

POR UN INSTANTE

Aurora Freijo Corbeira

Ensayista

aurorafreijo@gmail.com

Resumen: Dice Jankélévitch que el instante es un misterio. Este artículo intenta, sin desvirtuarlo, saber de este tiempo coagulado, efímero, de extraña naturaleza, que toma presencia de repente, como un rayo, como *un clignotement*.

Nos ayudan en este recorrido las piedras de Caillois, la hendidura de Vitiello, la sofística de la pasión de la que hablan Gadamer y Kant, el costurero Eros de Platón y algunas geografías de Kawabata y Handke. Con ellos hemos creído entender que el instante es un acontecimiento, de lógica enajenada y divina inconsistencia, donde se produce el reencuentro con una perdida unidad originaria, la que nos hizo ser seres de pasión.

Palabras claves: Hendidura, Piedras, Eros, Sofística de la pasión, Pasión, *Je-ne-sais-quoi*, Instante, Virtud dolorosa.

Abstract: Jankélévitch says that the instant is a mystery. This article seeks to find out about that coagulated, ephemeral piece of time of weird nature, without distorting it. It tries to know about how it suddenly appears, like a bolt of lighting, like a *clignotement*.

Through this survey, we will appeal for the help of Caillois' stones, Vitello's fissure, the sophistic of passion as exposed by Gadamer and Kant, Platon's sewing Eros and some of the geographies of Kawabata and Handke. With them we have got to believe that the instant is an event of alienated logic and divine consistency, where the reunion with a lost primal union takes place, that which made us be beings of passion.

Keywords: Fissure, Stones, Eros, Sophistic of passion, Passion, *Je-ne-sais-quoi*, Instant, Painful virtue.

«[...] con qué curva imprevisible, saliendo de la angostura, el curso del día, en un segundo, la transición entre la inmovilidad de pestañas y el parpadeo, tomó una nueva dirección, y volvió la idea, ya casi descartada, del día logrado».

Peter Handke. *Ensayo sobre el día logrado*.

Roger Caillois, según cuenta Cioran¹, después de abandonar hastiado sus preocupaciones científicas, harto luego de sistemas, que al fin y al cabo resultan siempre todos tautologías, escribe, tras numerosas peregrinaciones intelectuales y *con un ardor inhabitual en él*, un libro sobre piedras, un poético catálogo mineral, un breviario de lo intemporal que intenta una vuelta a los orígenes

¹ Caillois, R. (2011), *Piedras*, (trad. Daniel Gutiérrez Martínez), Madrid, Siruela, pp. 11-19.

inmemoriales, a los elementos de *múltiples serenidades* en los que no habitan ni sentido de la historia, ni juicios finales, ni devoción por el devenir. Como si participase de las palabras del poeta Durs Grünbein, sabe que la filosofía se convierte a menudo en un artificio ávido de orden, atareado en acallar las voces disonantes de la intuición y lo no discursivo:

«Al contrario que los poetas, los filósofos aparecen increíblemente bien ataviados. Sin embargo están desnudos, lastimosamente desnudos, si se considera con qué pobre imaginación tienen que manejarse la mayor parte del tiempo»².

Por eso entonces las piedras. Pero no cualquiera, sino tan solo aquellas en su ser de mundos completos y estancos. No las diamantinas, ni las de interés arqueológico, sino, dice Caillois, las despojadas de privilegios, las poco destacadas, las que siempre se han acostado al raso, las que han dormido en la noche de las vetas; las formaciones minerales de antes de la historia, las rocas de inmemorial señorío, las piedras de belleza de astro abierto, las de demencia gráfica e infalible geometría aún en el alboroto de sus formas, las maclas irreprochables de centellas sorprendentes, que nada esperan, ni siquiera la muerte, porque tienen más edad que la vida.

«Hablo de las piedras: álgebra, vértigo y orden; de las piedras, himnos y tresbolillo, de las piedras, dardos y corolas, linde del ensueño, fermento e imagen; de la piedra de una porción de cabello opaco y rígido como el mechón de un ahogado, pero que no gotea en sien alguna [...], de las piedras de papel desarrugado, incombustibles y espolvoreado de estrellas inciertas; o el recipiente más estanco donde baila y recupera su nivel, tras las solas paredes absolutas, un líquido anterior al agua y que, para preservarlo, ha sido necesario un cúmulo de milagro»³.

