, los distribuya en sistemas distintos. Uno de estos sistemas recoge los estímulos de percepción, pero como se encuentra antes del aparato psíquico, éste no conserva nada de los estímulos; mientras que el otro sistema, que se encuentra atrás del anterior sistema, uno seguido de otro, transforma la momentánea excitación del sistema primero en huellas duraderas:



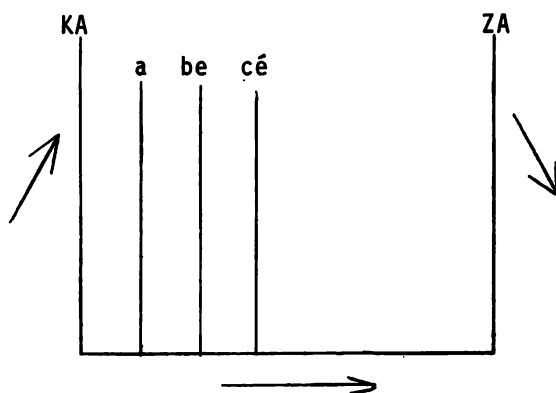
Por lo que: "Nuestras percepciones demuestran hallar se también enlazadas entre sí en la memoria, conforme, ante todo, a su primitiva coincidencia en el tiempo. Este hecho es - el que conocemos con el nombre de asociación. (Y) los sistemas mnémicos constituyen la base de la asociación" (101)

Se entiende entonces que la excitación se propaga -- desde un elemento primero S, a un elemento segundo S'. En cada uno de estos sistemas mnémicos (S, S', S'',...) son fijados los elementos A propagados por la excitación. Este material de la excitación queda ordenado de acuerdo a diferentes órdenes de coincidencia, ya sea de "simultaneidad" o de "analogía". Cada sistema mnémico se encarga de almacenar el material de la excitación y de contener, por lo tanto, las fijaciones de las asociaciones que proceden simultánea o analógicamente.

(101) Ibid., p. 165.

Para ilustrar lo anterior (o para acabarlo de con--- fundir) con un ejemplo, baste imaginar, como lo hace el propio Freud, el aparato anímico de X persona. Este aparato está do- tado de sistemas mnémicos (a be cé), dispuestos unos tras otro. La persona X percibe un durazno bajo el crepúsculo, se le anto- ja y lo muerde: siente su carnosidad jugosa. La memoria del paladar de X recordará la grata y del todo exquisita sensación que le produjo el manjar, los ojos de su percepción no olvida- rán la fuerte impresión que les dejó dicho durazno:

El aparato anímico de X dotado de sus sistemas a be cé



Es evidente que el fruto le fue apetente a X, y una excitación aduraznada le recorrió su aparato anímico, confor-- mándosele ciertas asociaciones, producto de la percepción y -- sensación que X tuvo del melocotón APTnT, y que se encuentran entre sí en la memoria, conforme, ante todo, a su primitiva --

coincidencia en el tiempo

La excitación aduraznada se propagó a través del aparato anímico de X, a partir del momento en que tuvo y padeció su primera intuición de durazno, es decir, a partir de KA hacia ZA, de un extremo sensible a un extremo motor (en términos freudianos). La excitación aduraznada tiene un principio y un fin. Parte, dentro del aparato anímico, del sistema a, que recibe las percepciones, y va a un sistema motor cé, que abre -- las exclusas de la motilidad. La excitación aduraznada, en su propagación, deja huellas mnémicas, las cuales funcionan como la misma memoria de X. Esta memoria almacena la percepción y la sensación de durazno en los sistemas a be cé, en asociaciones simultáneas o en otro orden.

Y, no es que la regresión sólo pertenezca a las realidades psíquicas de los sueños, pero: "Lo que en el sueño alucinatorio sucede no podemos describirlo más que del modo siguiente: La excitación toma un camino regresivo; en lugar de avanzar hacia el extremo motor del aparato, se propaga hacia el extremo sensible, y acaba por llegar al sistema de las percepciones" (102)

(102) Ibid., p. 168

Nos apresuramos a preguntar, junto con Freud, ¿por qué el sueño y no mejor el recordar voluntario, la reflexión u otros procesos del pensamiento normal corresponden a una regresión?

Estos procesos del pensamiento normal también conllevan a un retroceso, pero no tan profundo como en el sueño. Por que estos procesos, como sólo pueden serlo durante la vigilia, no llevan su retroceso más allá de las huellas mnémicas, es de cir, no alcanzan a vivificar las imágenes de percepción, que se encuentran en el origen del aparato anímico, en un primer sistema y, por lo tanto, según Freud, estas huellas mnémicas no alcanzan a convertirse en alucinaciones, que son en última instancia las que cuentan para una auténtica regresión.

Así, pues, si antes se tenía una excitación reco---rriendo de A hacia B el aparato anímico, a través de sus sistemas, uno estrictamente detrás de otro, en sentido lineal; ahora, con la liberación de esa excitación durante el sueño, ha cambiado su sentido lineal progresivo que antes tenía, para re gresarse a su lugar de origen, porque el sueño ha desordenado su sentido. Durante el sueño, se desordenan los valores psí--quicos y las representaciones del propio sueño, de donde la ex citación forma parte. Gracias al desorden de las representa--ciones oníricas la excitación toma un camino inverso, regresi vo, transmutando las huellas mnémicas, hasta regresarse a to--car el extremo sensible del aparato anímico (A), o sea, regresar a su origen, en lugar de avanzar al aparato motor (B).

