

Repetición y eterno retorno. Confluencia en Jorge Luis Borges

Víctor Bravo

Universidad de Los Andes,
Instituto de Investigaciones Literarias

El eterno retorno es la repetición, lo que retorna es lo nuevo, que ha sido purificado y seleccionado.

S.C.P

Pensar el ser, la voluntad de poder, como eterno retorno, pensar el pensamiento más grave de la filosofía, quiere decir pensar el ser como tiempo.

Heidegger

Todo parece confluir en Borges en la repetición y el eterno retorno. Confluencia que también fue momento de plenitud en el pensamiento de Freud y Nietzsche. La repetición y el eterno retorno como conciencia y superación de la insustancialidad de lo real.

El paso a la modernidad fue ciertamente el paso a la insustancialidad de lo real o, como diría Lukács, al desamparo trascendental; pero también fue el paso a la intensa y optimista tarea de re-sustancialización de lo real. De allí que Rorty llamara a la primera modernidad (esa que se inicia a finales del siglo XV, que alcanza su mejor momento de realización con la Ilustración y que se extiende incluso hasta el siglo XIX, y aún hoy, en paralelo con otros horizontes opuestos, mantiene sus signos y muchas de sus legitimidades), modernidad "optimista". Podrían señalarse por lo menos dos grandes procesos culturales de resustanciación de lo real: el determinismo y la

utopística. El primero traslada la certidumbre teleológica a la objetividad de la causalidad; el segundo, es “el sustituto ilustrado de la trascendencia”. El mito emancipatorio proporcionó la fuerza y la perspectiva de estos dos procesos fundamentales de la modernidad optimista. Ambos rearticulan una “promesa de felicidad” que restituye el sentido a la existencia. La crítica de la causalidad en Hume y el hallazgo kantiano de las mediaciones, que nos dice que todo conocimiento del mundo y del objeto es una representación (la delimitación de la representación es su puesta en crisis) retrotraen la insustancialidad de lo real, tal como se expresa plenamente en Schopenhauer y Nietzsche, y tal como se muestra en su gran riqueza en la obra borgiana.

Si el determinismo que llega a uno de sus extremos en la teoría de Laplace, instauro un horizonte epistemológico en esa su resustancialización de lo real, la repetición instauro una hermenéutica. ¿De qué manera se expresa la repetición y cuáles son sus vinculaciones con el “eterno retorno”? Es posible deslindar por lo menos tres instancias de la repetición.

La repetición en el orden

La primera es la persistencia de la repetición en el orden y en nuestra representación de lo real. Podría decirse que la repetición es el “cemento” de lo identitario que le da cohesión a todo orden. El orden exige identidad, y ésta es posible en la repetición. Por ello dirá Derrida que “el orden se inscribe en la repetición”, y que “la ley es siempre la ley de una repetición, y la repetición es siempre el sometimiento a una ley” (Derrida, 1968: 185). Para Deleuze, por su parte, el determinismo alcanzaría aquí su principio: “no hay ciencia sino de lo que se repite” (Deleuze, 1988: 37). Deleuze relaciona identidad y metafísica: “La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser” (Deleuze, 1988: 91). En este contexto la repetición, base de la identidad, determina el movimiento de presuposiciones y reconocimientos que hace posible lo real. La maquinaria de la repetición hace posible el universo, la naturaleza, la vida, y como horizonte de esta posibilidad: el orden. En este sentido Freud ha hablado de la compulsión de la repetición.

