

# EL INSTANTE EN QUE SE RECUPERA EL ORIGEN. APUNTES INTRODUCTORIOS PARA UNA COM- PRENSIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA CATE- GORÍA KIERKEGAARDIANA DE REPETICIÓN.

THE MOMENT IN WHICH ORIGIN IS RECOVERED. INTRODUCTORY  
NOTES FOR A PHENOMENOLOGICAL UNDERSTANDING  
OF KIERKEGAARD'S CATEGORY OF REPETITION.

Ángel E. Garrido-Maturano<sup>1</sup>  
CONICET – IIGHI, Resistencia, Argentina

Recibido: 18/ 03/ 2016

Aceptado: 24/ 11/ 16

---

**Resumen:** El artículo analiza desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica la noción kierkegaardiana de repetición. Primero, explicita la repetición como acontecimiento correlacional, en el que la reapropiación del espíritu y la realidad efectiva que éste afronta se conjugan, de modo tal que el sujeto recupera una nueva posibilidad fundacional de existencia. Concomitantemente, muestra cómo esa correlación implica ineludiblemente libertad y fe. Luego elucida en qué medida la repetición está vinculada con la idea de origen, y cómo ese vínculo le confiere al fenómeno carácter trascendental. Finalmente, reconstruye su temporalidad a partir de la noción de instante como acontecimiento de un presente originario.

**Palabras clave:** Repetición – Espíritu- Libertad – Fe – Origen – Instante.

**Abstract:** The article analyzes Kierkegaard's notion of repetition from a phenomenological-hermeneutical perspective. First, it expounds repetition as a correlational event, in which the re-appropriation of spirit and the actual reality that spirit confronts converge, in such a manner that the subject recovers a new foundational possibility of existence. Concomitantly, it shows how this relationship necessarily implies freedom and faith. It then elucidates the extent in which repetition is linked to the idea of origin, and how this link confers a transcendental character to the phenomenon. Finally, the article reconstructs its temporality on the basis of the notion of moment as the event of an originary present.

**Key-words:** Repetition – Spirit – Freedom – Faith – Origin – Moment.

1. (hueloypuna@hotmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET.

## 1. Introducción

Las consideraciones que aquí comienzan habrán de recalcar en el análisis de la categoría de “repetición” (*gentagelse*) que S. Kierkegaard introduce por vez primera en la historia del pensamiento filosófico<sup>2</sup>. Si bien la noción kierkegaardiana es original, no lo es ni mucho menos proponer otro estudio sobre ella, pues la cuestión ha merecido una extensa bibliografía y gozado de excelentes y documentados estudios<sup>3</sup>. Sin embargo, aquí

2. En este sentido escribe Gerhard Thonhauser: “Hasta donde mi conocimiento alcanza (...) es una adquisición de Kierkegaard el haber introducido por vez primera la noción de repetición como término filosófico” Thonhauser, G.: *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 2011, p. 132. Victor Guarda matiza esta afirmación en los siguientes términos: “La repetición ha sido ya considerada y analizada múltiples veces en la historia de la filosofía, sin embargo nunca lo había sido antes desde un punto de vista ético-práctico como categoría de la existencia.” Guarda, V.: *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Søren Kierkegaards*. Meisenheim: Athäneum, 1980, p. 30. Si se tiene en cuenta que Kierkegaard expresamente distingue el significado que adquiere en su pensamiento la categoría *gentagelse* de otras nociones similares como la gnoseológica griega de *anámnesis*, bien puede convenirse con Thonhauser que Kierkegaard introduce con la noción de repetición una categoría nueva en la historia del pensamiento filosófico.

3. Quisiera mencionar cuatro que me parecen particularmente importantes. Glöckner, D.: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1998 ha puesto el acento en la identificación entre repetición y libertad. “La meta del desarrollo de la repetición es la libertad que se determina absolutamente en la relación a sí mismo. Su carácter absoluto se muestra en su repetibilidad, así como ella, por otra parte, confiere a la repetición su contenido.” *Ibidem*, p. 45. Si bien es indiscutible que la repetición implica una recuperación de la libertad originaria del sujeto, este trabajo pondrá en duda que la libertad por sí sola pueda conferir a la repetición su *contenido*. Victor Guarda, en la obra arriba citada, pone, en cambio, el acento en la categoría de la fe. Desde esta perspectiva le otorga a la repetición una función religiosa caracterizada por un doble movimiento de infinitud. Por un lado, ella implicaría la resignación infinita de aquel deseo de absoluto que articula la entera existencia del sujeto y cuya realización representa una imposibilidad absoluta. Por otro lado, el mismo deseo es reasumido por un contra-movimiento, igualmente infinito, a saber: “por el repetido apresar aquello que al individuo le estaba vedado en la realidad efectiva en el pensamiento consecuente de que para Dios ninguna cosa es imposible”. Por ello puede concluir Guarda que “la fe es el repetirse de la realidad efectiva en el ‘doble movimiento de la infinitud.’” Guarda V.: *op. cit.*, p. 92. Respecto de Guarda pondremos en duda que la fe por sí sola, como movimiento de la subjetividad, pueda apresar el objeto al que la repetición se dirige. Michael Theunissen, en su libro *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaards*. Freiburg/München: Alber, 1982, analiza la categoría desde la noción de seriedad (*Ernst*). Desde esta perspectiva, Theunissen vincula las nociones de repetición y origen, en cuanto la repetición, concebida como seriedad, recupera la originariedad del alma. “La seriedad, sin embargo, como adquisición de la originariedad del alma, recupera el origen que el hombre ha perdido.” *Ibidem*, p. 136. Aquí también vincularemos repetición y origen, pero este origen será comprendido no exclusivamente como la constitución originaria del alma, sino como “instante” en que el alma o espíritu se correlaciona originariamente con el ser que le sale al encuentro. Ringleben, J.: “Kierkegaards Begriff der Wiederholung” en Capelørn, N. / Deuser H. (eds.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*. Berlin: Walter de Gruyter,

queremos encararla desde una perspectiva determinada y con un trasfondo metodológico específico que, tal vez, puedan justificar una nueva lectura del tema. Dicha perspectiva está determinada por los objetivos que estructuran la presente investigación y la metodología por su carácter fenomenológico-hermenéutico.

En cuanto a los objetivos ellos se configuran sobre la base de tres hipótesis específicas de lectura. La primera está referida al contenido de la repetición, la segunda a su significado y la tercera a su temporalidad. De acuerdo con la hipótesis con la que partimos el primer objetivo consiste en explicitar la repetición como un *fenómeno correlacional*, esto es, como un fenómeno en el que, por un lado, el sujeto existente lo que recupera no es un evento ya sido, sino su condición espiritual y su libertad originaria; y, por otro lado, sobre la base de esa recuperación, el conjunto de lo que es y le sale al encuentro *puede (y no necesariamente tiene que) repetirse*, en el sentido de ofrecerle otra vez una *nueva posibilidad* que le permita al existente articular y unificar su existencia espiritual. El corolario de esta primera hipótesis es que la repetición implica conjunta y correlativamente un *acontecimiento de libertad y fe*, siendo imposible concebirla sin el sustento de alguna de las dos categorías. El segundo objetivo consiste en mostrar en qué medida la repetición, como fenómeno correlacional, es siempre repetición del *origen*. Por origen no entiendo aquí una suerte de plan ideal sempiterno, dado en el pasado atemporal, y al que habría que regresar para realizarlo en la realidad efectiva. Por el contrario, la idea de origen mienta el renovado acaecer de esa misma realidad efectiva en un “estado prístino”, es decir, en un estado tal que el existente y aquello que lo rodea se encuentran y realizan conjuntamente su ser más propio gracias a la correlación. Dicho de modo más preciso, el origen es concebido como aquella instancia fundacional, en la cual, tanto el existente cuanto la realidad efectiva que lo concierne, se correlacionan, de un modo tal que el primero puede ser quién propiamente es en virtud de la correlación, y la segunda puede, a su vez, desplegar y hacer fructificar las posibilidades en

1998, pp. 318-344 ha realizado una precisa elucidación de la significación temporal de la repetición. La distingue de la *anámnesis*. Ésta es concebida como una suerte de eterno regreso a una eternidad dada en el pasado; en cambio en la repetición lo que se repite no es el pasado, sino el estar determinados por una eternidad futura, concebida como plenitud de los tiempos y, consecuentemente, el poder una y otra vez orientarnos hacia ella. Por ello mismo la repetición “es repetición de lo sido como algo nuevo, de modo tal que el pasado encuentra en lo nuevo de la repetición su propio futuro.” *Ibidem*, p. 332. El análisis de Ringleben, a diferencia del nuestro, se aparta de una perspectiva filosófica y apunta a una teológico-fundamental de carácter escatológico, para la cual la forma más propia de la repetición ocurriría luego del fin del mundo, en la eternidad prometida, en la que la existencia del creyente se repetiría, pero esta vez consumada y libre del pecado y de la finitud. Cf. *Ibidem*, p. 343.