Por lo que: "Hablamos de regresión cuando la representación - queda transformada, en el sueño, en aquella imagen sensible - de la que nació anteriormente" (103). Ejemplifico: Anoche me soñé volando un papalote en el campo de afuera de la escuela donde debía asistir a mis cursos primarios. La representación de cómo me ví volando el papalote quedó transformada durante el sueño: aparecían en el acto onírico elementos muy diferentes de como eran en realidad durante mi infancia en -- que me saltaba la barda del colegio para ingeniosamente construir un papalote para volarlo. Elementos referentes a la -- precisión del tiempo en que recurría a volar un papalote: no sabía a ciencia cierta en qué época de mi vida, en qué época del año era la óptima para volar papalotes y exactamente en -- qué año escolar llevaba yo tal acción, sólo sabía que era durante la infancia, pero había todo un trastocamiento temporal durante el sueño, sobre todo con referencias a las edades de otras personas, maestros, alumnos, amigos y enemigos que surgen esporádica y transformadamente en el sueño; mis compañeros aparecían desnudos y con rostros obscenos, lo cual durante la primera época escolar hubiera sido absurdo ir a la escuela desnudo aunque no se entrara a ella o, entrando, escaparse; los maestros no sufrían mucha transformación visible pero definitivamente sí en detalle, aparecían con su cara

(103) Ibid., p. 169.

de habladores y rumiando una especie de ensalada de números; además, durante el sueño, el papalote volaba como parecía indicármelo un amigo, hasta Venus: el papalote era ya casi un punto brillante.

O sea: la representación del papalote, en su conjunto y durante el sueño, quedó transformada, en tiempo y espacio, a imagen y semejanza sensible de la que nació originalmente. Hubo regresión: la excitación, que aparece en el sueño en forma sensible (el papalote en tanto que realidad-psíquica), no avanzó, en el aparato anímico, hacia el extremo motor, sino que regresó hacia el extremo sensible, del cual nació; retornó, durante el sueño, a su origen, si bien transformada: "La regresión descompone en su material bruto el ajuste de las ideas latentes. [Y,] si a la dirección seguida en la vigilia por el procedimiento psíquico, que parte de lo inconsciente, le damos el nombre de dirección progresiva, podemos decir que el sueño posee un carácter regresivo" (104).

Ahora bien, ¿por qué la regresión no sucede durante la vigilia? Porque, según nos dice Freud, cuando estamos despiertos, hay un flujo excitativo recorriendo nuestro aparato-psíquico, desde el extremo A hacia el extremo B, pasando, en sentido estricto, linealmente, a través de sus sistemas a,

(104) Ibid., pp. 168-170.

be, cé, etc., y no en otro orden. Pero cuando estamos dormidos, este flujo excitativo se suspende y, al hacerlo, sucede el desarreglo del que ya hablábamos: hay toda una transformación de las realidades psíquicas, las representaciones del sueño se cambian a otras, oscilando su carácter relevante. Ya Rimbaud advertía, en su carta al vidente, del desarreglo que debían padecer los sentidos, por medio del veneno, para tener la capacidad del vidente; y, con el desarreglo de los sentidos, el desorden en la concepción temporal que conlleva, por ende, a la creación de un nuevo tiempo interior: "Durante el día existe una corriente continua desde el sistema [S] de las [A] hasta la motilidad [B] Pero esta corriente cesa por la noche, y no puede ya presentar obstáculo ninguno a la regresión de la excitación" (105).

"Sin embargo, al explicar la regresión del sueño habremos de tener en cuenta aquellas otras regresiones que tienen efecto en los estados patológicos de la vigilia; regresiones a las que nuestra anterior hipótesis resulta inaplicable,

(105) Ibid., p. 170. (Ver la figura segunda de este apartado.)

pues se desarrolla, a pesar de no hallarse interrumpida la co
rriente sensible, en dirección progresiva". (106)

Aquí Freud se refiere a la regresión de las alusiones de la histeria, de la paranoia o, incluso, a la regresión de las visiones de las personas normales. En efecto, hay regresiones en tales casos: las ideas son transformadas en imágenes. Por lo que podemos aventurar, si no una afirmación, sí la pregunta: ¿las creaciones artísticas no son una regresión? Las ideas son convertidas en imágenes. Y si algún carácter tienen determinadas obras artísticas, las llamadas clásicas, es que son precisamente clásicas por el hecho de tener las más cerca de nosotros, más vivas, sus valores intrínsecos nos son contemporáneos, trátese de La Divina Comedia o de Las Geórgicas: son y pertenecen a un "tiempo interior" al mismo tiempo que a un "presente perpetuo", siempre actuales, haciéndose patentes perpetuamente: "en tu rostro reconozco un durazno de Cézanne, sólo que no eres una naturaleza muerta renaciendo en cada mirada, sino la naturaleza viva madurando ante mí, eterna, que nunca acabo de saborear" (107). Diacronía y soncronía empalman.

Regresión: transformación de ideas en imágenes. Aunque tal transformación, advierte Freud, sólo la sufren "aque-

106) Ibidem.

(107) Anónimo del siglo XX.

llas ideas que se hallan en íntima conexión con recuerdos reprimidos o inconscientes [...] infantiles en la mayoría de los casos. Este recuerdo arrastra consigo a la regresión; esto es, a la forma de representación en la que el mismo se halla dado psíquicamente, a las ideas con él enlazadas y privadas de expresión por la censura" (108). Y es que los recuerdos infantiles, al hacerse conscientes, son vistos de una manera alucinatoria, pero en cuanto se asume su sentido, dejan de serlo. Otro caso es el hecho de que aún personas que tienen escasa capacidad de la reminiscencia visual poseen sus recuerdos infantiles más tempranos un carácter de vivacidad sensorial bien considerable hasta los años más avanzados. Los recuerdos infantiles, pues, son definitivos.

Ahora bien, la regresión, en tanto que transformación de las ideas en imágenes visuales, tiene estrecha conexión con el sueño, en tanto que realización del deseo; más aún, los sueños se desprenden de escenas infantiles, hasta lograr su sustitución: "el sueño como la sustitución de la escena infantil, modificada por su transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede conseguir su renovación real, y tiene que contentarse a título de sueño. [Con esta sustitución este sueño realiza la función de] transformar su contenido de representaciones en imágenes sensoriales" (109); es decir, ahora es el sueño el del carácter regresivo.

(108) Freud, Sigmund, La interpretación de los sueños, Ed. cit., pp. 170-2.

(109) Ibid., 173.

Esta regresión es, en definitiva, la oposición y resistencia de la idea en cuanto a llegar a la conciencia por medio de un camino normal; en cambio, esta idea, por cuanto que contenido del sueño, no llega al otro extremo del aparato anímico, porque cesa la corriente diurna progresiva de los órganos censoriales. Aunque tampoco se descarta la posibilidad de haber regresiones de la vida anímica normal. Lo que sucede es que en éstas la carga alucinatoria de los sistemas de percepción es, básicamente, menos alucinatoria; y en cambio, su regresión dependerá de la capacidad selectora de las escenas visuales recordadas.