Ya no quiere el intelectual Caillois reposar en el razonable devenir de tiempo; no pretende tampoco ningún apocalipsis, sino la discreta iluminación de las concavidades y lisuras del silencio mineral, donde se encuentran *álgebra, vértigo y orden*. Y aunque entran en su catálogo milagroso de tiempos de orígenes algunas piedras asistidas por propiedades humanas -como los jades fríos que, dicen los relatos de los Song, vuelan en la cascada de la gruta Ton-yuang, la potencia del *teame* de Etiopía y la incapacidad del imán de Tróade, la piedra carnívora de Assos y la fugitiva que sirvió de ancla a los argonautas (siempre empeñada en escaparse) o la piedra *petarba* de la época de Caracalla, llena de viento- lo que en verdad interesa a este geólogo metafísico es la mineralidad desnuda, el fulgor de abismo y disolución, esforzándose en una búsqueda que creeríamos casi mística, si no fuera porque, dice a propósito Cioran, su hallazgo solo contiene piritas, lavas y sedimentos, sin atisbos de divinidades, sin más allá, y se sostiene únicamente en la contemplación de polígonos y cinturones concéntricos formados en los calores y las humedades. Busca Caillois en las piedras, como si le condujese un impulso místico, la reunión última, la totalidad restablecida, silenciosa, sin enredos de palabras, decires ni razonamientos, la plenitud reposada que los alientos

² G. Steiner trae estas palabras de D. Grünbein en *La poesía del pensamiento*, (trad. María Cándor), Siruela, 2012, p. 12.

³ Caillois, R. (2011), *Piedras, op. cit.*, p. 24.

humanos no dejan de intentar. En sus piedras insiste en una peculiar ontología⁴ al querer hallar en ellas, como otros en alguna filosofía, la «unidad compacta, indivisa, simplísima del Uno. Del uno que tiene en sí todo, que es todo en todo. Que es todo sin partes»⁵, que reúne a la vez pasado, presente y futuro. Vano intento. Demasiado humano al fin y al cabo. Caillois, tras esta búsqueda enajenada, tras el *agotamiento de una fascinación, tras la orgía y el éxtasis de los orígenes*, encuentra únicamente *la existencia gris en la que vivo*; no la nada –la que hace el deleite de los místicos y que haría quizá el suyo– ni tampoco el todo, sino solo un más acá de realidad oscura donde van pasando los días y el tiempo propio, esa realidad última que es *la espesa, procesional ceniza de los días y el desleído gris de los perseguidores*, si lo dijésemos con las palabras de Valente.

Sin embargo, aunque el encuentro que se produce sea solo con la mineralidad muda, no hay fracaso en este paseo de Caillois por la ontología de las piedras. No encontrar ese todo, que no abocaría sino al silencio, le lleva a recodar, y a nosotros con él, que existe un desasosiego inevitable, una incomodidad permanente al sentirnos siempre y a veces sabernos al fin y al cabo escindidos, cortados, imposibilitados para la complacencia en el todo. Estamos cortados y si queremos insistir en ello no faltan teorías al respecto. Y el corte es herida, también sabemos. Ahora bien, es más interesante recordar que la herida es a la vez «factor de vida»⁶, lo que significa además –ahora con Hegel– *una función de la vida*. Sin sustos entonces, sin miedos: mal lo hay solo en la endurecida persistencia en la escisión, en hacerla rígida cicatriz, como mal lo habría también en empecinarse en conseguir la perpetua identificación total, que no es sino la muerte, una metálica identidad sin alteridad. Sin embargo, siempre estamos muy humanamente, aún a sabiendas del fracaso indefectible, en el intento de una reunión silenciosa y plena, la que hubo o imaginamos que hubo anterior a la herida; estamos en el mismo intento que pudo conducir a Caillois a las piedras. Como factor de vida que es, resulta irrenunciable, y en ese ensayarse una y otra vez, a veces tiene la suerte de lograr un mínimo encuentro, una reunión, si acaso por un instante, al menos por un instante.