ella ínsitas gracias a esa misma correlación. El corolario de esta segunda hipótesis no puede ser otro que afirmar que la repetición, en tanto reiteración del origen como condición de posibilidad del sentido de la existencia, es un *acontecimiento trascendental*. Finalmente nuestra investigación parte de la hipótesis que afirma el instante como temporalidad propia de la repetición. De acuerdo con ello nuestro tercer y último objetivo radica en elucidar en qué medida en la repetición se cruzan en el instante lo eterno, el espíritu del existente en su originariedad prístina, y lo temporal, la realidad efectiva e histórica, que le sale al encuentro a cada paso a ese espíritu ávido de sentido, de modo tal que de ese encuentro surja un presente absoluto, que en sí mismo no es extático, pero que genera los éxtasis temporales existenciales. El corolario que se desprende de esta tercera hipótesis no es otro que la determinación del *acontecimiento presente* como dimensión temporal propia de la repetición, en lugar de poner el acento sobre el pasado repetido o el futuro escatológico al que la repetición apuntaría. Podrían reunirse los tres objetivos aquí desplegados en uno: mostrar la repetición como el instante en que se recupera el origen.

En lo que al trasfondo metodológico respecta podemos calificarlo como filosófico-fenomenológico<sup>4</sup> y hermenéutico. Si afirmo el carácter fenomenológico del método, ello no se debe a semejanzas (o discrepancias) resultantes de hacer una comparación de la concepción kierkegaardiana de la repetición con otras provenientes de la fenomenología, como el conocido *wieder-holen* heideggeriano, o cualquier concepción fenomenológica de la temporalidad o del instante, sea ésta la que fuese, puesto que ni el instante ni la temporalidad son los temas centrales de este trabajo –sino la repetición–, ni me propongo tampoco realizar comparación alguna. Si utilizo la expresión “filosófico-fenomenológico” para definir el método, ello se debe a los principios metodológicos fundamentales que rigen mi interpretación del texto kierkegaardiano y que provienen, en última instancia, de la concepción, propia de la fenomenología de Husserl, de que todo lo que se da lo hace en el marco de una correlación. De acuerdo con ello, el método podría determinarse, en primer lugar, como *filosófico* en cuanto prescinde intencionalmente de la fe en toda revelación positiva determinada y le interesa explicitar la esencia de la repetición en cuanto fenómeno suscep-

4. No estoy solo en la convicción de que es posible una lectura fenomenológica de Kierkegaard. Arne Grøn no duda en declarar “que tanto en los escritos pseudónimos como en los escritos edificantes las descripciones de fenómenos juegan un rol ciertamente esencial que ha sido pasado por alto.” Y continúa el destacado especialista: “Se trata de fenómenos como, por ejemplo, desconfianza, valor, paciencia, dulzura, envidia, celos, esperanza, perdón, orgullo y humildad. Si yo utilizo la expresión fenómenos, es porque para ello hay sin duda alguna puntos de apoyo en el propio Kierkegaard.” Grøn, A.: “Kierkegaards Phänomenologie?” en: Cappelørn, N./ Deuser, H. (eds.): *Kierkegaard Studies*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1996, pp. 91-116. (Aquí: p. 91).

tible de ser experimentado por todo hombre en su condición de tal y no sólo en tanto cristiano. Pero este método filosófico es, además, *fenomenológico*, y ello, como adelantaba, por los dos principios que lo rigen. En primer lugar, porque me interesa más la *descripción del proceso de constitución de la esencia* de la repetición que la reconstrucción filológica del conjunto de referencias del propio Kierkegaard o de otros autores al concepto. Dicho de otro modo, este estudio se centra en la descripción de la esencia de la vivencia de la repetición, esto es, en la descripción de aquellas condiciones que hacen posible que la repetición acaezca cómo y signifique tal cual ella lo hace. Si la fenomenología en el abordaje de una cuestión filosófica cualquiera, es, como bien sintetiza García Baró, “el esfuerzo por describir la esencia de cierto aspecto de la vida tal y como se presenta en medio de ésta”<sup>5</sup>, entonces nuestro intento bien puede ser calificado de fenomenológico. Pero, en segundo lugar y fundamentalmente, el método es fenomenológico, porque la fenomenología describe tal esencia de las vivencias a través de una correlación entre el modo en que me sale al encuentro lo que se da (el aspecto noemático) y el modo en que voy hacia ello y lo asumo tal cual se da (el aspecto noético). Precisamente en cuanto este trabajo intenta asir la esencia de la repetición en el marco de una correlación entre la subjetividad (es decir, el modo en que el sujeto, concebido como espíritu, asume e interpreta la realidad) y el acaecimiento del ser (esto es, el modo en que esa realidad le sale al encuentro al sujeto, requiriendo ser asumida de una manera u otra) él permanece fiel a este principio fenomenológico correlacional<sup>6</sup>.

En relación con esta descripción fenomenológica hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ella lo es de experiencias universales, esto es, que ciertamente pueden ser padecidas por cualquier hombre en cuanto tal, pero que únicamente lo son en la medida en que un existente particular concreto se decida a efectivizar la repetición, por lo que se trata de una fenomenología existencial del *universal singular*. En segundo lugar, en cuanto esta fenomenología existencial se desarrolla, como adelantaba, con independencia de la adhesión a una confesión religiosa determinada y se atiene a experiencias que puede realizar cualquier hombre en tanto tal, este análisis fenomenológico, aun cuando ponga de manifiesto una signifi-

5. García Baró, M.: *De estética y mística*. Salamaca: Sígueme, 2007, p. 253.

6. Tal principio podría ser expresado también diciendo que la repetición es una “situación” en el estricto sentido que le da Heidegger a esta palabra en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a saber, una conjunción (y correlación) de elementos yoicos y no yoicos: “A cada situación pertenece lo yoico [*Ichliches*]. Sin embargo, con ello no se dice que lo yoico de una situación sea lo que constituye la unidad de la multiplicidad de la situación. A cada situación pertenece también necesariamente lo no yoico”. Heidegger, M.: *Gesamtausgabe Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1995, p. 91. Sigla: GA 60.

cación religiosa del fenómeno, se mantendrá en un plano pre- (no “anti” ni “pro”) confesional.

La perspectiva metodológica es, además, hermenéutica. Con el término “hermenéutica” no me refiero a ninguna teoría de la interpretación a aplicar a los textos kiekegaardianos, sino a una “hermenéutica de la facticidad”, es decir, a una explicitación por obra de la interpretación del significado del fenómeno que fácticamente se da, en tanto y en cuanto dicho fenómeno, en este caso la repetición, por su propio modo de darse, requiere de interpretación para que se vuelvan translúcidos y se potencien su contenido y su significatividad. De cara a estas precisiones metodológicas cabría preguntarse si el presente se trata o no de un estudio sobre Kierkegaard. La respuesta es necesariamente ambigua. No lo es si el lector espera de él una re-exposición erudita de la génesis y tratamiento de la cuestión de la repetición en la obra de Kierkegaard. Aquí renunciamos a la perspectiva de la lectura inmanente, que se propone sistematizar lo que Kierkegaard “verdaderamente quiso decir” sobre un tema en el conjunto de su obra, para priorizar el modo en que su obra, polifacética, asistemática y muchas veces irresuelta, nos *interpela* a pensar por nosotros mismos lo experimentado y pensado por el propio autor. Sólo entonces, es decir, sólo cuando la cuestión de Kierkegaard deviene la nuestra propia, su lectura es —en un sentido más profundo, tal vez, que el primero— verdaderamente kiekegaardiana. Ciertamente no lo es por la intención de mantenerse puntillosamente fiel a la literalidad de sus obras, sino por la aspiración como lector a *a-propiarme* de ellas y, desde mi particular perspectiva, explicitar el *significado* que ellas tienen para mí mismo como intérprete. Creo, así, ofrecerle a los textos kiekegaardianos lo único que su autor esperó para ellos: “un buen destino, es decir, que se *lo apropie significativamente* aquel individuo a quien llamo con alegría y agradecimiento mi lector.”<sup>7</sup>

## 2. El término y el texto

### 2.1 El término danés “*gentagelse*”

No resulta superfluo, para comprender la pluralidad coordinada de significaciones que se cruzan en el fenómeno de la repetición, adentrarse en la riqueza semántica del término danés que lo designa y que difícil-