La repetición identitaria se subordina, sin embargo, a la representación. En tal sentido ha señalado Deleuze el principio de identidad como presupuesto de la representación; y señala: “lo primado de la identidad, como quiera que ésta se conciba, define el mundo de la representación” (Deleuze, 1988: 32). La repetición se subordina a la identidad y a la representación. Ésta, tramada en los hilos de la causalidad y la finalidad, le otorga a lo real el sentido de la trascendencia. “La representación -señala Carullón- siempre muestra ese carácter, por un lado, de sumisión a la presencia (re-presentar) y, por otro, el de generar un doble mundo, que aparece como vicario de éste” (Carullón, 1999:2). La repetición es el camino de la identidad, y así lo plantea Freud, ligándolo de este modo al principio del placer: “...es palmario que la repetición, el reencuentro de la identidad, constituye por sí misma una fuente de placer” (Freud, 1995: 35). Repetición, identidad, representación hacen posible la inteligibilidad de lo real. La repetición se asienta en la naturalidad de los ciclos y los hábitos; la identidad en el mandato de la moral. La representación resignifica la trascendencia de la repetición, pues cuando la repetición se revela en su ausencia de finalidad pone en evidencia su condición de absurdo (tal es el caso por ejemplo de Sísifo). La normalidad de lo real se apoya en una encubierta red de repeticiones. Por ello dirá Freud que “toda la cura es un viaje al fondo de la repetición”. En la “normalidad” de lo real la repetición se somete, como dice Foucault, a la dinastía de la representación.

La repetición de la diferencia

Frente a la identidad, la diferencia acecha el orden: éste excluye lo que la pone en peligro, o lo incluye, cuando finalmente la diferencia se doblaga en identidad. Lo que acecha desde la diferencia -la fuerza del crimen, de la locura, de la sexualidad, de la muerte, de la revolución- puede invadir el orden, aniquilarlo y fundar otro orden, así pues, la diferencia radical puede ser “fundadora”. Sin embargo, para que la diferencia pueda ser “fundadora”, debe estar lejos de toda repetición para que un nuevo orden sea posible. Así pues, la muerte “natural” o el asesinato del rey, de alguna manera “rom-

pe” un orden e instaure otro, pero es necesario, para la estabilidad de ese segundo orden, que en el nuevo rey no se repita el asesinato y luego en un tercero, etc., pues el orden sería imposible y la repetición de la diferencia haría surgir el “mal absoluto” (de allí las frases populares “a rey muerto rey puesto”; “sobre una tumba una rumba”, etc). Así, por ejemplo, el asesinato del rey en **Macbeth** permitirá que el magnicida acceda al reino. La “clausura” de la recurrencia de asesinatos sin embargo no se realiza. La repetición incontenible de asesinatos hace en esta obra de Shakespeare, que el sueño se transforme en pesadilla, que el nuevo orden sea imposible. De este modo señala Macbeth: “Siempre se ha derramado sangre. Desde que el mundo es mundo, ha habido crímenes atroces. Pero antes, el muerto, muerto se quedaba. Ahora las sombras vuelven y nos arrojan de nuestros sitios” (**Macbeth**, Acto III escena VI). El acto de la diferencia, negativo, de ruptura, debe “clausurarse”, no repetirse, para que la repetición identitaria restituya o legitime el nuevo orden.

Repetición en la identidad y en la diferencia: la crisis de la representación

Entre la identidad y la diferencia otro ámbito se instaure para hacer posible otra forma de la repetición. Dado que la repetición es capaz de producir ritmo y armonía, es realmente su fundamento mismo, por medio de la repetición podemos acceder o ser hacedores de “otros mundos”. Las formas más acabadas de esos mundos son las del arte y la literatura. El arte y la literatura clásicos se hacen posibles en estos horizontes. La repetición de esos mundos (en el escritor o espectador) genera placer y la experiencia de intensidad del instante único. El texto clásico, en su repetición, atiende a un modelo, a un canon, y su posibilidad es la posibilidad de la experiencia estética. La obra artística moderna, por el contrario, se vuelve sobre sí misma, en un movimiento que ha sido descrito como especularidad, reflexividad, recursividad, etc., produciendo en este movimiento una crisis del orden y de la representación; y participando a la vez de la identidad y la diferencia. De manera paradójica, el texto moderno realiza la repeti-

ción a la vez en la identidad y la diferencia. Un ejemplo espléndido de esta paradoja la encontramos en “Pierre Menard, autor del Quijote”, de Borges. Menard repite exactamente igual los párrafos del Quijote cervantino, y sin embargo, siendo iguales, esos textos son diferentes. En este sentido dirá Foucault sobre Pierre Menard que en cuanto a la máxima repetición y la máxima diferencia: “ocurre entonces que la repetición más exacta, la más estricta, da como resultado un máximo de diferencia” (Foucault, 1964: 85).