Al margen de que la regresión suceda, por un lado, en estados patológicos u oníricos; y por el otro, en estados normales, la cuestión es: crear una regresión en "estado de gracia", de duermevela (ni consciente ni inconscientemente), y bajo la relatividad de un estado difícil de establecer entre la normatividad y la anormalidad patológica, tal como lo hacían, por ejemplo, Robert Desnos y André Breton, "al dictado de la locura", para recordar el carácter de cómo escribía Gerard de Nerval (pasando dos veces el Aqueronte), según Goethe, o como hace a uno pensar al leer cierto Villaurrutia (el "dormido despierto", según expresión del propio poeta mexicano). Ya Freud balbuceaba, aludo de memoria, en una correspondencia o encuentro con el innovador del surrealismo (movimiento éste, como es sabido, le interesaba y exploraba el inconsciente, entre otras cosas), que éste mismo inconsciente, obje

to fundamental del psicoanálisis, lo habían descubierto los poetas, refiriéndose al Conde de Lautréamont (Isidore Ducasse) o al propio Nerval.

Pero "el acto de soñar es por sí una regresión a las más tempranas circunstancias del soñador, una resurrección de su infancia, con todos sus impulsos instintivos y sus formas expresivas. Detrás de esta infancia individual se nos promete una visión de la infancia filogénica y del desarrollo de la raza humana; desarrollo del cual no es el individual si no una reproducción abreviada e influida por las circunstancias accidentales de la vida. Sospechamos ya cuan acertada es la opinión de Nietzsche de que 'el sueño continúa un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos llegar por un camino'" (110), escribe Freud mismo.

(110) Ibid., 175.

C A P I T U L O V

LA REPETICION EN TANTO RECREADORA DE MITOS
O EL PLACER DE LA REPETICION

"Canto VII

Ai aia aia

ia ia ia aia ui

Tralalí

Laii lalá

Arauru

urulario

Lalilá

Rimbibolam lam lam

Uiaya zollonario

lalilá

Monlutrella monluztrella

lalolú

Montresol y mandotrina

Ai ai

Montesur en lasurido

Montesol

Lusponsoredo solinario

Aururaro úlisamento lalilá

Ilarca murlionfa

Hormajauma marijauda

Mitradente

Mitrapausa

Mitralonga

Mitrisola

mitriola

Olamina olasica lalilá

Isonauta

Olandera uruaro

Ia ia campanuso compasedo

Tralalá

Ai ai mareciente y eternauta

Redontella tallerendo lucenario

Ia ia

Laribamba

Larimbambamplanerella

Larimbambamositerella

Leiramombaririlanla

lirilam

•

Ai ai
Temporía
Ai ai aia
Ululayo
 lulayo
 layu yu
Ululayo
 ulayo
 ayu yu
Lunatando
Sensorida e infimento
Ululayo ululamento
Plegasuena
Cantatorio ululaciente
Oraneva yu yu yo
Tempovío
Infilero e infinauta zurrosía
Jaurinario urarayú
Montañendo oraranja
Arorasía ululacente
Semperiva
 ivarisa tarirá
Campanudio lalalí
 Auriciente auronida
Lalalí
 Io ia

i i i o

Ai a i ai a iiii a ia" (111)

El anterior canto nos ilustra la idea freudiana con que terminamos el capítulo precedente, en el sentido de que - el sueño nos lleva a la infancia del que lo sueña; y que detrás de estas circunstancias primitivas individuales, existen igualmente otras instancias infantiles, pero a nivel comunitario. Es decir, que el sueño individual repite el sueño de la sociedad. Porque, como señala Paul Ricoeur, "el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos" (112). El canto de Huidobro es su "mitología privada" en tanto que es su creador al mismo tiempo que - el canto es el mito de su pueblo. Pero para que el canto se erija como mitología privada y como mito de pueblo, es necesaria su representación. Este volverse presente del canto se cumple por medio de su ritualización, y el rito, nos dice Mircea Eliade, no es más que una repetición: "repetiendo por un ritual de construcción el acto ejemplar de los dioses [...] La construcción de la cabaña sagrada repite, pues, la cosmog

(111) Huidobro, Vicente, "Altazor", en Revista de la Universidad de México, número 4 y 5, diciembre de 1973 y enero de 1974, páginas del suplemento.

(112) Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, Ed. siglo XXI, México, 1975, p. 9.

nia" (113). Esta cabaña sagrada opera en nosotros como el -- canto mismo, siendo espacio sagrado.

Por la repetición, que es el canto, se funda un espacio sagrado, por cuanto que es "la revelación de otra realidad distinta de la que participa [el autor del poema] en su existencia cotidiana" (113'). Al fundarse este espacio sagrado, la repetición del canto es también una construcción ritual que, como tal, reproduce la creación de los dioses: el mundo caótico que era el mundo, se convierte éste, por la repetición del canto, en cosmos, en algo organizado, estructurado y formado.

Hay una doble repetición en el canto: como rito, -- por medio del cual se representa; y como cosmogonía, en tanto que recrea el acto ejemplar de los dioses. En este último -- sentido, no es ninguna casualidad que Huidobro considerara al poeta como a un dios, que debería crear un poema al igual que la naturaleza un árbol; cuestión por lo demás cuestionable y al margen de cierto panteísmo.

El canto es un microcosmos, o sea: una reproducción del cosmos creado por los dioses. Pero para que exista como tal es necesario que se recree como espacio y tiempo sagrados, que se consagre. La consagración acontece por la lectura que se haga del canto. La ritualización es la fundadora - del mito. Gracias a la repetición del canto es que éste se - (113) Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Ed. Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 46-51.
(113') Ibid., p. 28.

vuelve presente, irrumpiendo en nuestra cotidianidad como algo excepcional. El canto, al ser leído y escuchado, se renueva. Y la repetición del canto, que es la lectura y también su ritualización así como su cosmización y consagración, es ritmo. El ritmo sucede al leer el poema porque es tiempo, si bien tiempo interior, cualitativo, que suspende el tiempo --- cuantitativo, profano, como diría Eliade. El ritmo es repetición.