7. Kierkegaard, S.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 27. Sigla: LC.

mente pueda ser reproducida por el español “repetición”. De hecho el propio Kierkegaard acentúa que *gentagelse* “es una buena palabra danesa” y agrega que le “está agradecido al idioma danés por un término filosófico.”<sup>8</sup> *Gentagelse* (repetición) es un sustantivo derivado del verbo *gentage* (“repetir”), que se compone de la raíz *tage* y del prefijo *gen*. *Tage* significa tanto como “tomar”, “agarrar”, “conquistar”, es decir, “apropiarse o apoderarse de” una cosa. *Gen* tiene por cierto el significado de nuestro prefijo “re”, esto es, de “volver nuevamente a”, pero también el de “contra”, en un sentido convergente con el del alemán “*gegen*”, es decir, mienta aquello que me sale al encuentro, me sobreviene y se coloca, así, “contra” o “frente a” mí. De acuerdo con ello *gentage* designa visiblemente un comportamiento *activo*, en el sentido de re-adquirir, re-obtener o volver a apropiarse de algo. Pero, a la par y concomitantemente, resuena en el término el sentido *pasivo* de una ocurrencia o acontecimiento que me sobreviene, que se coloca frente o contra mí, y que, haciéndolo, me permite “recuperar” o “volver a recibir” algo. Consecuentemente, el sustantivo “*gentagelse*” implica, por un lado, la repetición de una actividad apropiadora, conquistadora, de carácter consciente; y, por otro, un acontecimiento que también se reitera y que me permite, por su reiteración, recuperar algo. Es así que el lector en nuestra traducción “repetición” debe escuchar conjuntamente ambos aspectos: el de “reapropiación” y el de “recuperación”. Atender a ello a lo largo de todo el trabajo no carece de importancia, pues, como bien observa Víctor Guarda, “en la equivocidad de “*gentage*” y “*gentagelse*” se refleja la complejidad del fenómeno designado (...).”<sup>9</sup>

## 2.2 El texto y su estructura

Esta multiplicidad de significaciones del término “*gentagelse*” es tratada en el breve escrito del autor pseudónimo<sup>10</sup> Constantin Constan-

8. Kierkegaard, S.: *Die Wiederholung. Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin*. Trad. (alemana) Liselotte Richter, Frakfurt am Mein: Syndikat, 1984, p. 22. Sigla: W.

9. Guarda, V.: *op. cit.*, p. 30.

10. En este texto, en el que Kierkegaard patentemente se escinde entre el “joven” enamorado y Constantin Constantius, se pone más notoriamente de manifiesto que en cualquier otra obra pseudónima mi convicción metodológica de que es posible tratar tanto la obra pseudónima cuanto la obra firmada como producciones *heterónomas*. Un heterónimo no es exactamente un pseudónimo. Un pseudónimo es un falso yo, un heterónimo otro yo contenido en la individualidad paradójicamente múltiple que fue esa excepción que entre otros nombres lleva el de Søren Kierkegaard. Aquí se leen, pues, las obras pseudónimas, y particularmente *La repetición*, cual si fueran obras de un heterónimo antes que de un pseudónimo, por lo que no se las trata como si estuviesen superadas ni canceladas por las obras firmadas por el propio autor.

tius que lleva precisamente el título de “*La repetición*”. Recordemos al lector, en apretadísimo bosquejo, los trazos estructurales del texto. Éste se abre con la confesión de Constantius de “haberse ocupado al menos ocasionalmente del problema de si era posible una repetición y cuál sería su significado (...)”<sup>11</sup> Lo que lo lleva a actualizar esta excéntrica preocupación es el conocimiento y amistad que traba con un joven sensible que se halla perdidamente enamorado. El joven confía sus amorosos desvelos a Constantius. Éste inmediatamente colige que el destino que le aguarda al amor alado del muchacho no puede ser otro que la vertiginosa caída en el fracaso. Se trata de un amor imposible, no porque la muchacha no lo corresponda, pues ella lo ama fervientemente, sino porque el amor del joven ha quedado atrapado en la red sutil que teje su temperamento poético. Constantius observa con tino que propiamente “la muchacha no era para él su amada, sino sólo el motivo que despertaba en él lo poético y lo volvía poeta.”<sup>12</sup> Ella no era, pues, efectivamente real, “sino un reflejo de los movimientos que ocurrían dentro de él y un estímulo para que se produzcan.”<sup>13</sup> El joven toma conciencia de la sabia observación de su nuevo confidente y, aconsejado por él, concede someterse al plan que éste trama para liberarlo de los cepos poéticos que lo sujetan y salvar la relación con la amada. El plan consiste no en otra cosa que en intentar la repetición. El joven se distanciaría paulatinamente de la muchacha y habría de simular durante un año entero un amorío clandestino y de baja estofa con una costurera, arreglada por el propio Constantius, de modo tal que los rumores llegaran hasta su amada. Cuando eso ocurriese y transcurrido el tiempo previsto habría dos posibilidades. O bien el joven lograría romper con su existencia poética y la muchacha con la imagen suya igualmente poética, que él había alentado en ella, o bien la relación tocaría a su fin. Si ocurría lo primero, habría una posibilidad de que se diese la anhelada repetición, que Kierkegaard describe como una “*redintegratio in statum pristinum*.”<sup>14</sup> Entonces habría una chance para que el mutuo amor renaciese desde un nuevo origen y sobre nuevas y más sólidas bases. Si ocurriese lo segundo y la muchacha lo rechazara, al menos él habría obrado noblemente, pues le habría evitado tanto una relación con destino trágico, cuanto la culpa por el fracaso de esa relación. Una vez arregladas las minucias del plan y para experimentar acerca de la posibilidad del fenómeno buscado, Constantius se encamina a Berlín con el objeto de que se repitan instantes de gozo sublime que había experimentado en su primer viaje. Pero el experimento

11. W, p. 7.

12. W, p. 13.

13. W, p. 52.

14. W, p. 19.

fracasa. La habitación en la que se hospedaba no era ya idéntica. Su anfitrión se había casado. Cuando llega al *Königstädter Theater*, en el que, como la primera vez, se representaría “El Talismán”, no encuentra un palco para el sólo y debe compartirlo con un grupo de gente molesta. No puede tampoco descubrir la chica que otrora frecuentaba el teatro y que tanto lo había fascinado; en fin, la repetición no se produce. Constantius abandona el teatro y Berlín habiendo descubierto “que no hay en absoluto repetición” y habiéndose cerciorado de ello “en tanto y en cuanto esta imposibilidad de la repetición se repitió de todos los modos posibles.”<sup>15</sup> Con la certeza de que lo interesante no se deja repetir retorna Constantius a Dinamarca. Allí comienza la segunda parte del texto, que es la que propiamente lleva el título de la repetición. Constantius se entera de que el joven, en vez de poner en práctica el plan por él preconcebido, ha intentado una salida religiosa. En el enamorado se hizo carne el ejemplo de Job y decidió esperar con fe que Dios, como lo hizo con Job, le restituya por obra de un portento aquello que él tanto amaba. Frente a esta nueva situación Constantius confiesa su imposibilidad para hacer el movimiento religioso, pues es ajeno a su naturaleza, pero afirma que, en el caso de que el joven lo hubiese logrado, de que hubiese alcanzado una repetición en el sentido trascendente, él se convertiría en su más ferviente admirador. Sin embargo, no deja de trasuntar una cierta desconfianza en que esto hubiese ocurrido y —lo que a mi modo de ver es muy significativo— también en la muchacha “que de alguna manera se había permitido atraparlo en su propia melancolía.”<sup>16</sup> La tercera parte del texto está conformada por las cartas a través de las cuales el joven le informa a Constantius que le faltaron fuerzas para llevar adelante aquel plan que califica de “exquisito e incomparable”. En lugar de ello abandonó silenciosamente Copenhague y a su amada para dirigirse a Estocolmo. Durante la separación se identifica ardientemente con el relato de la historia de Job. Considera su situación, como la de la figura bíblica, una prueba, y confía en que Dios, por obra de una “tormenta”, le restituya al objeto de todos sus desvelos. La tormenta se produce, pero de un modo muy diferente al esperado por el enamorado: la muchacha se casa con otro. Sin embargo, el joven afirma que su fe lo condujo a la verdadera repetición. Él ha vuelto a ser sí mismo. Ha vuelto a ser poeta. Se ha librado para siempre de la muchacha y, con ello, también de la espera angustiada en que un evento externo le permita convertirse en el esposo fiel y cabal en el que hubiera querido convertirse para ella. Ahora puede decirle a su fiel confidente: “La grieta que había en mi ser está sellada; yo me he vuelto a juntar conmigo mismo.” Y poco después agregar: “¿No es esto la repetición? ¿No

15. W, p. 32.

16. W, p. 54.

recibí todo por duplicado? ¿No me recibí yo a mí mismo de nuevo (...)?”<sup>17</sup> El libro se cierra con una carta de Constantinus Constantius al verdadero lector. En ella expresa su sospecha de que la fe religiosa del joven fuese tan sólo un mero temple pasajero que puso en movimiento la búsqueda de la repetición, pero que, tan pronto como el joven recuperó su identidad poética, se hundió en las profundidades de su espíritu. Con ello queda bajo sospecha también que haya alcanzado la esperada repetición. Le apunta Constantius al verdadero lector: “Hubiera él tenido un trasfondo religioso más profundo, entonces no hubiera vuelto a ser poeta.”<sup>18</sup> El libro concluye sin que se dé una respuesta definitiva y unívoca a la pregunta que lo abrió: si hay una repetición y cuál sea su significado. Es precisamente en este punto donde queremos comenzar nuestra interpretación.