La repetición identitaria / diferencial pone en crisis la representación. Para Foucault, en este sentido, es posible distinguir una literatura de la representación y otra de la repetición: “La obra clásica no era algo distinto de una re-presentación, porque tenía que representar un lenguaje que ya estaba hecho, y por eso, en el fondo, la esencia misma de la obra clásica se la encuentra siempre, ya sea en Shakespeare o en Racine, en el teatro, porque se está en el mundo de la representación y, a la inversa, la esencia de la literatura en el sentido estricto del término, a partir del siglo XIX, no es en el teatro donde se la va a encontrar, sino precisamente en el libro” (Foucault, 1964: 79-80).

Se podrían señalar de este modo por lo menos tres tipos de repetición: la identitaria, ligada según la expresión de Freud, al principio del placer, subordinada a la representación; la diferencial, ligada a la pulsión de muerte; y la repetición identitaria / diferencial que podríamos denominar estética o reflexiva.

La repetición y la obra de Borges

Puede decirse de la obra borgiana en general que es una literatura que se expresa como repetición. En este sentido ha señalado el autor: “Yo siempre estoy escribiendo el mismo cuento, tengo tres o cuatro momentos de cuento, pero estos tres o cuatro cuentos los someto a tratamientos distintos, los digo con inflexión distinta, los sitúo en distintas épocas en otras circunstancias y luego ya son nuevos” (Borges, 1993: 25). Todo se repite en Borges, –y podría decirse, en la literatura moderna-: todos los hombres son el mismo hombre; todos los actos, tiempos y espacios pueden coincidir en un solo tiempo en un solo espacio. Borges señala que esa repetición se encuentra ya el mito adánico:

la culpa de un hombre hace culpable a todos los hombres.

En un breve texto, “La trama”, de **El hacedor** (OC, II:171) Borges nos muestra la repetición como acontecimiento mismo del relato. Citemos **in extenso**:

Para que su horror sea perfecto, César, acosado al pie de una estatua por los impacientes puñales de sus amigos, descubre entre las caras y los aceros la de Marco Junio Bruto, su protegido, acaso su hijo, y ya no se defiende y exclama: “¡Tú también, hijo mío!”. Shakespeare y Quevedo recogen el patético grito.

Al destino le agradan las repeticiones, las variantes, las simetrías; diecinueve siglos después, en el sur de la provincia de Buenos Aires, un gaucho es agredido por otros gauchos y, al caer, reconoce a un ahijado suyo y le dice con mansa reconvencción y lenta sorpresa (estas palabras hay que oírlas no leerlas): “¡Pero, che!”. Lo matan y no sabe que muere para que se repita una escena.

Muchos textos borgianos parten de este “dispositivo”, podríamos decir incluso que éste es el principio de la proliferante “reescritura borgiana”: textos que reescriben otros textos (reales o inexistentes) en un juego de desplazamientos, transformaciones, inversiones, paralelismos, analogías, tachaduras, etc.

El principio de la repetición que, en tanto que autoreflexividad coincide con el principio de la paradoja, supone una interrogación sobre la temporalidad y la postulación del eterno retorno.