Y si de reuniones se trata, no es mala cosa invitar a Eros. Platón, que lo sabía, no dudó en traerle a la conversación de su Banquete de la mano de quienes allí se dieron cita. Una vez en ella, tras las palabras de Fedro y Pausanias, le advierte Aristófanes a Erixímaco de la no conveniencia de subestimar a Eros, haciendo notar que los hombres parecen no haberse percatado aún de su poder⁷. Y en el gesto de un cuento, Aristófanes les asegura que en los orígenes de los hombres hubo un tercer género, ahora ignominioso, llamado andrógino, que participaba de los otros dos, y que contaba ocho extremidades y movimiento acrobático; vigorosos y orgullosos estos hermafroditas, desenfrenados hasta el punto de osar subir a los cielos para atacar a los dioses, como dice Homero de Esfialtes y de Oto, su género tan específico hacía su existencia compacta.

⁴ «La piedra es en todas las tradiciones símbolo del centro y de la totalidad, desde el *omphalos* del templo de Apolo hasta el *quincunxe* de la mitología azteca. El exilio de la piedra es, en rigor, la pérdida del centro», Valente, J. A. (1991), «La piedra y el centro», en *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, p. 17.

⁵ Vitiello, V. (1990), *La palabra hendida*, (trad. Antonio Hidalgo), Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 10.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ Vitiello trae este discurso de Aristófanes al comienzo de su exposición en *La palabra hendida*, *op. cit.*, p. 55.

«[...] cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones que quisiera; pero cada vez que se lanzaba a correr velozmente, al igual que ahora los acróbatas dan volteretas circulares haciendo girar las piernas hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros que entonces eran ocho»⁸.

Esa redondez plena no podía dejar de ser un atrevimiento hacia los dioses que no pudo quedar sin castigo. Sin embargo, para ello Zeus no urdió la pena en forma de exterminio, sino que ideó algo más castrador: la condena fue un corte, una división. Zeus y Apolo procedieron a cortar a los andróginos de circular existencia en dos mitades, como si fuesen *serbas en conserva*, atando su herida en lo que es ahora el ombligo, y girando sus cabezas para que, al verlo, nunca olvidaran el corte. Pero el corte, lejos de lograr separación, se hizo herida y cicatriz, y anhelo y deseo. Cada mitad añoraba la otra; se entrelazaban las manos y se rodeaban con ellas. Más tarde, apiadándose Zeus de su incompletud, hizo colocar sus genitales de modo al menos que su abrazo fuera fértil, pues hasta entonces los tenían por fuera y engendraban y parían en la tierra, como las cigarras, según relata Aristófanes. Sus caricias persistían buscando, pues, su antigua naturaleza ahora hendida y, añorantes, perseguían la integridad herida. Lo hacían con un *deseo sin remedio*, erotizados, porque Eros es el nombre para esta persecución de la primera naturaleza antes del corte, para el ansia de la sutura de los labios de la herida. Eros, el costurero, el reparador, al menos por algún instante, de la totalidad perdida.

Será quizá por la humana ansiedad de recuperar esa mítica integridad añorada (aun en el caso de que nunca se haya dado) por lo que alguna filosofía tiene esa vocación *erótica*, esa propensión de reunificación de lo hendido, esa pasión por lo sistemático, por el porvenir y el devenir, por a veces «confiar hasta lo ridículo en la Revolución y en el Juicio final»⁹. Pero le vendría bien a nuestra necesidad deseante recordar que en la unidad acechan peligros. Porque el todo, lejos del festivo amor de la imagen del andrógino, el «Todo tiene el silencio de la piedra»¹⁰. No interroga, no tiene asombro ni curiosidad, ni necesidad ni deseo. Ni la muerte le llama porque tiene la muerte misma. Lo que no tiene escisión posee la completud estéril del todo. Inabordable, impenetrable, le pertenece el silencio de la piedra: sin interrogantes, sin otros, sin extraños que irrumpen y aborden. Así es el Uno: indiviso, compacto e inhabitable. Por suerte para nuestra constitución, la soberbia de la simplicidad del Uno queda, ya lo sabemos, rota. No es que haya un acontecimiento inaugural ni un origen que dé cuenta de la apertura, sino que la *hendidura* es ella misma inauguradora e ineludible, y tiene como condición no ser nunca olvidada. Inevitablemente el hombre está desde siempre hendido¹¹, y con fortuna, dado que rota la compactibilidad del Uno que es Todo, aparece el estupor y la maravilla, y a la vez la pregunta, el ¿por qué?, que emerge no como la necesidad de respuesta, sino sobre todo como la irrupción de la alteridad, y de su mano

⁸ Platón (1988), *Banquete*, (trad. Marcos Martínez), Gredos, Madrid, 190 a.

