

II. LAS FUENTES FILOSÓFICAS.

‘Las invenciones de la filosofía no son menos fantásticas que las del arte’.

J. L. Borges: *Magias parciales del Quijote (Otras Inquisiciones)*.

5. LOS ORÍGENES DE UNA PASIÓN.

El papel del padre.

Varios autores de bibliografías de Borges y algunos críticos de su obra han hecho esfuerzos para llegar a descubrir los orígenes de su gran interés por la filosofía¹. La primera persona y -quién sabe- si la más importante para el proceso de despertar, todavía en un chico de poca edad, la afición a las preguntas metafísicas, fue su propio padre: Jorge

¹Véase M. R. Barnatán: "La introducción", *Narraciones*, op. cit. pp. 27 ss.; E. R. Monegal, op. cit. p. 49.

Guillermo Borges, prematuramente ciego, como lo sería su hijo. Así lo describe su descendiente:

Era discípulo de Spencer y alguna vez me dijo que me fijara bien en los uniformes, en las tropas, en los cuarteles, en las banderas, en las iglesias, en los curas y en las carnicerías, porque todo esto estaba a punto de desaparecer, y yo podría contar a mis hijos que había sido testigo de tales cosas. La profecía no se ha cumplido aún(...). Los dioses de su idolatría eran Shelley, Keats, Wordsworth y Swinburne. La realidad de la poesía, el hecho de que las palabras puedan ser no sólo un juego de símbolos, sino una magia y una música, me fue revelada por él(...). Solía decir que en este país el catecismo ha sido reemplazado por la historia argentina. Desconfiaba del lenguaje: pensaba en muchas palabras que encierran un sofisma(...). Dictó en inglés una cátedra de filosofía².

En la nota final al volumen de "Inquisiciones" de 1925 el mismo crítico afirma que, aunque estos ensayos han sido pensados y escritos al margen de discusiones con Macedonio Fernández, "tienen sus raíces aun más lejos: en aquellas conversaciones del niño con Padre, cuando este, usando un tablero de ajedrez le enseñaba las paradojas de Zenón de Elea, o inquietaba sus sueños preguntándole (sin nombrar a Berkeley) si el sabor o el color de la naranja estaban en la naranja o en quienes la

percibían³." Así, pues, Jorge Luis debe su iniciación al mundo del pensamiento filosófico a Jorge Guillermo, su propio padre. Pero después vienen otros maestros, de entre los cuales hay que mencionar por lo menos los tres siguientes: Casinos-Assens, Macedonio Fernández y el enigmático Xul Solar⁴. Estos padres intelectuales y espirituales fueron los sembradores que echaron la semilla de la pasión metafísica y literaria en la tierra fértil de la imaginación creativa del joven, que aportó como fruto una obra literaria en cuyas venas circula sin cesar la savia de las cuestiones metafísicas.

Diferentes géneros: diferentes actitudes.

Uno de los aspectos interesantes de la visión filosófica presente en la obra de Borges es la diferencia entre varias actitudes hacia las mismas ideas metafísicas presentes en los diferentes géneros literarios practicados por él. Algunos autores mencionan que lo que Borges escribe en sus relatos no es necesariamente lo mismo que manifiesta en sus ensayos o en las entrevistas. Por otro lado, no parece justo concluir a partir de esta constatación que la totalidad de la expresión literaria y filosófica de Borges contenga alguna contradicción interna importante. Lo que sucede es que cada género que usa desempeña un papel diferente

² E. R. Monegal, op. cit. p. 49.

³ Ibid.

⁴ Para más detalles sobre la vida de estos tres autores, su creación y sus relaciones con Borges véase Monegal, E. R. op. cit. pp. 40 ss; Roberto Alifano: "Xul Solar" en *Conversaciones ...* op. cit. pp. 37-42.

y no es más que otra manera de explorar las mismas obsesiones y perseguir las mismas atracciones metafísicas. En cuanto a su expresión literaria cabría enumerar los poemas, los ensayos, los relatos y las entrevistas⁵, las cuales él mismo consideraba un género literario aparte.