Para Freud la repetición genera una eterna repetición de lo idéntico. Este es también el hallazgo de Nietzsche, para quien el eterno retorno es la posibilidad de escapar a la metafísica del tiempo trascendente, rechazar una civilización que ha construido sus valores en función del futuro (y donde uno de sus últimos avatares es la utopía) y concebir la vida en atención al presente. La repetición y el eterno retorno, en Nietzsche, presuponen la afirmación del presente, del instante que se hace eterno en la intensidad; presuponen, en tanto que no hubo principio de lo humano, romper la “estructura metafísica de la realidad”; recuperar el amor por la vida y, como señala Vattimo, “el hombre que puede desear el eterno retorno es el hombre feliz, aquél, a quien la vida otorga instantes “inmensos”... como

coincidencia plena de existencia y significado. Intuir el eterno retorno quiere decir... producir una humanidad capaz de querer la repetición, capaz de no vivir más el tiempo de manera angustiosa, como tensión hacia una culminación siempre por venir” (Vattimo, 1974: 186-7). Esta idea que toma Nietzsche de los presocráticos también se encuentra en los mitos de las sociedades salvajes, tal como lo pauta Mircea Eliade (1958). En Nietzsche esta doctrina, como señala Heidegger en su estudio fundamental, se encuentra en la figura de Zarathustra el Superhombre, y es una de las puertas de salida del nihilismo negativo (Heidegger: 2000: 201). En “la doctrina de los ciclos” de **Historia de la Eternidad** de 1936 (OC,I:385), Borges analiza críticamente la doctrina del eterno retorno, pero en “El tiempo circular”, del mismo libro, la recupera como práctica de su propia escritura, en tanto que doctrina que permite valorar el presente. En este sentido cita a Marco Aurelio: “el presente es de todos; morir es perder el presente, que es un lapso brevísimo. Nadie pierde el pasado ni el porvenir, pues a nadie pueden quitarle lo que no tiene” y cita a Schopenhauer: “Nadie ha vivido en el pasado, nadie ha vivido en el futuro; el presente es la forma de toda vida”. En “nueva refutación del tiempo” de **Otras inquisiciones** (OC,II:135), dice que “somos el minucioso presente. Me dicen que el presente, el specious present de los psicólogos, dura entre unos segundos y una minúscula fracción de segundo; eso dura la historia del universo”. La paradoja está sin embargo en que, siendo “presente”, seamos permanentemente arrebatados por el tiempo que se precipita en lo irreversible: “Nuestro destino ... no es espantoso por irreal; es espantoso por que es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo desgraciadamente es real, yo, desgraciadamente soy Borges”(OC,II;148-9). He allí la paradoja de los dos tiempos: el sucesivo, el que se corresponde con la inescapable sucesividad del lenguaje (“Todo el lenguaje es de índole sucesiva... no es fácil para razonar lo eterno, lo intemporal”)(OC, II:142) que ha llevado a los imaginarios teleológicos de la trascendencia (desde la tierra prometida a la utopía); y la posibilidad del eterno retorno, de

la repetición, del instante poético o narrativo que es el instante en el que a un hombre se le revela su destino, el instante en el que un hombre repite otras vidas, el instante de una revelación o del encuentro con el enigma.

Refutando la tesis heideggeriana del hombre como ser para la muerte, Levinas en vez de postular otra utopía (otro imaginario del futuro), dice que la vida se afirma en un más acá de la muerte (Levinas, 1971), afirmando de este modo el presente (como lo intuye la vida misma en la poderosa fuerza de afirmación que la acompaña y que llevó a decir a Freud que en el inconsciente todos nos creemos inmortales). En el mismo sentido de afirmación del presente nos hablan las últimas líneas de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius": "Entonces desaparecerán del planeta el inglés y el francés y el mero español. El mundo será Tlön. Yo no hago caso, yo sigo revisando en los quietos días del hotel de Adrogué una indecisa traducción quevediana (que no pienso dar a la imprenta) del **Urn Burial** de Browne" quizá en esta conquista del presente se encuentra una de las más importantes conquistas del pensamiento crítico que podemos llamar postmoderno.

Repetición y modernidad en Borges

Nuestras calles y jardines, el rápido movimiento de un lagarto por entre la cálida luz del día, nuestras bibliotecas y nuestras escaleras circulares están empezando a tener la misma apariencia que tienen en los sueños de Borges, aun cuando las fuentes de su visión sigan siendo irreductiblemente singulares, herméticas y, por momentos, lunáticas.