⁹ Callois, R. (2011), *Piedras*, op. cit., p. 14.

¹⁰ Vitiello, V. (1990), *La palabra hendida*, op. cit., p. 7.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

suceden la filosofía y la palabra. Dice Vico que el hombre fue arrancado de su estupor por un rayo, que el primer símbolo visual fue el relámpago y el sonoro el trueno, siendo ambos el origen del lenguaje¹². Y entonces el tiempo también haciéndonos irremediamente seres de pasión. Esa hendidura, que es también herida, al inaugurar el tiempo, nos pone en movimiento, nos intranquiliza, nos coloca en el padecimiento y la acción, en la pasión, en la tensión que se ofrece y contra la que podemos luchar o en la que podremos encontrarnos, habiéndonoslas con aquello que la ley moral intenta atemperar: la sofística de la pasión¹³, mediadora entre la ley moral y la hendidura.

Seguramente nada de esto anterior fue tenido en cuenta como tal en la conversación textual entre Gadamer y Kant a propósito de las relaciones entre teoría y práctica¹⁴, pero de algún modo puede oírse en ella ecos de este asunto, cuando aquel se interesa por la respuesta, humana, demasiado humana, ante la demanda férrea, categorial –sin objeciones, como eran las respuestas en ocasiones de su padre, dice Gadamer- sin posibilidad de excepción, ante los imperativos del deber, irritantes en muchas ocasiones, dado que nos impelen a renunciar a lo más primitivamente nuestro, a nuestro deseo, ese tan empecinado del que Santa Teresa decía no tener remedio. Lejos de resultar enmudecido, este deseo no puede dejar de insistir en plantear excepciones al deber, al imperativo categórico, a la a menudo enojosa obligación moral; ese intento de incumplir organiza el sonido del deseo en un sofística, en un dar razones al servicio de su humanidad más íntima, una sofística en torno a la excepción, a permitirnos hacer una excepción al deber, una sofística mandada por la pasión que sabe que no llegará a nada, que se callará de nuevo, que renunciará, porque es así como debe ser (la virtud dolorosa, decía Emily Dickinson). Esa dialéctica es el resultado de la tensión entre las incitaciones que se nos presentan una y otra vez al hilo del ser de pasión que somos, y la obligatoriedad de las normas y los deberes reconocidos. Kant lo llama dialéctica de la excepción y Gadamer, y nosotros con él, **sofística de la pasión**. Parece que anduviésemos siempre presos de ese *conatus* de reunión que se deja decir en una impetuosa sofística que el deber acaba callando. Dice Cioran haberse apartado de la filosofía en el momento en que se le hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, *ningún acento de verdadera tristeza*. Y es que Kant es la voz que nos alienta al destierro de esta tan querida dialéctica de la excepción que el deseo impulsa.

Pero saquemos un poco de quicio la hermosa expresión de Gadamer. No sospechaba Apolo que el castigo a la soberbia de la completud del hermafrodita iba a disparar las entrañas de lo humano, tanto que, aun cercenada por el imperativo del deber, persiste en un ruido imparable, de una incomodidad permanente que, para encontrar un espacio en el que lograrse, acaba formulándose en el modo de una sofística, de una dialéctica, la que le permitiera recuperar la reunión primera. Bajo el deber late siempre, asonantemente, la música de esa sofística, que busca, aun para un momento solo, al menos por un instante, el silencio del todo. Pero no entendamos

¹² Quignard, P. (1998), *El odio a la música*, (trad. Pierre Jacomet), Barcelona, Andrés Bello Española, p. 78.

¹³ «En realidad no se trata de que el imperativo categórico, este formalismo kantiano que se propone purificar la ley de la costumbre de la sofística de la pasión y la dialéctica de la excepción, pretenda tener en sí mismo una fuerza motivadora», en Gadamer, H.-G. (2002), *Los caminos de Heidegger*, (trad. Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Herder, pp. 73-82.