Como el canto, por medio de la repetición, es re--- creación cósmica de algo que fue caótico -Huidobro al crear - el poema puso un orden muy particular las sílabas y vocales - de la tribu-, presupone un origen. O sea, que el canto es el portador y la síntesis de una edad primigenia, primitiva, infantil, de la raza humana, que se hace presente en la consagración del mismo canto. La lectura del canto o al escucharlo se advierte que está construido con las partículas más elementales de nuestra expresividad y de una manera primaria. El qué del canto es nuestra habla más interior y universal. Las letras brotan desde lo más profundo de nosotros y con todo el cuerpo son volcadas, sino es que trazadas o pronunciadas desde nuestra más remota infancia, desde antes, incluso, que empezáramos a hablar, desde nuestros más antiguos garabatos fonéticos, desde nuestros primeros palmoteos verbales, desde -- que empezamos a gatear o quizás desde antes. Recuerdo que, según parece, las primeras sílabas que uno pronuncia son da - da, que toman los dadaístas para denominar a su movimiento ar

tístico y, que en rumano, por ejemplo, significan sí sí, como pueden significar no no para otra persona; es decir, que tienen una carga emocional lo suficientemente fuerte como para - que puedan significar algo para cada persona que las escuche o las pronuncie, por lo que son universales: todos dijimos de alguna manera da da algún día o de alguna manera todavía lo seguimos diciendo, si no da da, sí cualquier otra molécula o tejido verbal, como en el canto de Huidobro. Por lo que a mí respecta, los primeros sonidos que pronuncié en la vida, que tuvieran peso, tanto emocional como significativo, fueron las sílabas ma ma, que las decía, dependiendo con qué tonalidad o con qué frecuencia así como la dirección y efecto expresivo hacia donde señalara, para referirme tanto al asombro -- que me producía un pájaro como para señalar, como es evidente, a la autora de mis días, según cuenta ella misma, pues yo no recuerdo, aunque estoy seguro de que esas sílabas, al igual que otras por el estilo de por la misma época yacen, como diría Freud, en mi inconsciente, por lo que todavía tengo la esperanza que salgan a la luz algún día, si es que no salieron ya por ahí en alguna realidad verbal, si no como en la de Huidobro, sí homónima o análogamente a la de su canto. O quizás las sílabas ma ma sean innatas -ahí está la teoría de la reminiscencia de Platón o la de Chomsky al respecto- y, por su propia posibilidad de universalidad, sean también tus sílabas primeramente pronunciadas -en tanto que perteneces a un pueblo-, en cuyo caso, como sabemos, vía Freud-Nietzsche,

el tú repite al vosotros, así como el lenguaje utilizado por Huidobro en su canto repite y sintetiza el lenguaje de su pueblo (o algo más que su pueblo), con lo cual indagando algo -- acerca de tu ma ma o de tus da da o de tus no no, se pueda avanzar en el conocimiento primordial de la humanidad: "esperamos que el análisis de los sueños [de los mitos] nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato. Parece como si el sueño y la neurosis [los cantos] nos hubieran conservado una parte insospechada de las antigüedades anímicas, resultando así que el psicoanálisis [la repetición ritual] puede aspirar a un lugar importante entre las ciencias [las interpretaciones] que se esfuerzan en reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad"(114). Con lo cual volvemos a la cita que hace Freud de Nietzsche --- (sin saber de dónde la sacó), con la cual también terminamos nuestro apartado anterior, en el sentido de que según el autor de La genealogía de la moral, un acto onírico prolonga la edad primordial de la humanidad, a la que tan sólo podemos llegar, en este caso, por medio de la interpretación que hagamos del canto huidobriano, puesto que éste, como en los sueños, nos funciona como un símbolo intermediario entre la persona y el mundo, entre un individuo que repite el canto de un pueblo y la naturaleza de donde nace. El cómo del canto nos

(114) Freud, Sigmund, La interpretación de los sueños, Ed. cit., p. 175.

lleva a la naturaleza, a un estado original del individuo, a la edad primitiva, por el cómo del canto, la manera en que se realiza y la forma en que fue construido; o sea, la emotividad y artesanía que Huidobro, el creador del canto, puso en juego para ordenar el caos en cosmos, sacralizando el espacio del propio poema. El cómo del canto se cumple, por lo tanto, en su propia duración que conlleva implícitamente al ser creado y explícitamente al ser recreado o escuchado, renovándolo, por uno; duración que es ritmo y, ritmo, es repetición del canto y de cada una de sus partículas fonéticas que lo constituyen; repetición que, sin ella, no sería posible la ritualización y, sin ésta, la consagración del ritmo que es el poema como realidad individual que repite, de nuevo, y sintetiza la realidad de un pueblo; realidad mítica consistente, como ya - hemos visto, en la creación del habla más primitiva de una -- persona que repite, otra vez, la creación del habla del hom--bre por los dioses: en un principio fue el verbo. Así como - el oráculo de Delfos no dice más que señales, susceptibles de ser interpretadas, como por ejemplo sugiere Ricoeur, en tanto que símbolos opacos con toda su fuerza dubitativa y que no es este mismo oráculo más que intermediario entre los dioses y - el ser humano, así el canto de Huidobro no es más que un in--termediario entre la actividad ejemplar de los dioses y nosotros, a quienes concede un habla y que no nos hace más que se--ñales: el canto es susceptible de ser interpretado, usando el mismo ejemplo ricoeuriano, simbólicamente, con toda su opaci-