Eric Flamand

La obra de Jorge Luis Borges es el aleph de los grandes relatos de la modernidad y la postmodernidad: el punto de confluencia de un portentoso cambio del horizonte de una cultura que, separándose de los dioses, decidió, con la única lámpara de la razón, enfrentarse por sí misma a las preguntas y enigmas fundamentales. Punto de confluencia de la mayoría de edad de una cultura, de su punto de luz: la conciencia crítica.

Para María Zambrano la pregunta es el inicio de la conciencia crítica, y la pregunta de Job es el inicio de la destrucción de lo

divino, uno de los primeros antecedentes de la modernidad: la ruptura que la modernidad conlleva: el paso de un orden legitimado por la divinidad a un orden cuyo primer imperativo sería su legitimación por la razón, revela el verdadero hallazgo de la modernidad: la insustancialidad de lo real. Hallazgo éste ya presente en los presocráticos como Heráclito y Zenón de Elea pero que la metafísica platónica había puesto de lado para construir la “estructura metafísica” de la realidad, que regirá por siglos a Occidente. La modernidad “optimista”, apuesta por la felicidad de los hombres, de allí que sus relatos fundamentales, de la libertad y la utopía, contradictorios en su esencia, se proponían, sin embargo, cumplir con una “promesa de felicidad del hombre”. La modernidad optimista inicia la re-sustancialización de lo real, por medio del logro de la objetividad del determinismo y de la ley, y del sueño de la utopía, moviéndose desde entonces entre los signos contrarios de la ruptura y la transgresión y la reconstrucción y la utopía. Este movimiento “calcado” de las sociedades religiosas (caída y salvación) parece tener su marco en el lenguaje (en la frase, de estructura teleológica) y en la conciencia (la conciencia teleológica). De allí la apetencia de certidumbre que Nietzsche cree ver en los hombres.

Hume y Kant, Schopenhauer y Nietzsche, develarán de nuevo la insustancialidad de lo real (más allá de las certezas y los utopismos) y, a la par del pensamiento escéptico que asistía a la quiebra de las utopías y a la configuración del escepticismo, ayuda a abrir las puertas de la llamada postmodernidad.

Antes que en un escritor del “centro”, en un escritor de la periferia, impulsado por la apetencia universalista y la transgresión de las formas, iba a confluír esta compleja red de signos de la cultura. Jorge Luis Borges, antes que nadie, va a resignificar esos signos en una propuesta estética que es a la vez sea un espejo de la cultura occidental, un azogue de las rupturas, desplazamientos, transformaciones, inversiones donde ve su verdadero rostro. Borges demuestra la intuición de Nietzsche: la expresión estética es la mejor perspectiva posible, la más profunda y transparente de una cultura. Desde esta perspectiva, que no es sino una multiplicidad de perspectivas, Borges interrogará la insustancialidad de lo real,

convocará el saber occidental en esa fiesta de la inteligencia que es el juego, pondrá en evidencia los límites de la representación y las contrarias formas de manifestación de la repetición. Interrogará sus raíces y su tradición en el mismo instante en que interroga la verdad, hará de la genealogía un camino para encontrarse con los otros de su sangre que son él mismo, pero con otro destino o se acercará a los bastidores que sostienen la representación de lo real, y con ello, del tiempo y del espacio, y los irá desmantelando uno a uno, para mostrarnos su fascinación por los procesos de construcción de lo real, y por sus hacedores, dioses y hombres; tropezará con los altos muros de los límites y sabrá de los encierros del hombre en su espacio, en sus horas, en su condición efímera, frente a la vastedad del universo que se articula con el signo monolítico del enigma, e inventará formas impredecibles para nombrar lo innombrable y encerrar el infinito en el juego de repeticiones del laberinto, y hará de la literatura el espejo quebrado de su propia vida (para deleite de sus biógrafos) y señalará en lo femenino un enigma que a veces roza con la crueldad, y tropezará con los objetos del mundo desde su ceguera que se nos mostrará como la metáfora perfecta de la vida misma.