¹⁴ Gadamer, H.-G. (2002), «Hermenéutica. Teoría y práctica», en *Acotaciones hermenéuticas*, (trad. Rafael de Agapito Serrano), Madrid, Trotta, pp. 13-22.

que la sofística de la pasión viene a permitirnos usuras individuales; nos interesa la dialéctica que viene a dar nombre a nuestra parte más esplendorosamente humana, la que busca la reunión primera, quizá tan solo por un instante. Porque hay una irrenunciable conversación entre el deseo, la dialéctica de la excepción y el imperativo categórico que a veces se desordena en el abrochamiento de lo que es un instante, produciéndose en ese tiempo con categoría de instante una disolución, un perder que es ganancia. Gadamer habla de una mirada que nos hace uno con la cosa, que nos permite disolvernarnos en ella, olvidarnos de nosotros mismos y desaparecer con ella. Y en esa disolución, en ese espléndido momento, hay un olvidarse del tiempo: algo nos ha capturado y de repente (como se dice en el *Banquete: de repente, de improviso, pero no sin preparación*) todo parece tan simple. De esta mística, del disfrute permanente de lo supremo ya hablaban los griegos como la posibilidad máxima del existir, que asemejaban a la divinidad mientras nosotros pobres humanos sin embargo debemos conformarnos con trazos, instantes, de ello.

«[...] como todo lo que está vivo, nos sentimos atravesados también por la perentoria necesidad de que las experiencias que tenemos y las certidumbres que nos sobrevienen puedan llegar a ser también para nosotros momentos cumbres, momentos supremos en los que desaparecer; esos son los que nos dan vida, nos mueven y nos llenan de un sentimiento de plenitud beatífica. Pero para nosotros los humanos esos son momentos raros. No podemos vivir la vida entera en semejante plenitud»¹⁵.

En estas palabras Gadamer está indagando a propósito del término *theoría*, en la que encuentra el *theásthai* y la *théa* —el mirar, el demorarse en la mirada y la contemplación—. La teoría tendría entonces una comunicación con el instante, y el sentimiento del instante tendría una raíz teórica. No es la teoría entendida como herramienta de la ciencia, sino la teoría como forma de mirada libre, disolvente y ensimismada que se produce, para Gadamer, en comunicación con una experiencia muy determinada, la del arte. Esa experiencia anima a una sensibilidad especial, la que es capaz de despertarse ante lo bello, salir de la pereza y turbarse. Otros acercan esa demora en el mirar principalmente a la música y algún otro a la experiencia de la naturaleza. Kawabata recuerda que los japoneses tienen una expresión concreta para referirse a esa sensibilidad ante lo bello —*mono no aware*¹⁶— donde ahora, en esa anómala experiencia, la naturaleza ocupa el lugar del arte: la contemplación de la que habla Kawabata, como la que decía Gadamer, propician una inmersión en lo que se mira: «el poeta [...] al sumergirse en la naturaleza forma un todo con ella». Por ello los poemas japoneses, algunos llegados desde el dorso de Japón, del país de nieve, lo son de los cerezos, de la nieve o de la luna llena¹⁶, de la devoción al hombre a la naturaleza, de la emoción de habernos encontrado con esta («si mi corazón puro brilla / la luna piensa / que esa luz le pertenece»¹⁷), del instante que lo es porque allí sucede que «las cosas no arrojan sombra alguna [...] El cenit. El punto cero en el que la sombra coincide con el cuerpo»¹⁸.

¹⁵ Gadamer, H.-G. (2002), “Hermenéutica. Teoría y práctica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, op. cit., p. 19.

¹⁶ Saigyō es el poeta de los cerezos en flor y Myōe, el poeta de la luna según Kawabata, Y. (2014), *El viejo Japón y yo* en <http://es.scribd.com/doc/243413579/El-viejo-Japon-y-yo-pdf>. [Fecha última consulta: 18 noviembre 2014].

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Maillard, C. (2014), *La baba del caracol*, Madrid, Vaso roto, p. 89.