### 3. Repetición, libertad y fe

Todo intento de elucidar la noción de repetición en el texto kierkegaardiano debe tener en cuenta que en él se entremezclan el sentido más usual y cotidiano con el que utilizamos el término, esto es, la repetición de algo exterior, y la repetición en su sentido más propio, a saber, la repetición de la interioridad<sup>19</sup>, la posibilidad del individuo de volver a ser el espíritu libre<sup>20</sup> que él es. Ahora bien, la repetición en el sentido cotidiano,

17. W, p. 77.

18. W, p. 82.

19. En sus *Papirer* se refiere Kierkegaard precisamente al problema de la confusión entre estos dos modos de entender la repetición. Escribe el autor: “La confusión reside en el hecho de que el problema de la interioridad acerca de si es posible una repetición es expresado de una manera superficial y externa, como si la repetición, si fuera posible, tuviera que ser encontrada fuera del individuo, cuando ella debe ser encontrada en el individuo.” Kierkegaard, S.: *Papirer. Bind 4*. Udg. af Heiberg, A. og Kuhr, V., Copenhagen: Gyldendal, 1912, pp. 283-284. En el mismo sentido afirma Kierkegaard: “¿Si el joven hubiera creído en la repetición, que no hubiera entonces podido surgir de él? ¿Qué interioridad no hubiera podido alcanzar en la vida?” W, p. 20.

20. Para comprender el sentido de la repetición se debe tener presente la noción de espíritu, que Kierkegaard-Anticlimacus define al comienzo de *La enfermedad mortal*: “El hombre es espíritu. Mas: ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.” Kierkegaard, S.: *La enfermedad mortal*. Trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 33. El hombre es, pues, una relación, pero con la peculiaridad de que es una relación a través de la cual el hombre ya siempre se relaciona a la relación misma y, según el modo en que lo haga, *se elige de una u otra manera como el sí mismo* particular y único que él siempre está en trance de ser. En tanto espíritu, el hombre es libertad individual, pues es él quien elige el modo en que se relaciona a sí mismo en el conjunto de relaciones que configuran su existencia. Cuando el hombre se relaciona con lo otro de modo meramente estético, es decir, no se relaciona a sí mismo en la relación que mantiene con lo

como idéntica reedición de lo previamente vivido y sentido, es patentemente imposible. La prueba empírica la ofrece el viaje a Berlín, que cierra la primera parte del libro con la constatación sufrida por Constantius de que “lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición.”<sup>21</sup> ¿Pero qué hay de la auténtica repetición, de aquella que concierne al sentido de la propia individualidad y de la existencia interna del hombre? A diferencia de la primera parte, la segunda tiene un título propio: *La repetición*. Con ello se señala tanto precisamente la repetición del intento de encontrar la repetición, cuando ésta ya había sido dada por imposible, como el hecho de que esta vez se procura alcanzar su sentido más auténtico y propio. Esta repetición genuina encuentra una primera expresión en la convicción del joven enamorado de poder, como Job, *volver a comenzar* desde el principio una *nueva* vida gracias a una intervención divina. Aquello que se debiera repetir no son, pues, los sucesos vividos, “porque una vida humana no se deja duplicar de esa manera”<sup>22</sup>, sino la propia ipseidad, es decir, *la posibilidad* de *volver* a relacionarse *nuevamente* consigo mismo, pero ahora de un modo enteramente diferente, para, sobre estas nuevas bases, refundar la propia existencia y, consecuentemente, la relación con la amada. Por ello bien puede afirmar el joven que “aquí es sólo posible la repetición del espíritu”<sup>23</sup>; y por ello también vive la repetición como un renacimiento:

Soy nuevamente yo mismo; la maquinaria ha sido puesta en movimiento; deshechos están los nudos que me mantenían atado, rota la fórmula mágica que me había encantado, de modo tal que yo no pudiera regresar a mí mismo.<sup>24</sup>

Sin embargo su convicción de haber experimentado la repetición contradice el punto de vista de su observador y confidente. Podría decirse que, incluso, se contradice a sí mismo. La elucidación de esta contradicción es clave para comprender qué es lo que propiamente se repite en la repetición. En efecto, el joven comprende con lucidez que la única repetición posible es la del espíritu. Pero que el espíritu puede repetirse no significa volver a ser quién ya se era, pues esto es tan imposible como la repetición que Constantius busca en Berlín. Por el contrario, la repetición del espíri-

tro y, consecuentemente, no se elige a sí mismo, niega su propia condición espiritual: es un “falso de espíritu”. Éste es el estado en el que por lo pronto existimos cotidianamente. Por tanto, la condición espiritual debe ser reconquistada. De allí que la verdadera cuestión de la repetición implique la reapropiación de la propia espiritualidad o interioridad.

21. W, p. 44.

22. W, p. 77.

23. W, p. 77.

24. W, p. 77.

tu mienta *volver a hacer propia la posibilidad de comenzar consigo mismo*, pues el espíritu es precisamente aquella condición esencial del ser humano por la cual, en vez de estar férreamente determinado por el pasado, puede libremente volver a elegirse a sí mismo y reapropiarse del conjunto de su existencia. El joven poeta, a pesar de su lúcida observación acerca del espíritu como lo propiamente repetible, sigue un camino enteramente diferente. Antes de estar al tanto de las nupcias de su amada se limita a esperar que un portento exterior, en lugar de una decisión libre y una consecuente transformación interior, le devuelvan a la muchacha y lo conviertan en un hombre capaz de compartir con ella la vida<sup>25</sup>. Después de las nupcias no percibe tampoco la nueva realidad como un acontecimiento que debiera sacudirlo e instarlo a reencauzar su existencia y buscar una repetición que lo libere de las garras de la melancolía poética y de la consecuente vivencia de todo amor como recuerdo de un ideal estético. Él permanece precisamente en este plano estético: busca relacionarse con todo aquello que erice su susceptibilidad poética; pero no accede al ético-espiritual: no se elige a sí mismo ni gesta un *proyecto unificador* de vida a partir de ese sí mismo que dice haber recuperado. En efecto, cuando el joven, decepcionado por la ya inevitable pérdida de la amada, vuelve a ser quien él, en última instancia, nunca dejó de ser, no reconquista su espíritu, es decir, no se retrotrae hacia aquel estado prístino en el que él podía comenzar libremente de nuevo consigo mismo, sino que, por el contrario, se entrega a la continuidad de su naturaleza. Continúa siendo prisionero de sí mismo: de su susceptibilidad poética. Por ello advierte Constantius que sus cartas ditirámbicas guardaban cual secreto un cierto temple o aire religioso, pero lo hacían tan solo “mientras este secreto le ayudara a explicar la realidad poéticamente.”<sup>26</sup> El joven comprende que la repetición es cuestión de la interioridad, es cuestión de la reapropiación o reconquista activa del propio espíritu. Pero a esta comprensión no la acompaña ningún *factum* de conciencia que le permita reapropiarse de su espiritualidad interior y recomenzar consigo mismo, sino que desemboca, como vimos, primero en la espera de que un evento externo y contingente le devuelva una relación pasada y, finalmente, cuando este evento se produce, pero en el sentido contrario al esperado, es transformado por el joven en una excusa para continuar con su misma existencia anterior. Así las cosas, la repetición que lleva a cabo no se distingue de aquello que ya al principio del libro Constantius advirtió que debía distinguirse: una memoración que corre hacia el pasado. Sin embargo, la —a mi juicio— no lograda repetición del joven, pone de manifiesto un elemento esencial de toda genuina repetición: la *libertad*.

25. Cf. W. 73.

26. W. p. 82.

Más precisamente: la reapropiación de la propia y esencial libertad del existente en tanto espíritu. En efecto, para que haya una repetición, esto es, para que el joven pueda volver a comenzar con la relación sin conducirla al anterior fracaso poético, él debe realizar su libertad, primero a través de un movimiento negativo y luego de uno positivo.