Los ensayos de Borges abordan temas distintos (la literatura, el arte, varios escritores, la vida de famosos personajes y, al fin, los temas filosóficos) y parecen ser fruto de una investigación y recopilación de las fuentes escritas acerca del tema escogido. El método que aplica en buena parte de los ensayos es, entonces, el de una investigación (recoger información y opiniones sacando, a veces, conclusiones propias) y, en parte, popularizador (intento de explicar las cosas al lector). En otras palabras, se podría decir que, en la mayoría de los ensayos filosóficos, actúa más bien como un lector de filosofía, que conlleva dos atributos, uno: de teórico de la filosofía, y otro: de mediador entre la metafísica y el supuesto público.⁶ El de teórico de la filosofía porque aplicando procedimientos lógicos intenta efectuar un análisis especulativo (más o

⁵Intencionadamente se omiten las cartas de Borges publicadas póstumamente (por ejemplo las cartas a Estela Canto) puesto que no las escribía con el objeto de publicarlas y -además- no son de un interés particularmente grande para este trabajo debido a lo cual se mencionan muy esporádicamente.

⁶En el prólogo a la *Nueva refutación del tiempo* escribe: "Deliberadamente, no hice de los dos [artículos] uno solo, por entender que la lectura de dos textos análogos puede facilitar la comprensión de una materia indócil" (OCIII, p. 135.) y, en el mismo ensayo otra vez demuestra su afán de un mediador entre la doctrina idealista y sus lectores al escribir "... que mi lector vaya penetrando en este mundo (...)" (Ibid.),y -en otro lugar-: "Ignoro si mi lector precisa de argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos (...)" (*Historia de la Eternidad*, OCI, p. 357.), etc.

menos conseguido) de las ideas de los demás filósofos, refutando o defendiéndolas según cada caso⁷.

No obstante, en algunos casos -como veremos más adelante- actúa de una manera, que permite considerarlo -a pesar de sus frecuentes rechazos de tal calificación⁸- como un filósofo. Que de ejemplo más claro sirvan los ensayos: *Historia de la eternidad* y *Nueva refutación del tiempo* dentro de los cuales incluye su peculiar hazaña filosófica de la refutación del tiempo⁹. Por lo general los ensayos dan la impresión de desempeñar el papel de una primera aproximación al problema que ha

⁷Por ejemplo la famosa paradoja de Zenón. Véase *La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga*, OCI, pp. 244 - 248.

⁸"Yo soy un lector simplemente. A mí no se me ha ocurrido nada. -asegura el escritor- Se me han ocurrido fábulas con temas filosóficos, pero no ideas filosóficas" (*Borges el memorioso*, citado por Nuño, J. op. cit. p.12.) Indudablemente le incomoda esta situación confusa de atribuirse ideas filosóficas creadas por otros porque insiste varias veces, siempre con la misma firmeza: "Yo no tengo ninguna teoría del mundo", y luego: "Soy incapaz del pensamiento filosófico." Ibid.

⁹Para contradecir la modestia de Borges es suficiente recordar el estilo en que presenta sus propias ideas (el subrayado es mío): "Sólo me resta señalar al lector mi teoría personal de la eternidad" (*Historia de la eternidad*, OCI, p. 365.); "La metafísica idealista declara que añadir a esas percepciones una substancia material (el objeto) y una substancia espiritual (el sujeto) es aventurado e inútil; yo afirmo que no menos ilógico es pensar que son términos de una serie (...)" (*Nueva refutación del tiempo*, OCII, p. 139); "Niego en un número elevado de casos, lo sucesivo; niego, en un número elevado de casos, lo contemporáneo también" (Ibid. p. 140); "Ignoro, aún, la ética del sistema que he bosquejado" (Ibid. p. 141), etc. Quien postula su "teoría personal", quien "afirma", quien "niega" y, al fin, quien bosqueja "su sistema" no puede decir que "no se le han ocurrido ideas filosóficas" o que "es un lector simplemente" sin incurrir en una innegable contradicción. Por otro lado, hay que admitir que "la modestia filosófica" de Borges va en aumento en el curso de su vida. Incluso entre los dos artículos incluidos en la *Nueva refutación del tiempo* ("A" o "La refutación del tiempo" que se había publicado por primera vez en el número 115 de la revista *Sur* en 1944 y "B" o "Nueva refutación del tiempo" escrito en 1946). En el artículo "B" desaparecen todas las afirmaciones o negaciones personales al igual que cualquier mención de "mi sistema personal". Además aparece el famoso: "*And yet, and yet...*" que pone en cuestión todo el afán idealista de Borges-filósofo.