La extraña disolución de la que venimos hablando, que difícilmente se deja nombrar, podría tener que ver con el *je-ne-sais-quoi* de Jankélévitch, un no-sé-qué que acaba siendo una propiedad excepcional, una cierta plenitud encontrada cuando hacemos un determinado gesto de desviar la mirada, pero que, a la vez y en ese momento, se hurta y se retrae a la intención de querer tomarla como presente. En eso inesperado que sucede reconoce Jankélévitch las palabras de Bergson a propósito de la inesperada novedad, de *l'imprévisible rien qui change tout*. Ese es el misterio del instante, un *je-ne-sais-quoi* que pese a su cariz privativo que le hace parecer carecer de algo, es el más excelente de los tiempos, en el que todo se altera, el que señala, en su brevedad y con su carácter de inaprensible y de no llegar casi a ser, a aquello que llamamos antes *todo*, a esa *posibilidad suprema* que por sí misma es demasiado abrasadora, excesivamente deslumbrante, a una positividad tan pura que solo puede decirse en el modo de una negación, de un casi nada, de un *presque rien*. Así pues el milagro del instante con Jankélévitch se dice entre un “no sé qué” y “un casi nada”, que, si alguna filosofía pudiera verlo como una falta, bastaría traer las maneras de la filosofía negativa para resituarlo en el lugar de, paradójicamente, la positividad por excelencia, la que dice en el modo del instante, porque la mirada directa y continuada del resplandor de la positividad suprema es insoportable y su cualidad demasiado poderosa para ser dicha. Por eso nuestro acercamiento a ella suele ser oblicuo, perifrástico y alusivo.

«Le je-ne-sais-quoi est avant tout mystère, [...] est parfois ce qui manque, mais lui-même n'est jamais une manque: il est une plenitude qu'on surprend on détournant le regard, et qui se dérobe dès qu'on pretend la saisir comme chose presente»¹⁹.

El *presque rien* es a la vez, sigue Jankélévitch, una ausencia presente y una presencia ausente, lo que lo hace omnipresente y dispuesto para acontecer. En contradicción con las cosas unívocas y sin ambigüedad –egocéntricas- y siendo como es una existencia inexistente, posee la original propiedad de hacer efectivas todas las propiedades. Jankélévitch pone como ejemplo el olor de Venecia relatado por Proust²⁰, el de egregia madalena en té o el de las glicinas en la noche. Sucede en la forma *d'une étincelle*, *d'un clignotement*, un parpadeo, como una centella, un rayo, un fulgor que ignora la lógica del razonamiento y la tiranía del tercio excluso, que contiene en su ser él mismo y a la vez otro de sí. Este *hápx* que es cada instante es como el Eros de Platón, intermediario, mediador y unidor de amantes, al menos por un instante. Recordemos que los encuentros de los amantes, de los que son modelos aquellos de los que se habla el texto de Platón con el que comenzamos, son siempre ocasionales: nunca podremos devenir un cuerpo único. Somos ya siempre escindidos. Pero aun siendo así, nos puede corresponder la grandeza del instante: un momento de un orden tal que reagrupa por un soplo aquello que estaba escindido; y entonces ya ni imperativo, ni sofística. Peter Handke relata cómo entre la inmovilidad de las pestañas y el parpadeo sucede a veces un momento privilegiado que trastorna el tiempo habitual.

¹⁹ Jankélévitch, V. (1980), “Le charme du Temps”, en *Le presque-rien et le je ne-sais-pas-quoi. I. La manière et l'occasion*, Paris, Éditions du Seuil, p. 76.

²⁰ Hay dos paradigmas en la literatura de ese abrochamiento que es el instante: las páginas de Proust sobre la evocación súbita traída por el té de su tía, un acontecimiento extraordinario cuando *les miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi....*, y las páginas finales de *Dublinenses* de Joyce.