dad dual o polivalente. Aquí intermediario significa también repetición. Así como el canto es un intermediario entre la obra de los dioses y nosotros, así nosotros somos intermediarios, al recrear el canto (leerlo, cantarlo o interpretarlo: vivirlo), entre la creación del mismo canto y la naturaleza, en donde, inexorablemente, nos reconciamos con el tiempo -- original y con la época primitiva, a la infancia de la civilización, en que empezaba a expresarse, y a la infancia de nosotros mismos, en que empezábamos a hablar. El canto nos liga a la naturaleza al mismo tiempo que al cosmos, a la vez que nos re-liga al origen de nosotros mismos y, por lo tanto, a los otros: una religiosidad terrenal y universal. Mundana, la religiosidad, que aquí también significa repetición, es -- existencial, fundadora de un espacio sagrado y de un tiempo interior: histórica. La repetición como terapia: regenera el tiempo creándolo de nuevo; y cura: "El mito cosmogónico sirve así a los polinesios de modelo arquetípico que todas las «creaciones», cualquiera que sea el plano en que éstas se efectúan: biológico, psicológico, espiritual. Pero, puesto que la recitación ritual del mito cosmogónico implica la reactualización de este acontecimiento primordial, se deduce que aquel para quien se recita queda proyectado mágicamente al «comienzo del Mundo» y se convierte en contemporáneo de la cosmogonía. Se trata para él de un retorno al Tiempo de origen, cuya finalidad terapéutica es la de comenzar una nueva vez la existencia, el nacer (simbólicamente) de nuevo. La

dad dual o polivalente. Aquí intermediario significa también repetición. Así como el canto es un intermediario entre la obra de los dioses y nosotros, así nosotros somos intermediarios, al recrear el canto (leerlo, cantarlo o interpretarlo: vivirlo), entre la creación del mismo canto y la naturaleza, en donde, inexorablemente, nos reconciliamos con el tiempo original y con la época primitiva, a la infancia de la civilización, en que empezaba a expresarse, y a la infancia de nosotros mismos, en que empezábamos a hablar. El canto nos liga a la naturaleza al mismo tiempo que al cosmos, a la vez que nos re-liga al origen de nosotros mismos y, por lo tanto, a los otros: una religiosidad terrenal y universal. Mundana, la religiosidad, que aquí también significa repetición, es existencial, fundadora de un espacio sagrado y de un tiempo interior: histórica. La repetición como terapia: regenera el tiempo creándolo de nuevo; y cura: "El mito cosmogónico sirve así a los polinesios de modelo arquetípico que todas las «creaciones», cualquiera que sea el plano en que éstas se efectúan: biológico, psicológico, espiritual. Pero, puesto que la recitación ritual del mito cosmogónico implica la reactualización de este acontecimiento primordial, se deduce que aquel para quien se recita queda proyectado mágicamente al «comienzo del Mundo» y se convierte en contemporáneo de la cosmogonía. Se trata para él de un retorno al Tiempo de origen, cuya finalidad terapéutica es la de comenzar una nueva vez la existencia, el nacer (simbólicamente) de nuevo. La

concepción subyacente a estos ritos de curación parece ser la siguiente: la Vida no puede repararse, sino tan sólo recrearse por la repetición simbólica de la cosmogonía, pues la cosmogonía es el modelo ejemplar de toda creación"... (115)

(115) Eliade, Mircea, Op. cit., pp. 74-5.

DESEO DE AFORISMOS IN/CONCLUSOS

I

Acabamos de afirmar que la persona es inconclusa, - siempre está por hacerse, haciéndose constantemente, ¿cómo es que podemos disponer de una conclusión, de algo ya acabado?

II

La filosofía no depende tanto de la presunción de - los resultados a los que cree haber llegado, como de su capacidad por preguntar siempre.

III

La repetición -cierta forma de devenir vital- es -- tanto un problema que admite o suscita, no sólo una respuesta, sino varias problemáticas otras.

IV

La repetición no nos restituirá las neuronas -no -- soy tan tonto como para pensarlo aunque sí soy tonto: valga - la paradoja. Pero, en cambio, por la repetición sobre/vivi-- mos: ¿qué más queremos? Por la repetición vivimos de nuevo - (Freud).

V

La repetición excepcional de Kierkegaard y el "in--
consciente colectivo" (Jung) se dan la mano.

VI

Por el instante morimos, por el instante re/nace--
mos.

VII

A nosotros los in/mortales no nos ha sido hablar de
otra en/carnación que no sea la del pasado.

VIII

La repetición sólo adquiere sentido en la medida en
que es imposible: es una hermosa absurdo.

IX

No hay otra meta/física de la repetición que la que
se sugiere desde el alma y el cuerpo: la repetición no se di-
ce: se padece:

X

Sí nos podemos embarcar "dos veces en el mismo río", porque simple y no tan sencillamente nosotros mismos somos un río.

XI

Podemos embarcarnos en nosotros mismos tantas veces como lo deseemos, porque nuevos yoes fluyen dentro de nosotros.

XII

Es cuestión de pro/vocar, tener vocación al éxtasis.

XIII

El éxtasis es la medida de nuestra repetición.

XIV

La imaginación es el éxtasis interior.

XV

La repetición es el otro lado del instante del encuentro erótico.

XVI

"La luz contagia. Cuando se ve algo, de pronto todo se ilumina. Ver una mujer es recomenzar a ver las mujeres. Leer esto entre paréntesis de Onnett es recolocarnos - en el corazón de la primavera -quiero decir: en el corazón de la vida" (116).

XVII

¿Satisfecho? No hay ninguna satisfacción, salvo --- (valga la excepción) la del puro fracaso.

XVIII

Hay que hacer del fracaso un modus vivendi creativo.

XIX

Un modus vivendi creativo es también el trauma, el acto fallido, el olvido.

XX

El fracaso de K. es el mismo que el acto fallido de F.

(116) Pereda, Carlos, en la quinta de forros de Cavell, Stanley, Must we mean what we say?, Cambridge University -- Press, 1977.

XXI

Sólo el amor redime / libera a K. y a F. de su frustración.

XXII

"Ya Kierkegaard había caracterizado la libertad como el salto incondicionado hacia el vacío, hacia la pura indeterminación, hacia la nada [...]. Y este vacío inherente a lo que puede ser pero no es, es la fuente originaria de la angustia" (117).

XXIII

Nada más es posible la imposibilidad de la repetición.

XXIV

La repetición imposible es una nueva realidad.

XXV

—Lo siento, Marx: En la repetición, no tan sólo se interpreta el mundo, sino que además, se transforma.

(117) González, Juliana, "Los caminos sartreanos de la libertad", en revista Thesis, núm. 7, octubre de 1980, México, p. 6.

XXVI

Vimos que el espíritu ex-iste.

XXVII

El espíritu regresa: es la repetición.

XXVIII

—Donde no se puede hablar claramente, Wittgenstein,
lo mejor es... repetirse.