El movimiento negativo –libertad como “ser libre de”– de realización de la libertad equivale, en este caso puntual, a liberarse de la obsesión poética. Ella le impide al joven, por un lado, relacionarse genuinamente con los otros, pues la muchacha para él no es una persona real sino un mero estímulo ideal. Por otro lado, obstaculiza que pueda elegir un plan de vida sostenible al que poder regresar una y otra vez, por ejemplo, convertirse en esposo cabal y obrar en consecuencia, pues su existencia se agota en saltar de uno a otro estímulo poético. Ciertamente se puede decir que elegirse a sí mismo como poeta, si se lo hace en verdad y seriamente, es un modo de realizar el espíritu, pero entonces, como bien observa Constantius, “la muchacha debe desaparecer”<sup>27</sup>. Él debería haber renunciado desde un principio a cualquier intento de recuperarla, por lo que, si fuera verdaderamente poeta y no sólo tuviese un ánimo poético, su entera búsqueda de repetición carecería de sentido. Sea ello como fuere, lo cierto es que el joven no logra realizar este primer movimiento de la libertad, exigido por la repetición. Por el contrario, trata de encontrar excusas para no hacerlo, y reclama inocencia por sucumbir ante su predisposición poética. Es así que sucesivamente culpa a la muchacha y al poder mágico del amor que lo embrujaron, a la existencia que lo constituyó con la inclinación al laurel, y hasta a Dios mismo como director de la sinfonía universal y responsable último de la existencia que le ha tocado en suerte<sup>28</sup>. Pero su propio intento estético de liberarse de la culpa es la prueba dialéctica de su culpabilidad<sup>29</sup> y, por tanto, de no haber llevado a cabo el movimiento negativo de la libertad.

A este movimiento debe sumársele un segundo de naturaleza positiva, que no es otro que el efectivo reapropiarse del curso de la propia existencia en lugar de confiarlo a una “tormenta” o a alguna otra circunstancia exterior. Se trata, pues, de reconquistar la propia libertad, re-elegirla y responsabilizarse de los propios actos, y no de descargar el peso de ellos en el medio externo o en la propia constitución personal. Sólo así, empuñando el propio destino, re-obteniendo la propia libertad a partir de una decisión, es posible repetir el espíritu y, haciéndolo, recomenzar *nuevamente* con-

27. W, p. 73.

28. Cf. W, pp. 63-65.

29. “La conciencia de la inocencia presupone precisamente la conciencia de lo que significa ser culpable. La inocencia es de este modo presupuesta como una inocencia inconsciente de sí misma”. Glöckner, D.: *op. cit.*, p. 57.

siglo mismo. Con razón afirma Thonhauser que “la repetición consistiría, precisamente, en volver a ganar lo mismo de otra manera.”<sup>30</sup> En la repetición lo mismo que se repite es el espíritu, que ciertamente está ya dado en el pasado, sino sería imposible hablar de repetición, pero precisamente esto originariamente dado se repite de modo tal que vuelve nueva a la propia existencia<sup>31</sup>. La repetición, en tanto “*redintegratio in statum pristinum*” exige, pues, que el hombre regrese a lo que él originariamente es y, haciéndolo, se proyecte hacia su entero futuro; exige, pues, que vuelva a ser espíritu, esto es, una persona verdaderamente libre para elegirse a sí misma, y no meramente un ser capaz de libre albedrío para elegir con qué relacionarse. Por ello tiene plena razón Hirsch cuando afirma: “La cuestión de la posibilidad de la repetición es la cuestión de la autoafirmación de la libertad del individuo en relación a su medio, a su destino y a su historia.”<sup>32</sup>

Es en esta autoafirmación de la libertad donde más claramente se pone de manifiesto el primero de los dos sentidos del término danés *gentagelse*, a saber, repetición como un proceso activo de reapropiación o reconquista de la condición prístina u original del hombre: la libertad del espíritu. Pero Hirsch, sustentándose en los *Papirer*<sup>33</sup>, va más allá y afirma que “libertad y repetición son, por lo tanto, lo mismo.”<sup>34</sup> De la misma opinión es D. Glöckner: “Como consecuencia de la equiparación de libertad y repetición debe finalmente destacarse que la libertad, determinada en la relación a sí misma, es aquella libertad que el individuo ha de realizar repetidamente.”<sup>35</sup> Ciertamente es imposible pensar la repetición sin la reapropiación de la libertad espiritual. Sin embargo, ¿basta la decisión por el espíritu para que se produzca la repetición? ¿Regresar a la propia condición prístina es lo mismo que lo que pretendía originalmente Constantius, a saber, regresar a un *estado* prístino de cosas? ¿Es la repetición una mera cuestión de una decisión de la voluntad? Aquí, en mi opinión, entra en juego la segunda significación, de naturaleza pasiva, del término *gentagelse* y, con ella, la fe.

Para explicar este segundo elemento constitutivo del fenómeno quisiera recordar por un momento el malogrado plan de Constantius. Éste

30. Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 136.

31. “La dialéctica de la repetición es sencilla, pues lo que se repite ha sido, sino no podría repetirse, pero precisamente el hecho de que eso haya sido hace que la repetición lleve a lo nuevo.” *W*, p. 23.

32. Hirsch, E.: *Kierkegaard Studien. Band 2: Der Denker*. Hrsg. v. Hans M. Müller, Waltrop: Harmut Spinner, 2006, p. 187.

33. Cf. Kierkegaard S.: *Papirer* Band IV B 117, p. 282.

34. Hirsch, E.: *op. cit.*, p. 632.

35. Glöckner, D.: *op. cit.*, p. 47.

propone esperar un año para que el joven encontrase un camino de ruptura que le permita salir de su existencia poética –reapropiarse de su libertad espiritual– y hacer posible el instante de la repetición. Pero Constantius sabe que no basta con que llegue el instante de la repetición para que ésta se produzca; que no es suficiente con que el joven, en virtud de una transformación interior, actualice la posibilidad de la repetición para que la repetición se dé. Es necesario que ella también consienta con la repetición, pues bien podría ocurrir que ella se niegue. “Si ocurriere que, llegado el momento de la repetición, ella estuviera harta, por lo menos él hubiera actuado honorablemente.”<sup>36</sup> Es decir, aun cuando el joven hubiera hecho el doble movimiento de la libertad, la repetición no hubiera ocurrido. Ella simplemente estaría harta. En este punto quisiera ir más allá del *discrimen* entre la repetición como algo externo o estético, a saber, la imposible repetición de lo interesante, y la repetición interna o ética, esto es, la que abre la posibilidad de volver a comenzar consigo mismo, y agregar un tercer estadio de la repetición, a saber, la repetición consumada, aquella que se hubiera producido si el joven y la muchacha, si Kierkegaard y Regine, hubieran podido concretar una verdadera pareja. En este sentido más alto de la repetición lo interno y lo externo se conjugan: la repetición interior del espíritu se efectiviza en la realidad exterior en la medida en que *nuevamente*, esto es, sobre nuevas bases, se *recupera* la relación entre los amantes. Al fin y al cabo éste era el objetivo último al que aspiraba Constantius. Para que tal objetivo se cumpla es condición *sine qua non* que el joven se reapropie de su libertad, porque sin ello no existe la posibilidad de que se recupere la relación sobre bases no poéticas. Pero con ello no alcanza, porque para que la posibilidad sea verdaderamente *fáctica*, para que lo prístino no sea tan sólo la buena actitud del joven sino el entero *estado de cosas*, hace falta que la realidad que le salga al encuentro al muchacho se corresponda con el modo renovado en que él ahora va hacia su búsqueda: hace falta que la muchacha consienta y no esté harta. Dicho ahora en términos generales: hay dos aspectos correlativos que son necesarios para que la repetición se produzca como el reiterado acontecer de una nueva *posibilidad fáctica*. Por un lado, desde el punto de vista “subjetivo”, es menester que el sujeto se reapropie de su libertad espiritual y reconquiste su capacidad de proyectarse libremente hacia una nueva posibilidad fundamental de vida. Por otro, desde el punto de vista “objetivo”, es necesario que esa proyección no caiga en el vacío, sino que el conjunto de la realidad hacia la que el sujeto nuevamente se proyecta se configure de modo tal que esa posibilidad pueda fructificar y, de ese modo, él pueda recuperar su relación con la realidad. Ahora bien, esto último es un acontecimiento