Pudiera tener, por su plenitud, el estatuto de acontecimiento. Ocurre de repente, en una culminación de experiencias cultivadas, vividas y heterogéneas, que se anudan en un broche mínimo, que como lo nimio era en su origen, es en realidad enorme. En él rige una lógica orgánica donde los contrarios no se excluyen sino que se acumulan logrando un espesor de tiempo otro. No es reunión de partes, ni un todo mayor que ellas; no responde a nuestra obsesión mereológica: es el milagro del instante, que no se da ni en el modo del ser ni en el del no ser, sino «como un verdadero tercero entre ser y no ser»²¹. El misterio que es ese *je-ne-sais-quoi* parece un estado de gracia con ausencia de intención. Es *un souffle*, una respiración que cambia de aliento. Un claro oscuro en el que se manifiesta algo de lo Absoluto. Una sacudida, una reunión de todos los sentidos habitualmente dispersos. Ese momento de evidencia metalógica, que solo se deja entender por la intuición y el padecimiento, aparece como el disfrute, en este caso efímero, de lo logrado. Se percibe con placer, pero no con el de lo conseguido ni lo superado, porque no es el resultado de esfuerzos ni tareas, ni fines ni objetivos. Sucede, se da, brota, aunque no sin preparación, y solo permite un conocimiento que es semiconocimiento, uno que no se escandalice por descubrir silogismo rotos. Y ese instante, como le ocurre a lo logrado, tiene trazos de perfección, de redonda autarquía. Valdría quizá por una vida entera. Libera. Da sentido. Como si participase del Eros de Platón, nos hace mirar brevísimamente hacia arriba, nos lleva a darnos cuenta mirando hacia arriba, como el leer que aconsejaba San Pablo, como el vuelo de los pájaros²². Siendo una especie de vacío que ocurre por lleno, el instante es una grieta, una grieta en el tiempo —si lo dijésemos con las palabras de Celan—, un agujero de infinita plenitud. Es un tiempo anómalo, sin naturaleza casi de tiempo, de estructura contradictoria, más próxima a la divinidad *kairos*, el dios del momento, que al tiempo de Cronos, dice Handke. Esa «extraña naturaleza que se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo es el instante»²³, «una verdadera fractura, una discontinuidad entre dos estados, un tránsito, una reversión»²⁴, un singular lugar que agujerea el tiempo. En su lógica enajenada que permite reconstruir la completud primera, ya no hace falta alguna el lenguaje: si a partir de la herida se hizo necesaria la palabra, nacida ya como lenguaje categorial ordenador de mundo, el retorno a la unidad perdida lleva tomado de la mano el silencio y el enmudecimiento, como el de las piedras de Caillois. No se deja abrazar por la palabra ni se somete al discurso, sino que incluso «se rebela contra el ansia de narrar»²⁵. Por un instante sobran las palabras. Si acaso, suena.

Podría haber una filosofía que Cioran no tuviese que abandonar, una filosofía del instante, como nos dice Jankélévitch, del *presque rien*; un pensamiento que se detiene precisamente en lo que de evanescente tiene lo real y que coagula en un preciso punto incierto, sabiendo de la dificultad que supone la reflexión sobre aquello que no responde a un razonamiento discursivo sino a la intuición; porque del instante - ese *je-ne-sais-quoi*, de *divina inconsistencia*, residuo que escapa al conocimiento- solo se puede tener intuición.

²¹ Jankélévitch, V. (1954), *Philosophie première. Introduction à une philosophie du Presque*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 74.

²² Handke, P. (1994), *Ensayo sobre el día logrado*, (trad. Eustaquio Barjau), Madrid, Alianza Tres.

²³ Platón, *Parménides*, 156 d-e, en Gabilondo, A. (2001), *La vuelta del otro*, Trotta, Madrid, p. 35.

²⁴ Gabilondo, A. (2001), *La vuelta del otro*, op. cit., p. 35.

²⁵ Handke, P. (1994), *Ensayo sobre el día logrado*, (trad. Eustaquio Barjau), Madrid, Alianza Tres, p. 25.