XXIX

No nos estamos repitiendo una vez, cuando ya es necesario volvernos a repetir: no asociación de ideas: de instantes repetitivos.

XXX

Aún el delirio dura muy lentamente.

XXXI

—¿Por ejemplo? Repetir y re-novar el silencio:

1

APENDICE II. CASA DE CITAS.

Casa de citas,... de citas textuales. En ella queremos habitar algunas protagonistas, en un juego de collage, que re-presentan cierta problemática que acerca de la repetición se plantea.

En la Alquimia, como justamente titula Titus Burckhardt su obra, se escribe: "En el plano corporal, el mercurio está en la sangre y en el semen. En un plano algo superior, intermedio entre el cuerpo y el alma, se halla en el corazón y en la respiración. Esta viene a ser la portadora de la «sustancia» psíquica; su ritmo es la representación de la «condensación» de esta sustancia en el campo de fuerza de la conciencia individual y su repetida disolución en el Todo. Y, a su vez, esta sustancia psíquica es portadora de una realidad espiritual" (118).

Por su parte, y de un lado no menos erótico, nos dice Bataille angustiosamente: "El juego de la angustia es siempre el mismo: la angustia mayor, la angustia hasta la muerte, es lo que los grandes hombres desean, para encontrar al fin, más allá de la muerte, y de la ruina, la superación de la angustia. Pero la superación de la angustia es posible con una condición: que la angustia esté a la altura de la sensibili- que la convoca". Y agrega; más bien lo hacemos hablar lo que

(118) Burckhardt, Titus, Alquimia. Significado e imagen del mundo, Plaza y Janés, Barcelona, 1976, pp. 165-6. Solamente el subrayado es mío.

ya ha escrito: "En lo que se refiere a la repetición, los dos puntos de vista opuestos se completan. No podemos dudar de -- que los aspectos, las figuras y los signos que componen la riqueza del erotismo solicitaron en la base movimientos de irregularidad. Aunque la vida carnal hubiese sido pobre, sería -- cercana al pisoteo del animal, si no se hubiese jamás producido muy libremente, como respuesta a explosiones caprichosas. Si es cierto que el hábito expansiona, podemos decir en qué me dida una vida feliz no prolonga lo que suscitó el trastorno, -- lo que descubrió la irregularidad. El hábito mismo es tributario de la expansión más intensa que dependió del desorden y de la infracción. Así, el amor profundo que el matrimonio en nin guna medida paraliza, ¿sería accedible sin el contagio de los amores ilícitos, que tuvieron sólo ellos el poder de dar el -- amor lo que tiene de más fuerte que la ley?" (119)

También con respecto a la angustia escribe Ludwig -- Marcuse: «Cuanto más original es un hombre, más honda es la angustia en él», encontramos escrito en Kierkegaard. Freud no llegó lejos; pero también él dijo del «problema de la angustia» que era un «nudo» en el cual se «cruzan las más -- diferentes e importantes cuestiones» "(120).

(119) Bataille, George, El erotismo, Tusquets Editores, Barcelona, 1980, pp. 124 y 155, respectivamente. Todos los subrayados son míos, excepto repetición y amor, que son del propio autor de La experiencia interior.

(120) Marcuse, Ludwig, Sigmund Freud. Su visión del hombre, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 178.

Ahora Jacques Colette sobre la repetición kierkegaardiana: "Cuando el yo como relación consigo se enraíza en la potencia que lo ha establecido, el hombre vive bajo la determinación del espíritu, puede recibirse de nuevo, la repetición se hace posible no como inmanencia, sino como trascendencia. Pero esta última palabra no pertenece ni a la ética ni a la religiosidad de la interioridad oculta. No corresponde ni al poeta de lo religioso, ni al orador que en el estadio religioso - A habla para edificar, pronunciar esta palabra, sino al edificante paradójico. La filosofía se detiene en el umbral de la dogmática".(121)

Pierre Bertrand: "Para justificar la historia (como, por otro lado, para justificar la memoria) se esgrime la ley de la relación inversa entre repetición y recuerdo. Tanto en el nivel de la sociedad como en el de la persona ¿no sería mejor recordar que ser juguetes del pasado?".(122) En todo caso: mejor repetirse y jugar con todos los juguetes constantemente actualizándose.

Y Lacan: "La repetición es la única que es necesaria, y la que está a nuestro cargo, aunque no pudiésemos con ella, de todas formas seguiría perteneciendo a nuestro índice el gobierno de su espiral..."(123) Y es que: "En realidad -el psi-

(121) Colette, Jacques, "Soren Kierkegaard", en Historia de la filosofía, Ed. cit., p. 124.

(122) Bertrand, Pierre, El olvido. Revolución o muerte de la historia, Siglo veintiuno editores, México, 1977, p. 178.

(123) Lacan, Jacques, Escritos I, Siglo veintiuno editores, México, 1978, p. 144.

coanálisis actual aprendió a reconocerlo claramente- la compulsi_on a la repetic_on es irremediable y necesaria en toda vida. Cada persona se forma una identidad presentando cada vez menos ciertos modos de reaccionar, formando al menos hábitos y aceptando y transmitiendo cierta tradición cultural que permanece constante. En el caso óptimo, la rigidez relacionada con esta necesaria compulsi_on a la repetic_on será corregida por la --- transferencia allí donde importa ver la compulsi_on a la repeti_on y la transferencia como el anverso y el reverso de una -- misma medalla. La compulsi_on a la repetic_on se echa de ver - en la tradición, y viceversa. Pero la transferencia permite - aún la ampliación de la experiencia, como quien dice la aplica_on óptima de la compulsi_on a la repetic_on en objetos nue--- vos. Permite incluso, [...] la 'libertad' en medio de la - compulsi_on". Y es que: "Puesto que la hipótesis de la 'pul--- si_on de muerte' se inserta en el punto decisivo del desarrollo, da en el nudo gordiano de la repetic_on y prácticamente contri_obuye a su esclarecimiento. La repetic_on psicoanalítica es un poner en duda el pasado, interrogado sobre las latencias futuras que contiene. Lo que ya no es resurge como lo que no es - todavía y se renueva. Lo reprimido que arrastramos con nosotros como un cadáver estorboso que se descompone, renace a una nueva existencia". (124)

(124) A., Caruso, Igor, Narcisismo y socialización. Fundamen-- tos psicogenéticos de la conducta social, Siglo veintiu-- no editores, México, 1979, p. 128, la primer cita; la se-- gunda: A., Caruso, Igor, Psicoanálisis, marxismo y utopía,

Y Yolanda Moreno Rivas: "Concretamente, el empleo - de la repetición no estricta de una fórmula rítmica, puede -- producir leves diferencias sonoras y dar la impresión de un - flujo temporal totalmente ajeno a la idea de un desarrollo.