36. W, p. 19.

que sólo cabe *esperar* y cuya realización no está ya en manos del sujeto. He aquí el segundo significado del término *gentagelse*, a saber, el sentido pasivo de acontecimiento que me sale al encuentro, de aquello que está en contra o frente a mí. Ambos aspectos son correlativos e imprescindibles si queremos que la repetición efectivamente acontezca. Si la repetición es algo más que una mera cuestión voluntaria o la meritoria predisposición subjetiva a que ella ocurra, si ella es un acontecimiento real, esto es, la recuperación fáctica, pero no de un acontecimiento externo, sino de la posibilidad de recomenzar, entonces la repetición exige que la realidad pueda también reintegrarse a un estado prístino, que ella vuelva a presentarse o acontezca de modo tal que el sujeto pueda recuperar la relación con ella. En este sentido afirmaba arriba que me parecía muy significativo que, al final de la segunda parte del libro, la que lleva propiamente el título “La repetición”, cual si se anunciase que ahora sí se trata de la cuestión de la verdadera repetición, Constantius declare su desconfianza respecto de la muchacha, que de algún modo se había permitido mantener al joven en las garras de su melancolía. Era necesario que él se liberase de su empecinamiento poético y se afirmase como un amante genuino, pero también que ella rompiese con la imagen poética que de él se había gestado y volviese a aceptarlo. Sólo así la repetición puede consumarse. Es menester aquí, sin embargo, hacer una distinción para evitar malentendidos. La repetición no lo es de un hecho determinado, lo es de una posibilidad, concretamente de la posibilidad de que la realidad se renueve. Pero para que ello ocurra tanto el sujeto ha de reapropiarse libremente del modo en que el encara su relación con la realidad, cuanto la realidad ha de presentarse de modo tal que él pueda entrar en relación con ella. Hipotéticamente podría decirse que para que la repetición buscada por el joven aconteciese no era menester que la misma muchacha volviese con él, una vez producida su transformación interior. Pero sí era necesario que alguna muchacha lo hiciese. Ahora bien, esto, claramente, no depende tan sólo de la reapropiación de la propia libertad espiritual, sino también de una realidad que él no domina y que, vista desde su perspectiva, constituye un suceso que le acaece y respecto del cual es, en última instancia, pasivo. Por lo tanto, quien se arriesga por el camino de la repetición debe tener *fe*, pues “en la fe empieza la repetición”<sup>37</sup>. Fe en que el conjunto del ser se conjugue de una manera tal que la repetición de algún modo sea posible. Fe en que tiene sentido ser plenamente y en que también tiene un sentido concomitante el universo en el cual puedo desplegar mi ser. Fe en que la reapropiación de mi ser me llevará a recuperar mis posibilidades, sean estas las que fuesen. Ciertamente

37. Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*. Trad. J. Gaos, Buenos Aires/México: Espasa Calpe (Colección Austral), 41952, p. 23. Sigla: CA.

puede interpretarse esta fe en sentido religioso e incluso confesional, como la fe de Job en Dios, que hace que lo imposible sea posible y le restituye, cuando él se ha reapropiado de su relación con Dios, todo lo perdido. Sin embargo, la lectura fenomenológica no tiene por qué dar este último paso. Ella se contenta con afirmar que la repetición, en virtud de su propia naturaleza, es imposible sin fe. Si llamamos religiosa a la fe que orienta el conjunto de nuestras vidas y nos re-liga (repite la relación) con nuestra propia existencia espiritual y con el universo en que ella se despliega; si llamamos, pues, religiosa a aquella fe en lo que nos constituyó como espíritus y regula el universo en que el espíritu puede existir, entonces la lectura fenomenológica no es incompatible con una determinación *religiosa* de esta forma consumada de la categoría kierkegaardiana de repetición, sin que ello implique ningún punto de vista confesional, pero sin que tampoco, por principio, lo excluya.

#### **4. La repetición y el origen**

En *El concepto de la angustia* se afirma:

Cuando se ha adquirido y conservado la originalidad de la gravedad, hay una sucesión y repetición; mas tan pronto como falta la originalidad en la repetición, hace su entrada el hábito. El hombre grave es grave precisamente por la originalidad con que se repite en la repetición.<sup>38</sup>

De acuerdo con ello gravedad o seriedad existencial y originalidad, en el sentido de “originariedad”, están indisolublemente ligadas en la repetición, pues el hombre grave lo es por la originalidad con que se repite en la repetición. ¿Pero qué habremos de entender aquí por originalidad? La gravedad o seriedad –nos dice Haufniensis– “significa la personalidad misma”<sup>39</sup>, pues lo verdaderamente serio no es éste o el otro suceso, por importantes y solemnes que estos pareciesen, sino los rasgos estructurales o proyecto fundamental de existencia, en tanto y en cuanto es este proyecto el que determina la personalidad de la subjetividad. En consecuencia, el objeto de la gravedad es el hombre mismo, mientras que “quien se torna grave por muchas otras cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es, a pesar de toda su gravedad, un frívolo bromis-

38. CA, p. 156.

39. CA, p. 157.

ta.”<sup>40</sup> Frívolo, en efecto, porque pone en el foco lo que debiera estar en el margen, y bromista porque quiere hacer pasar una cosa (lo circunstancial) por otra (lo esencial). Si el objeto de la gravedad es, pues, el hombre mismo, aquello que define su personalidad, entonces el objeto de la gravedad es el espíritu, pues el espíritu no es sino la condición esencial del ser humano de poder libremente decidir el sentido hacia el que proyectará el conjunto de su existencia y, por tanto, el sentido y gravedad del conjunto de relaciones y sucesos en que ésta se despliega. Podemos, pues, concluir que la repetición de la originalidad, que es lo que determina el carácter grave de la repetición, lo que propiamente repite es el espíritu. *El espíritu es el origen* que se repite en la repetición. Lo es en cuanto el modo en que realicemos el propio espíritu, es decir, el sentido fundamental de la existencia por el cual optemos y hacia el cual nos proyectemos, actúa como el punto fontanal o el “aquello sobre la base de lo cual” algo se nos da (o no) y lo hace en el modo en que lo hace. Ahora bien, como el espíritu es lo eterno en el hombre (en el sentido de no ser explicable por el desarrollo de la totalidad de los procesos causales que despliegan el tiempo, puesto que en ellos no hay lugar para la libertad, sino tan sólo para la determinación de las leyes naturales) la originalidad como gravedad, “es, por tanto, la eternidad o la determinación de lo eterno en un ser humano.”<sup>41</sup> De acuerdo con ello la repetición es una vuelta a lo eterno en el existente, con la peculiaridad tal que esta vuelta a lo eterno no es un eterno retorno a lo mismo, sino una *reactualización* de lo eterno, en la que el existente, poniendo en acto el espíritu, vuelve a elegir *de nuevo cada vez* el sentido fundamental de su existencia; y tanto más lo hace, es decir, tanto más reafirma nuevamente lo elegido como sentido fundamental, cuanto más fiel se mantenga al sentido elegido. Por eso precisamente se puede hablar de una repetición constantemente nueva (reactualización) de lo eterno. Por eso también la repetición de lo original se opone al hábito, pues el hábito está dado por aquellas costumbres mecánicas a las que estamos atados, mientras que la repetición de lo original, en tanto repetición del espíritu, es la reapropiación de la libertad original, y, consecuentemente, el volver una y otra vez a tomar en las propias manos el sentido de la existencia en su conjunto. Por ello puede afirmar Theunissen que “la seriedad como la ‘originalidad conquistada del alma’ recupera el origen que el hombre ha perdido”<sup>42</sup>, precisamente en tanto y en cuanto ha dejado que el sentido de

40. CA, p. 158.

41. CA, p. 159.

42. Theunissen, M.: *op. cit.*, p. 136.

su vida se disuelva en un conjunto de hábitos, como aquellos poéticos que impedían la seriedad del amor entre el joven y la muchacha.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la determinación de la repetición como fenómeno correlacional, explicitada en el apartado anterior, debemos observar –quizá yendo más allá de lo que Kierkegaard explícitamente afirma, pero tal vez no en contra de él– que la repetición del origen, no es sólo una repetición del espíritu que configura la personalidad, sino una repetición de la relación del espíritu con una realidad también originaria o prístina, en tanto y en cuanto el espíritu sólo puede elegirse auténticamente a sí mismo a través de la relación que mantiene con la realidad. Por lo tanto, para que el espíritu pueda repetirse originalmente, es decir, para que el hombre pueda repetir una y otra vez su sentido fundamental de existencia, en el cual tiene su origen y encuentra su sentido primigenio el conjunto de su obrar (*handle*) existencial, debe encontrarse o reencontrarse una y otra vez con una realidad igualmente originaria. ¿Qué es lo que aquí entendemos por tal? Lo primero que hay que decir es que, si el hombre ha repetido la originalidad –en el preciso sentido aquí explicitado del término–, si efectivamente él se ha reapropiado, por obra de un acontecimiento de la libertad, de la concepción de la totalidad de su propia existencia, entonces en ello está implícito que él se ha encontrado con una realidad que responde de manera tal a su libertad que hace posible que de ella surja precisamente una concepción integral de la vida. Dicho en otros términos: la originariedad del espíritu es correlativa a la originariedad de la realidad. Aclarado esto, se puede volver a preguntar en qué consiste tal originariedad, si toda realidad es temporal y pasajera. La respuesta, a mi modo de ver, es meramente analítica. La realidad es correlativamente originaria para la reactualización del espíritu cuando ella ofrece la posibilidad, buscada por el propio espíritu, de realizar, a través de un cierto modo de relación con ella, la gravedad de la existencia. La realidad latente, el conjunto de lo que es y sale o puede salir al encuentro del existente, es, entonces, originaria, cuando ella se vuelve patente como *suelo* o como *posición* desde la cual el sujeto, que se ha determinado como espíritu, puede existir como tal; y a la cual puede una y otra vez volver para nutrirse de ella y alimentar su empeño de ser realmente sí mismo. Un ejemplo de lo que estoy afirmando puede fácilmente encontrarse en la historia de Job. Hay una realidad nutricia que hace posible u *origina* que Job, volviendo a ella, pueda volver a encontrarse con la fe que articula toda su existencia. Esa realidad la conforman sus amigos: Eliphaz, Bildad, Zophar y ante todo Elihu, quien se levanta con fuerzas renovadas, cuando los otros ya están cansados del lamento de Job contra Dios por su infortunio, y reafirma que él tiene que arrepentirse, pedir perdón. Sólo entonces todo va a estar bien