De ese tiempo que es instante y que dialoga con la *durée* bergsoniana, Tanizaki refiere una *punzante melancolía*, que aparece con algunos objetos que armonizan de un modo insólito con la naturaleza (*el canto de los insectos, el gorjeo de los pájaros y las noches de luna*); esos objetos son, como las piedras para Caillois, hermosamente discretos, incompatibles con el brillo, de cenagoso espesor algunos, fríos hasta el máximo refinamiento, desgastados y lustrados por las manos, bellos por contener algo de suciedad, lacados con capas de oscuridad. Como si supieran que lo bello tiene su lugar en el seno de la espesura de sombra²⁶, todos presentan un juego de aparecer ocultos en las sombras. Con esa peculiar belleza tan poco occidental, esos objetos propician la reunión que es el instante. Kawabata refiere el fulgor voluptuoso de la cerámica *iga*, el trazo simplificado de la pintura oriental, el arreglo floral que hace que, como si de un hechizo se tratase, *al instante todas las delicias afloran en profusión*, y el aunamiento que provoca la ceremonia del té. La geografía de los objetos que Tanizaki y Kawabata dibujan recuerda a la que Handke traza de algunos lugares, lugares santos, dice, que pueden *por convergencia de su acción, dirigir la conciencia al punto preciso donde se hace palpable una cierta intuición*. Santos lugares profanos, de tiempo oportuno, kairótico, que *carecen de brillo; no tienen nombre ni aparecen en los mapas* porque son parte de una geografía personal y subjetiva que posibilita un tiempo detenido, y a los que se debe salir al encuentro, opina Handke, en una peregrinación laica²⁷, en una búsqueda que es siempre un abrazo a la vida -que es muerte también-, un aprecio a la vida: «la vie tout entière est donc cette divine et unique occasion, elle que est vouée à la mort et en aucun cas ne nous sera renouvelée»²⁸. Ponerse en la disposición de que algo suceda es ya un salir al encuentro aunque, como pudiera suceder en este asunto del acontecimiento del instante, la acción sea una suerte de no-acción (*wuwie*, dice el budismo), un acto que no violenta, una acción sin huella al encuentro de la súbita iluminación (*satori*, diría de nuevo el budismo).

Logrado es que algo llegue a su perfección, que sea conseguido, que salga bien, que, puestos a pedir, sea incluso gozado y disfrutado. Deseable sería que el objeto del que se dice logrado fuese la vida misma -así las palabras e intentos de Epicuro o Séneca, donde *logrado* tiene aspecto de tarea, de virtud derivada de un hábito de conducta -. Siendo menos ambiciosos nos bastaría con un día, con al menos un día que fuese logrado, que valiese por toda una vida, que nos sacudiese hasta hacernos decir que hemos vivido -la navegación literaria de Peter Handke se acerca a él en estos términos²⁹-, y somos todos quienes agradecemos algunos instantes, algún momento logrado, un *je-ne-sais-quoi* llegado *de repente*, como un rayo, un no-lugar, un *entre* desprendido de la secuencia presente-pasado-futuro, que no llega a ser movimiento ni quietud, ni tiempo ni eternidad, sino que contiene a ambos. En ese entre que es a la vez la máxima extensión y el punto más pequeño, uno cree estar acogido a sagrado; hospedado y resguardado, libre de acechos al amparo de la reunión breve donde pareciera que nada puede sucedernos. Sin embargo sentimos

²⁶ Tanizaki, J. (2004), *El elogio de la sombra*, (trad. Julia Escobar Moreno), Madrid, Siruela.

²⁷ Cometario a propósito del poema *Poema a la duración* de P. Handke, en Molina, C. A. (1995), *Sobre la inutilidad de la poesía*, Madrid, Huerga y Fierro, pp. 100-102.

²⁸ Jankélévitch, V. (1980), “Le charme de l’Instant et l’Occasion”, en *Le presque-rien et le je ne-sais-pas-quoi*, I. La manière et l’occasion, Paris, Éditions du Seuil, p. 145.

²⁹ Handke, P. (1994), *Ensayo sobre el día logrado*, op. cit.

que, aun acogidos a sagrado, el instante, por absoluto, tiene en su seno verdaderos trazos de muerte³⁰. Aun con ello, sea bienvenido en nuestra cotidiana *virtud dolorosa* el respiro del instante.

³⁰ Kawabata trae los suicidios de su amigo O. Dazai y de R. Akutagawa. Para este último el suicidio se presentó como una forma de iluminación. En la nota que dejó antes de su suicidio, Akutagawa dejó escrito: *no dudo de que sonreirás ante la contradicción entre mi amor por la naturaleza y el contemplar la posibilidad del suicidio. Pero la naturaleza es bella porque viene a mis ojos en los últimos días.*