llamado la atención del autor. El fruto indirecto de esta primera aproximación viene en forma de un relato fantástico que describe un mundo cuyos parámetros están regidos por la especulación presentada en los ensayos. Por consiguiente, en la creación de los relatos, aunque tratan frecuentemente los mismos temas y exploran las mismas perplejidades que los ensayos, se aplica un método totalmente diferente. Abandonados el procedimiento lógico y el análisis teórico, lo que predomina en los relatos es el admirable recurso de una transformación artística de las ideas filosóficas al lenguaje literario, la transformación que consiste en dar imágenes literarias a las ideas filosóficas, traduciendo la filosofía a literatura fantástica¹⁰. ¿Qué duda cabe de que este es precisamente el recurso que ha sido la clave del sorprendente éxito de la obra literaria de Borges? Por lo tanto, no es de extrañar, que

¹⁰En frecuentes ocasiones los relatos fantásticos servirán al autor no sólo para transformar literariamente las ideas filosóficas sino también para superarlas "sacando el yugo" de los esquemas lógicos, a los cuales, por fuerza, tiene que someterse un analista filosófico y de los cuales puede prescindir libremente un escritor de la literatura fantástica. Este rasgo es, quizá, una de las posibles explicaciones del fenómeno mencionado más arriba de las "incoherencias" o, más bien, discrepancias entre las ideas expresadas en los ensayos y los elementos intrínsecos de la construcción del universo literario de Borges. Por ejemplo en el ensayo *La doctrina de los ciclos* (en la *Historia de la eternidad*, OCI, pp. 385-392) Borges se empeña en acumular un número considerable de argumentos para derrocar la idea de la construcción circular del tiempo y del espacio pero, en cambio, esto no le impide en una premeditada aplicación de este artificio en la construcción de más que uno de sus relatos (tal vez el ejemplo más representativo es *Las ruinas circulares*). Esta "discrepancia" sin embargo, no descansa en una falta de coherencia en la totalidad de la obra del autor argentino, sino que es cuestión del método aplicado al concepto dado (filosófico en el caso de los ensayos y artístico en los relatos), de suerte que, aunque al Borges filósofo (el de los ensayos filosóficos) su procedimiento lógico -contrariamente a las Upanishadas, Platón, Schopenhauer, Nietzsche y muchos otros- le guía a rechazar la idea del Eterno Regreso, Borges-poeta (pues la prosa de los relatos es esencialmente poética) atraído por los valores estéticos de tal concepto lo aprovecha como el argumento o, con más frecuencia todavía, como el paradigma de la estructura de sus relatos. De esta manera efectúa

esta actitud hacia la filosofía, este método de manejarla y -por consiguiente- este género literario (los relatos fantásticos) es el que más interés tiene para el presente trabajo. Es a este fenómeno brillantemente erudito y de creatividad sorprendente, al fenómeno de la transformación literaria de sistemas metafísicos, al que se pretenderá aproximar en el presente apartado. Por otro lado las menciones esporádicas de las ideas incluidas en la obra escrita en los demás géneros constituyen un complemento útil y -quizá- indispensable para una plena imagen de la visión filosófica del autor. Ello se refiere tanto a la poesía como a los ensayos, sin excluir, al fin, las entrevistas cuyo papel es -entre otros- el de un interesantísimo autocomentario. (Aparte de que tienen forma de una larga clase de literatura, filosofía, arte y de cultura en general, en cuanto el que las concede demuestra un conocimiento que podría valerle la denominación de "una enciclopedia viva". Las entrevistas y, quizá, toda la obra del escritor testimonian una verdadera erudición renacentista).

No menos interesante es observar cierto dualismo de expresión artística de Borges comparando las mismas ideas manejadas en los relatos y en la poesía. Él mismo admite la existencia de lo que podría llamarse *parejas intergenéricas*, es decir, de un relato y de un poema que le corresponde y que no es sino una versión poética de este relato¹¹. La diferencia principal entre las actitudes presentes en estos dos géneros

el paso de la filosofía a la poesía (de prosa y de verso) sin cambiar los temas principales; cambiando apenas el método de aproximación.