"Al alejarse definitivamente del principio de equivalencia (variaciones, fuga, rondó) y del principio contrastante (sonata, poema sinfónico, formas cíclicas) la música podría apoyarse en el uso de la repetición y la diferencia. Una repetición que cambia mínimamente para asumirse como un movimiento centralizador y concéntrico. Una diferencia habitada por la repetición que engendra una estructura sonora a la vez plural y densa.

"Las implicaciones místicas de otros autores inmersos en las nuevas exploraciones de la temporalidad no se hicieron esperar; la extática Stimmung de Stockhausen será según su propio autor una «música meditativa cuyo tiempo está abolido para escuchar en el interior del sonido, en el interior del espectro electrónico...» (125).

Siglo veintiuno editores, México, 1979, p. 83. El subrayado de esta segunda cita son palabras de Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt s/M, 2 vols., 1959, citado por el propio autor de La separación de -- los amantes.

(125) Moreno Rivas, Yolanda, "El encuentro de oriente y occidente", en el Suplemento Cultural de Siempre!, sin recordar el número y fecha, p. IX.

Por otra parte, nos dice Gilles Deleuze: "La repetición como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad incambiable e insustituible" (126). Y Mehlman: "Nuestro encuentro frustrado con el texto de Marx habrá repetido entonces el fracaso por parte de Marx de engranarse con la historia. Podría objetarse que el proyecto es risible, una farsa. Pero esa repetición y ese fracaso son, desde luego, calificados con esos mismos términos en el texto de Marx" (127).

Así el propio Marx: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa" (128).

Como se ve, el estudio in extenso de la repetición todavía está por escribirse.

Y siempre estará por escribirse, puesto que, como se puede desprender de nuestro trabajo, nuestra repetición só

(126) Deleuze, Gilles, Répétition et Différence, Presses Universitaires de France, 1968, p. 7.

(127) Mehlman, Jeffrey, Revolution and repetition. Marx / Hugo / Balzac, University of California Press, 1977, p. 8.

(128) Marx, Carlos, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, en Marx, Engels, Obras escogidas, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p. 230. (El subrayado es mío.)

lo enuncia la libre historia, de la que nada se puede predicar, ningún atributo se le puede formular, pues apenas está sucediendo.

Nuestra repetición sólo postula una nueva historia, la que todavía no es, porque siempre está siendo.

Que quede tan sólo nuestro intento por plantear las relaciones entre filosofía de la existencia y psicoanálisis.
Gracias.

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA.

- A., Caruso, Igor, Narcisismo y socialización. Fundamentos - - psicogenéticos de la conducta social, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- , Psicoanálisis, marxismo y utopía, México, Siglo - - Veintiuno Editores, 1979.
- Anónimo del Siglo XX, Insomnios de su enigmática desaparición, México, La Máquina Eléctrica Editorial, 1980.
- Arreola, Juan José, "Poemas", en Vuelta, número 15, México,- febrero de 1978.
- Bachelard, Gaston, La intuición del instante, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973.
- Bataille, George, El erotismo, Barcelona, Tusquets Editores,- 1980.
- Bense, Max, Hegel y Kierkegaard, una investigación de princi-- pios, U. N. A. M., 1969.
- Bertrand, Pierre, El olvido. Revolución o muerte de la histo-

- ria, México, Siglo Veintiuno Editores, 1977.
- Bochenski, I. M., La filosofía actual, México, F. C. E., 1977.
- Borges, Jorge Luis, Obras completas, Buenos Aires, EMECE, 1976.
- Burckhardt, Titus, Alquimia. Significado e imagen del mundo, -
Barcelona, Ed. Plaza y Janés, 1976.
- Casares, Julio, Diccionario ideológico de la lengua española,
Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1975.
- Colette, Jacques, "Soren Kierkegaard", en Historia de la filosofía, volumen 8, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- Colli, Giorgio, Después de Nietzsche, Barcelona, Ed. Anagrama, 1978.
- Collins, James, El pensamiento de Kierkegaard, México, F.C.-
E., 1976.
- Chestov, León, Kierkegaard y la filosofía existencial, (Vox clamantis in deserto), Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965.
- Deleuze, Gilles, Répétition et Différence, Presses Universitaires de France, 1968.
- Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Madrid, Ed. Guadarrama, 1967.
- Eluard, Paul, Poesía, La Habana, Ed. Arte y Literatura, 1975.
- Fink, Eugen, La filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Freud, Sigmund, Psicoanálisis aplicado y Técnica psicoanalítica, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

- , La interpretación de los sueños, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- García Ponce, Juan, "Nietzsche y Klossowski", en Vuelta, número 36, México, nov. de 1979.
- González Valenzuela, Jualiana, " Los caminos sartreanos de la libertad", en Thesis, número 7, México, oct. de 1980.
- Gruner, Eduardo, et. al., Notas de la escuela freudiana de la Argentina, número 3, Buenos Aires, Helguero Editores, julio de 1979.
- Haar, Michael, "Friedrich Nietzsche", en Historia de la filosofía, volumen 8, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- Heidegger, Martín, El ser y el tiempo, México, F. C. E., 1974.
¿Qué es Metafísica?, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte,
- Heráclito, en Antología filosófica, "La filosofía griega", La Casa de España en México, 1940.
- Hersch, Jeanne, "El instante", en Kierkegaard vivo, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Huidobro, Vicente, "Altazor", en Revista de la Universidad de México, número 4 y 5, diciembre de 1973 y enero de 1974.
- Kierkegaard, Soren, La repetición, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1976.
- , Temor y temblor, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1976.
- , Journal, en Wahl, Jean, Etudes kierkegaardienes,