de nuevo.<sup>43</sup> La repetición repite el origen y en el origen se conjugan una existencia que vuelve a determinarse de acuerdo con lo eterno que hay en ella, el espíritu, y una realidad que la interpela y le hace posible ser la personalidad que el existente ha decidido ser. La repetición es, pues, un regreso al origen. En ese regreso se regresa a la significación originaria del espíritu, pero también a la significación originaria de la realidad, en tanto el conjunto del ser que me sale el encuentro en la repetición deviene aquello *desde lo cual y en correlación con lo cual es posible* la realización de esa personalidad. En este sentido podría decirse que la originariedad del hombre sólo se da en la realidad efectiva que a él *propiamente* le ha sido asignada. Aunque lo inverso también es cierto, la originariedad de la realidad efectiva sólo reviste ese carácter de origen para la originariedad de ese hombre determinado. En tanto lo es del origen, la repetición tiene la significación de un acontecimiento trascendental en dos sentidos. Primero porque, por un lado, el del sujeto, ella se dirige a la “personalidad” en su “originariedad”, que, como vimos, es aquel horizonte desde el cual se vuelven posibles y cobran su sentido propio las relaciones a través de las cuales la existencia se despliega. Y luego porque, por otro lado, el de la realidad efectiva, su salirme al encuentro constituye el ofrecimiento de un horizonte correlativo desde el cual es fácticamente posible dirigirse hacia la “personalidad” que es objeto de la repetición. Así, por un lado, el concebir y buscar reiteradamente realizar un proyecto unitario de vida (“personalidad”) como esposo hubiera constituido, para el joven, el origen de la posibilidad de un amor duradero y dichoso; así también el encuentro con una muchacha que lo liberara de su atadura poética hubiera ofrecido el suelo nutricio y originario a partir del cual realizar su personalidad espiritual.

## 5. La repetición y el instante

En el concepto de la angustia Vigilius Haufniensis, en un pasaje memorable que con razón ha sido citado hasta el hartazgo, define el instante y su función en estos términos:

El momento [léase el instante A G-M] es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.<sup>44</sup>

43. Cf. *W*, p. 69.

44. *CA*, p. 95.

El tiempo y la eternidad entran mutuamente en contacto precisamente en el instante en que el existente pone o realiza lo eterno que hay en él —el espíritu— en el decurso temporal de la realidad efectiva. En efecto, tan pronto como el hombre se realiza como espíritu la mera sucesión de instantes vacíos y homogéneos *en la que* se desarrolla la serie de determinaciones causales naturales es traspasada por un presente que ella no puede generar, pero que lo eterno —el espíritu dado al hombre— pone en ella. Se trata del presente no como momento vacío y homogéneo en el que algo acaece, sino un momento que acaece o se pone por sí mismo. Este instante que pone un presente absoluto, es decir, un presente que se ab-suelve de la mera continuidad de los momentos homogéneos y que no constituye la sucesión del momento anterior, acontece, por excelencia, cuando el hombre comienza consigo mismo, esto es, cada vez que determina fundamentalmente el sentido de su existencia.

Concomitantemente con este presente absoluto surge la *temporalidad*, esto es, el concepto del paso del tiempo en tanto *experimentado como tal* por el hombre y dimensionado extáticamente en pasado, presente y futuro a partir del instante en que el sujeto se determina y está presente a sí mismo. En efecto, gracias al instante se constituye un ahora que actúa como eje de referencia a partir del cual existe un futuro y un pasado, es decir, posibilidades ya sidas o perdidas, a las que se retro-viene desde ese presente absoluto, y posibilidades fácticas a las que se adviene, también desde él. En consecuencia, sólo hay temporalidad y no mera sucesión cuando el hombre existe como espíritu, esto es, cuando no meramente dura en el tiempo, como los demás entes naturales, sino que temporaliza y dimensiona el tiempo a partir de la determinación fundamental de sí en el instante como punto cero de las referencias temporales. “De todo ello se sigue que la división del tiempo en presente, pasado y futuro no reside en el tiempo mismo (...), sino que debe ser entendida desde el específico ser del hombre como síntesis de lo temporal y de lo eterno [en el instante]”<sup>45</sup> Si no existiera este instante en que entran en contacto lo eterno y lo temporal —si no hubiera en el sentido estricto presente—, entonces “lo eterno surgiría desde atrás como lo pasado”<sup>46</sup>. En efecto, lo eterno no sería sino la determinación ideal y arquetípica que encontraríamos ya dada desde siempre para regir el curso del mundo y determinar por anticipado las figuras que éste habrá de asumir. Pero desde que está puesto el instante, lo eterno no está dado en el pasado, sino que consiste precisamente en hacer en el presente que el sujeto pueda *advenir hacia* sí mismo. En tanto impulso o *conatus* que me mueve a advenir hacia mi propio ser, que no está determinado por anticipado, sino que yo mismo tengo que determinar, lo eterno es en el presente del instante lo futuro.

45. Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 121.

46. *CA*, p. 96.

Este futuro, además, “retorna como lo pasado”<sup>47</sup>, puesto que aquello hacia lo que advengo recupera y proyecta históricamente lo que ya soy. De esta manera en el instante se congregan los éxtasis de la temporalidad: pasado, presente y futuro<sup>48</sup>. Por ello mismo él representa “la plenitud de los tiempos”<sup>49</sup>. En tanto tal, el instante es aquello que posibilita la emergencia de un presente propio y pleno de contenido<sup>50</sup>. En efecto, en cuanto está puesto el instante, el sujeto ya no existe meramente en una sucesión de momentos abstractos y homogéneos, sino en una situación concreta que congrega sus éxtasis temporales y en la cual es concernido por todo aquello que, a partir de ese instante, ya no está

47. *Loc. cit.*

48. En este sentido y con plena razón G. Thonhauser ha observado que “la concepción [kierkegaardiana] del instante como decisión de la eternidad no contradice la comprensión [heideggeriana] del instante como éxtasis de la temporalidad, sino que en Haufniensis esta relación a la eternidad precisamente quiere fundar la estructura de la temporalidad extática.” Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 150.

49. *CA*, p. 96.