¹¹Por ejemplo el poema *Heráclito*, que es -según dice el mismo Borges en las notas de su *Antología personal*- "una variante del cuento <La busca de Averroes>",

literarios es, quizá, una presencia notablemente más grande de un tinte emocional en la poesía. En breve, y sin evitar el riesgo de cierto grado de simplificación, se podría resumir que en los ensayos filosóficos el autor acomete una recopilación e investigación más o menos objetiva de escogidas ideas filosóficas (actitud investigadora o aportación de los datos); en los relatos fantásticos se dedica a una transformación estética de lo que le resulta "sorprendente y maravilloso" en estas ideas (juego artístico o confabulación de los datos); en la poesía revela sus íntimos sentimientos de asombro pero también de pesimismo, nostalgia o resignación (confesión personal o reacción emocional frente a las ideas manejadas).¹²

Entre la filosofía y la literatura.

Se ha insistido en varias ocasiones en la inmensa cultura filosófica de Borges, de manera que, para tan sólo aludir a todos los filósofos relevantes a los cuales menciona directamente o recuperando algunos elementos de su pensamiento teórico quizá se tendría que copiar un volumen completo de un manual de la historia de la filosofía. No es, sin embargo, un objetivo de este trabajo detectar y suministrar todas las referencias filosóficas presentes en la obra de Borges, sino que más bien

Antología poética, op. cit., p. 144. El poema *El Golem*, en cambio, es una versión poética del relato *Las ruinas circulares*.

¹²Un buen ejemplo de diversas aproximaciones desde diferentes géneros literarios al mismo tema es el problema del emanantismo presente por ejemplo en los poemas *El*

se pretenderá destacar la influencia de las principales vertientes filosóficas que sirvieron al autor como el punto de referencia básico en la construcción de su universo literario. En esta tarea se seguirá cierta autolimitación de las vastas fuentes filosóficas manejadas por él, autolimitación a la cual él mismo alude en las siguientes palabras: "Y me interesa mucho la filosofía. Pero me he limitado a releer ciertos autores. Y estos autores son: Berkeley, Hume y Schopenhauer. Y he descuidado a los demás"¹³. Aunque en esta frase Borges enumere tan sólo estos tres filósofos no sería posible hacer una aproximación coherente al tema de la influencia que ellos ejercieron sobre la obra del bibliotecario de Buenos Aires sin que esta aproximación fuera precedida por un breve análisis de fuentes más remotas y, al mismo tiempo, también absolutamente fundamentales. Se trata de la filosofía de la Grecia antigua: Platón y Heráclito en particular.¹⁴

Lo que cabe hacer todavía antes de comenzar esta parte de la presente investigación es preguntarse cuál es el sentido de esta tarea de dibujar una visión global del universo literario de Borges desde una lectura filosófica, una tarea que, en cierto modo, presupone la aplicación de un procedimiento *al revés* del borgiano. Él "tradujo" sistemas

Golem; El Ajedrez al igual que en el relato *Las ruinas circulares* y aludido en los ensayos *Una vindicación de la Cábala* o *Una vindicación del falso Basíledes*.

¹³*Borges el memorioso*, citado por Nuño, J., op. cit. p. 8. Los demás filósofos, por enumerar por lo menos algunos, a los cuales hace mención o bien para aprovechar sus ideas, o bien para modificarlas o simplemente rechazarlas son: Pitágoras, Parménides, Zenon, Porfirio, Escoto Erigena, San Agustín, Hegel, Spinoza, Leibnitz, Kant, Malebranche, Swedenborg, Hegel, de Quincey, Stevenson, Mauthner, León Bloy, Spencer, Feuerbach, Heidegger, Croce, Einstein etc.

¹⁴En cuanto a esta fuente más remota y -quizá- todavía más fundamental que es el antiguo pensamiento hindú, su mención acompañará el análisis de la influencia de Schopenhauer.

filosóficos al lenguaje de la literatura fantástica. Lo que se pretende aquí es "retraducir" el lenguaje literario al filosófico. Pero, y eso es importante, no para evaluarlo desde el punto de vista de un examen filosófico (cuyo criterio podría ser la construcción lógica y la coherencia del sistema), no para convertirlo en la propuesta de una visión filosófica más, que podría, quizá, incluirse en un manual de la filosofía, sino para entender mejor este mundo literario y para apreciar más su carácter profundamente interdisciplinario. En otras palabras: para mejorar la calidad de la lectura. La lectura, que sigue siendo sobre todo literaria pero que se ve enriquecida por su conciencia de las vastas posibilidades de una interpretación filosófica. Asimismo, a la hora de valorar la obra de Borges no se propondrá su apreciación en función de lo que sugiere como una posible visión del mundo, del hombre o de Dios; no por el acierto (o su falta) en la elección de los filósofos manejados, sino por la manera de manejarlos, por este brillante juego interdisciplinario del que Borges dio una lección inolvidable a la literatura mundial.