La obra de Jorge Luis Borges, es, como el aleph, el lugar donde coinciden todos los lugares: el punto de cruce de los signos de la modernidad y la postmodernidad, el vértigo y el desamparo de la insustancialidad de lo real, el íntimo goce del hacedor de uno u otro orden, la puesta en crisis de la representación y con ella de la tradición y la cultura, de las mistificaciones de la historia y de la nación, el despliegue de perspectivas y de mundos, la mirada distanciada de la ironía y la conciencia crítica, el resquebrajamiento del espacio lógico y el brote de las paradojas, la inteligibilidad que se desprende del límite, la imposibilidad del más allá, la revelación de la ceguera por el esplendor de las utopías, la lujosa arquitectura de un humorismo; y, más allá de lo insustancial y provisorio, más allá de las utopías y de otras promesas de felicidad, la posibilidad de afirmar de nuevo la vida.

Bibliografía

- BORGES, Jorge Luis (1997), *Obras Completas* (I, II, III, IV, V). Buenos Aires, Emecé.
- BORGES, Jorge Luis (1999), *Un ensayo autobiográfico*. Barcelona. Galaxia Gutenberg.
- CORULLÓN PAREDES, Susana (1990), “la repetición en Deleuze y Freud”, en: *A parte rei* Revista de Filosofía. Madrid. Mayo.
- DELEUZE, Gilles (1989), *Lógica del sentido*. Barcelona. Paidós. (1ra. Ed. 1969).
- _____ (1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pre-textos. (1ra. Ed. 1980).
- _____ (1990), *Diferencia y repetición*. Madrid. Textos. (1ra. Ed. 1970).
- _____ (1989), *El pliegue*. Barcelona. Paidós. (1ra. Ed. 1988).
- DERRIDA, Jacques (1978), *De la gramatología*. México. Siglo XXI. (1ra. Ed. 1967).
- _____ (1989), “La mitología blanca”, en *Márgenes de la filosofía*. Caracas. Cátedra. (1ra. Ed. 1971)
- _____ (1975), *La diseminación*. Madrid. Fundamentos.
- _____ (1977), *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires. Ediciones Homo sapiens. (1ra. Ed. 1975).
- _____ (1999), *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Anthropos. (1ra. Ed. 1977).
- ELIADE, Mercie (1989), *El eterno retorno*. Madrid. Alianza. (1ra. Ed. 1958).
- FOUCAULT, Michel (1996), *De lenguaje y literatura*. Barcelona. Paidós. (1ra. Ed. 1994).
- FREUD, Sigmund (1988), “Lo ominoso”, (en otra traducción: “Lo siniestro”), en *Obras completas XVII*. Buenos Aires. Amorrortu editores. (1ra. Ed. 1919).
- _____ (1975), “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas XVII*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. (1ra. Ed. 1920)
- HEIDEGGER, Martin (2000), *Nietzsche I*. Barcelona. Destino. (1ra. Ed. 1961).

- HUME, David (1978), *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid. Visor. (1ra. Ed. 1748).
- KANT, Inmanuel (1993), *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alfaguara. (1ra. Ed. 1781).
- _____ (1989), *Crítica del juicio*. México. Porrúa. (1ra. Ed. 1780)..
- NIETZSCHE, Frederich (1989), *La ciencia jovial*. Caracas. Monte Ávila.
- _____ (1996), *Humano demasiado humano*. Madrid. Akal.
- _____ (1975), *Así habló Zaratustra*. Madrid. Alianza.
- _____ (1999), *II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid. Biblioteca nueva.
- RORTY, Richard (1999), *El giro lingüístico* (1967). Barcelona. Paidós. (1ra. Ed. 1967).
- SCHOPENHAUER, Arturo (1987), *El mundo como voluntad y representación*. México. Porrúa. (1ra. Ed. 1818).
- VATTIMO, Gianni (1989), *El sujeto y la máscara*. Barcelona. Península. (1ra. Ed. 1974).