50. No dejará de notar el lector la similitud, pero también la diferencia entre el concepto de instante de Kierkegaard y la lectura que de él hace Heidegger, fundamentalmente en *Ser y tiempo*. Así, tanto para uno como para otro, el instante constituye la modalidad plena y auténtica del presente. En este sentido escribe Heidegger: “El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio* lo llamamos ‘la mirada’ [*Augen-blick*, es decir, instante]. Este término debe comprenderse en el sentido activo del ‘echar una mirada’, como éxtasis” Heidegger, M: *Ser y tiempo*. Trad. J. Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 366. Sigla: *ST*. El *Augen-blick* heideggeriano como el *øie-blik* kierkegaardiano constituye, pues, el presente propio: aquel en que el existente se asume a sí mismo (en lugar de absorberse en la existencia impersonal) y asume el conjunto de su temporalidad extática. En ambos casos se trata de un presente pleno de contenido, pues también para Heidegger el “instante” o “mirada” es aquello que posibilita que lo que es no simplemente subsista ahí de modo indiferenciado, sino que propiamente me salga al encuentro todo aquello que, respecto de mí, resulta un contenido significativo. Ello es así porque, gracias al instante, soy yo mismo quien, habiéndome elegido a mí mismo, determino la significatividad que para mí y para mi existencia extática tiene lo que se da. “En la ‘mirada’ no puede ‘tener lugar’ nada, sino que en cuanto presente propio permite únicamente que haga frente lo que como ‘a la mano’ o ‘ante los ojos’ puede ser ‘en un tiempo.’” (*Loc. cit.*). Sin embargo, la diferencia entre ambas perspectivas es notable. Para Kierkegaard, el instante de la repetición, esto es, aquel en el cual vislumbro el sentido absoluto en función del cual se articula mi existencia, y que, consecuentemente, hace presentes los éxtasis de mi temporalidad, es siempre *actual*. Consecuentemente, es desde el *presente* que se temporaliza el tiempo. De allí que pueda afirmar el autor que “serse verdaderamente actual a uno mismo equivale a este *hoy*, a *estar* al día, *ser* de verdad *al día*.” (*LC*, p. 192). Y que, unas líneas después, pueda afirmar también de la alegría, propia de quien vive en el instante, que “es el tiempo presente, poniendo todo el acento en lo *del tiempo presente*.” (*Loc. cit.*). El tiempo se temporaliza, pues, desde el instante en que vislumbro un sentido absoluto para el conjunto de mi existencia; y ese instante, aunque pueda repetirse una y otra vez, es siempre presente. En cambio en el contexto de *Ser y tiempo* “la mirada se temporaliza desde el advenir propio” (*ST*, p. 367.), es decir, desde el precursar la propia muerte. Si bien en ambos el instante y la temporalidad están íntimamente entrelazados, el instante en el que el existente vislumbra un sentido absoluto para su existencia es, para el danés, aquello que pone en movimiento los éxtasis de la temporalidad, mientras que, para Heidegger, el propio instante se inserta en la temporalidad que se temporaliza desde el advenir a la muerte y desde la consecuente finitud e imposibilidad de todo absoluto como posibilidad más propia.

meramente ahí, sino que está efectivamente presente, es decir, que lo “tiene presente” y le resulta significativo.

Además de hacer posible la temporalidad, el instante hace posible también el surgimiento de la historicidad existencial. Ciertamente gracias al instante el sujeto tiene una historia, porque, a partir de la decisión, en virtud de la cual él determina quién ha de ser esencialmente a lo largo de su vida, ésta ya no es una dispersión de momentos inconexos, sino una red continua de relaciones tejida por la referencia a sí mismo de todas ellas. En este sentido puede decirse que el sujeto existente debe fundar a cada instante su identidad a través de la elaboración de una continuidad histórica en su proceso de devenir sí mismo. En efecto, esta continuidad se conquista en el instante en el que el sujeto se decide a sí mismo. Pero en la medida en que la decisión originaria no ocurre de una vez y para siempre, sino que debe ser una y otra vez reapropiada, el devenir sí mismo acontece en diversos instantes presentes a lo largo del tiempo: tiene una historia<sup>51</sup>.

¿En qué medida es el instante, así concebido por Kierkegaard, la temporalidad de la repetición? Recordemos una vez más que ya desde el principio del texto Kierkegaard distingue la repetición del recuerdo o anamnesis, porque el eje a partir del cual piensa el tiempo la *anámnēsis* griega es, para

51. Es posible cotejar esta comprensión kierkegaardiana del instante con la explicitación heideggeriana de la primera epístola de San Pablo a los Tesalonicenses; más precisamente, con la explicitación de la declaración de Pablo según la cual los cristianos de Tesalónica “han llegado a ser imitadores nuestros y del Señor, abrazando la palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones.” 1 Tes. 1.6. Para Heidegger este “haber llegado a ser” (*Gewordensein*) fácticamente cristianos “no es un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es constantemente co-experimentado y, por cierto, de modo tal que el ser actual de los Tesalonicenses es su haber llegado a ser.” (GA 60, p. 94). En tal sentido, el “haber llegado a ser” de los Tesalonicenses es un ejemplo de instante susceptible de ser repetido y fundar su propia historia, a saber: aquel en que lo acogido, el cómo de la actitud cristiana, “refiere el cómo del comportarse en la vida fáctica.” (GA 60, p. 95). Sin embargo, como veremos a continuación, hay una importante diferencia en el modo en que ambos autores piensan la temporalidad de la repetición. Heidegger, de acuerdo con su concepción de la repetición en *Ser y tiempo* (cf. nota 52), piensa la repetición de ese instante de “haber llegado a ser” como *un re-iterar* en el presente lo ya sido: “Su haber llegado a ser es su ahora actual.” (GA 60, p. 94). El énfasis es puesto en el *reiterar* ahora *el pasado sido* del “haber llegado a ser” cristianos desde el futuro de la parusía a la que los cristianos están orientados. La repetición en Kierkegaard, en cambio, no lo es *necesariamente* de un pasado que vuelve una y otra a vez a re-cursarse y recuperarse en la realidad efectiva, de modo tal que resulta determinante para esta realidad presente. La repetición, recordemos, ocurre en el instante; y el instante es presente por antonomasia. En consecuencia, la repetición, en su sentido trascendental, no lo es de una decisión pasada, sino la instauración actual de un sentido originario que articula el conjunto de mi existencia y me permite volver a comenzar conmigo mismo. Justamente por eso a partir de ella el pasado mismo puede ser reactualizado o renovado. Podría invertirse, entonces, la fórmula heideggeriana y decir que, en el caso de la repetición kierkegaardiana, “es el ahora actual el que es su haber llegado a ser.” Incluso en el caso de que la repetición sea la reiteración de un “haber llegado a ser” dado en el pasado, es su reiteración *actual* quien determina que este “haber llegado a ser” sea efectivamente un “haber llegado a ser”; y no a la inversa: el que algo haya llegado a ser o se haya generado no implica que efectivamente sea y se continúe generando.

Kierkegaard, la reiteración de una eternidad dada en el pasado, mientras que la repetición, como vimos, vuelve nuevo a lo sido. Igualmente distingue la repetición de la esperanza. Ésta vive del futuro, así como el recuerdo lo hace del pasado. Se trata de un futuro que, como un vestido nuevo, nunca hemos llevado puesto, no sabemos cómo habrá de calzarnos, y que, por lo tanto, mal querríamos volver a ponérselo. La repetición no repite lo futuro, porque lo futuro no puede repetirse. Antes bien, la repetición vuelve ahora, en el momento de su efectivo acaecimiento, nuevo lo pasado. Su tiempo, por tanto, es el presente. Ella acontece en el instante. Kierkegaard lo afirma expresamente: “[La repetición] no tiene la inquietud de la esperanza, ni el angustiante carácter de aventura del descubrimiento, pero tampoco la melancolía del recuerdo, ella tiene la bienaventurada seguridad del instante.”<sup>52</sup> Más aún: es la repetición la que hace surgir el instante en la realidad. En efecto, cada vez que el hombre obra la repetición pone el espíritu en el tiempo y, haciéndolo, hace acontecer un nuevo presente o presente ab-soluto (el instante) desde el cual lo pasado es extáticamente experimentado no como meramente sido, sino como efectivamente pasado<sup>53</sup>, y lo futuro no como algo incierto que puede ocurrir o no, sino como las posibilidades fácticas a las que efectiva y conscientemente ad-viene el existente. Podría decirse que el instante es el acontecimiento en que una y otra vez se cruzan y se compenetran el movimiento subjetivo de la repetición, que quiere recobrar lo eterno, y la realidad efectiva, en la que lo eterno se hace carne y se vuelve tiempo. En él se consume, pues, la repetición y se *hace presente de nuevo* el origen.

Kierkegaard comprendió con una profundidad que, quizás, ninguna lectura pueda sondear aquella gracia que entre a todos los seres del universo sólo al hombre adorna: la de poder repetir el instante. La realidad, empero, paradójicamente, a él se la ha negado. Tal vez la eternidad le devuelva el instante en el que pueda recuperar a Regine.

52. W, p. 7.

53. Es aquí donde se establece la principal diferencia entre el concepto kierkegaardiano de repetición y la *Wiederholung* heideggeriana de *Ser y tiempo*, que Gaos traduce correctamente por re-iteración. La reiteración, para Heidegger lo es “de una posibilidad de existencia transmitida” (ST, p. 416). Por eso mismo afirma Heidegger: “La reiteración es la tradición expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del ‘ser ahí’ ‘sido ahí’.” (Loc. cit.). En cambio, para Kierkegaard, el tiempo de la repetición es el presente ab-soluto del instante. Lo que se repite en ella es la posibilidad de comenzar y no las posibilidades sidas. Como bien afirma G. Thonhauser, la repetición, así concebida, “no tiene por qué ser un reconquistar una antigua posesión, sino que puede ser comprendida como un volver a ganar (*Wieder-gewinnen*) lo sido en una forma diferente aún no efectivamente sida.” Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 134.