- Bibliothèque D' Histoire de la Philosophie, París,-
 Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- , El concepto de la angustia, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1972.
- , Tratado de la desesperación, "La enfermedad mortal", Buenos Aires, Ed. Santiago Rueda, 1976.
- Klossowski, Pierre, Nietzsche y el círculo vicioso, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1972.
- Kundera, Milan, "Kafka: visionario del totalitarismo", en Revista de la Universidad de México, número 9, mayo de 1980.
- Lacan, Jacques, Escritos 1, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978.
- Löwith, Karl, De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.
- Lukács, Georg, El alma y las formas, [Fragmentos] en Goldmann, Lucien, "Kierkegaard en el pensamiento de Lukács", en Kierkegaard vivo, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Marcuse, Ludwig, Sigmund Freud. Su visión del hombre, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Martín-Santos, Luis, Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1975.
- Martinson, Harry, "Relato de la Volatinera", en Paz, Octavio, Versiones y diversiones, México, Joaquín Mortiz,

1974.

- Marx, Carlòs, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, en
Marx, Engels, Obras escogidas, tomo I, Moscú, Ed.
Progreso, 1955.
- Mehlman, Jeffrey, Revolution and Repetition. Marx / Hugo /
Balzac, University of California Press, 1977.
- Moreno Rivas, Yolanda, "El encuentro de Oriente y Occidente",
en el Suplemento Cultural de Siempre!, La cultura
en México. [no sé ni el número ni la fecha: perdí
el ejemplar]
- Nicol, Eduardo, Historicismo y existencialismo, México, F.C.E.,
1981.
- Nietzsche, Friedrich, Ainsi Parlait Zarathoustra, París, Ed.-
Gallimard, 1947.
- Paçi, Enzo, "Introducción" a ¿Qué es Metafísica?, de Heidegger,
Martín, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1970.
"Kierkegaard y la historia", en Kierkegaard vivo, -
Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Pacheco, Jose Emilio, Irás y no volverás, México, F. C. E.,
1973.
- Pereda, Carlos, Manuscrito encontrado en la quinta de forros-
de Cavell, Stanley, Must we mean what we say?,
Cambridge University Press, 1977.
- Pizarnick, Alejandra, "Poemas", en Antología consultada de la
joven poesía argentina, Buenos Aires, Fabril Editó-
ra, 1968.
- Platón, Diálogos, México, Ed. Porrúa, 1971.

- Pond, Ezra, "Religio o gufa del niño hacia el conocimiento",
 en García Terres, Jaime, Corre la voz, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- Ricoeur, Paul, Hermenéutica y psicoanálisis, Argentina, Ed. Megápolis, 1975.
- , Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- Rimbaud, Arthur, Oeuvres Completes, Paris, Ed. Gallimard, 1972.
- Sartre, Jean-Paul, "El universal singular", en Kierkegaard vivo, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- , Crítica de la razón dialéctica, Libro I, Buenos Aires, Ed. Losada, 1979.
- Torres, Virgilio, Temporalidad e historia en Nietzsche, "Tesis de licenciatura", Filosofía y Letras, U.N.A.M., 1979.
- W. Adorno, Theodor, Kierkegaard, Venezuela, Monte Avila Editores, 1969.
- Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardienes, Bibliotheque D' Histoire de la Philosophie, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- , Historia del existencialismo, Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1971.
- Xirau, Ramón, El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

- Abad Carretero, Luis, Una filosofía del instante, El Colegio - de México, 1954.
- Cavell, Stanley, "Kierkegaard's On Authority and Revelation", - en Must we mean what we say?. Cambridge University - Press, 1977.
- Copleston, Frederick, El existencialismo, México, Editorial Tradición, 1976.
- Deleuze, Gilles, Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Edito--- rial Anagrama, 1971.
- E. Frankl, Viktor, Psicoanálisis y existencialismo. De la --- psicoterapia a la logoterapia, México, F.C.E., 1978.
- Eliade, Mircea, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repe- tición, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Elizondo, Salvador, Farabeuf o la crónica de un instante, Mé- xico, Joaquín Mortiz, 1971.
- Gabriel, Leo, Filosofía de la existencia. Kierkegaard, Hei--

- degger, Jaspers, Sartre. Diálogo de las posiciones,
Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- Gaos, José, Historia de nuestra idea del mundo, Especialmen-
te la parte llamada "Del evolucionismo al existen-
cialismo México, F. C. E., 1979.
- Grimault, Marguerite, Kierkegaard par lui-meme, Paris, Ed.
Seuil, 1962.
- Jung, C. G., Lo inconsciente. En la vida psíquica normal y pa-
tológica, Buenos Aires, Ed. Losada, 1970.
- Kierkegaard, Soren, In vino veritas, Madrid, Ed. Guadarrama,-
1976.
- , Diario de un seductor, Madrid, Ed. Guadarrama, 1976.
- , Las obras del amor. Meditaciones cristianas en for-
ma de discursos, Primera parte, Madrid, Ed. Guada---
rrama, 1965.
- , Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma
de discursos, Segunda parte, Madrid, Ed. Guadarrama.
1965.
- , Diapsalmata, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969.
- , El erotismo musical, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969.
- , El amor y la religión (Puntos de vista), Buenos Ai-
res, Santiago Rueda Editor, 1960.
- , Estética del matrimonio. Carta a un joven esteta, -
Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1972.
- , Estética y ética en la formación de la personalidad,
Buenos Aires, Ed. Nova, 1955.

- , De la tragedia y otros ensayos, Madrid, Ed. Guada--
rrama, 1969.
- Lowrie, Walter, A Short Life of Kierkegaard, Princeton Uni---
versity Press, 1942.
- Marcuse, Herbert, Eros y civilización, Barcelona, Ed. Seix
Barral, 1972.
- Mullen, John Douglas, Kierkegaard's Philosophy. Self-Deception
and Cowardice in the Present Age, New York, New -
American Library, 1981.
- P. Rohde, Peter, "Soren Kierkegaard", en Cuadernos de Bellas-
Artes, num. 11, México, nov. de 1973.
- Rubert de Ventós, Xavier, "La Virgen contra la Serpiente:
Kierkegaard, Hegel y Mao", en Moral y nueva cultura,
Madrid, Alianza Editorial, 1971.