6. LAS HUELLAS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.

El hecho de investigar las referencias filosóficas de la obra de Borges presupone retomar los elementos de su visión literaria analizados en el apartado anterior, debido a lo cual la mención de estos elementos en el presente apartado tendrá más bien el carácter de una evocación que de una descripción detallada con el objeto de evitar la posible redundancia. De este modo, en esta parte del trabajo se intentará desarrollar la tarea de la presentación del universo fantástico de la prosa y la poesía de Borges complementándola con un panorama de sus antecedentes filosóficos, intentando -al mismo tiempo- reducir las posibles y -una que otra vez- inevitables reiteraciones a un estricto mínimo.

Si se tuviera que extraer, en pocas palabras, la quintaesencia filosófica del universo literario borgiano, aún y teniendo en cuenta lo arriesgado e inseguro de tal empresa, en la primera instancia convendría ceder la palabra al propio escritor que, en uno de los ensayos emblemáticos para la manifestación de sus inquietudes filosóficas - *Nueva refutación del tiempo*-, invita: "que mi lector vaya penetrando en este inestable mundo mental. Un mundo de impresiones evanescentes; un mundo sin materia ni espíritu, ni objetivo ni subjetivo, un mundo sin la arquitectura ideal del espacio; (...) un laberinto infatigable, un caos, un sueño"¹⁵. Aunque en estas palabras Borges no se refiera

¹⁵Borges, J. L. "Nueva refutación del tiempo" en *Otras Inquisiciones*, OCII p. 139.

expresamente a su propia obra literaria, sino al idealismo, "tal vez la más antigua y la más divulgada de las muchas doctrinas que la historia de la filosofía registra"¹⁶, no obstante, esta descripción podría perfectamente aplicarse a su universo literario. No es así por casualidad, pues la vertiente filosófica que encierra más atracción para Borges es precisamente el idealismo, prácticamente en todas sus diversas manifestaciones a lo largo de la historia de la filosofía. En el arquetípico combate ontológico entre Aristóteles y Platón, Borges de muchas maneras se muestra secuaz del último de ellos.

Heráclito: primer paso hacia el subjetivismo.

Uno de los primeros filósofos de la antigüedad que particularmente llamaron la atención de Borges es Heráclito. Aunque, si bien es cierto que no le faltó el acceso directo a los escritos del pensador de Efeso y que sintió una gran atracción por ellos¹⁷, también es cierto que el papel de este filósofo en la visión global del universo borgiano es, sobre todo, el de un importante precursor de las grandes vertientes del neoidealismo insular y del voluntarismo. Uno de los rasgos más importantes de la visión heraclíteica es el destacar la importancia del movimiento en sus

¹⁶Ibid. p. 144.

¹⁷La frase de Heráclito más gozosamente citada por Borges es "*El hombre de ayer no es el hombre de hoy...*," (por ejemplo en *El otro*, OCIII p. 14). En otro lugar reitera: "Y aun para el mismo lector el mismo libro cambia, ya que cambiamos, ya que somos -para volver a mi cita predilecta- el río de Heráclito, quien dijo que el hombre de ayer no es el hombre de hoy, y el de hoy no será el de mañana" (*La poesía* en *Siete noches*, OCIII p. 245.)

intentos de solucionar el problema de la realidad (en lo que constituye la antítesis de Parménides). El *panta rhei* expresa la convicción de la dinamicidad del universo, de suerte que el filósofo llega a afirmar que sólo existe el devenir.

Entre las consecuencias de esta visión dinamicista hay que enumerar el rechazo de la continuidad de los objetos (y de las personas, incluido el sujeto de la observación) y, por lo tanto, la identidad. La cuestión de la identidad personal y de los objetos en la obra de Borges (véase el apartado anterior) que es elaborada, entre otros, en el relato *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, indudablemente lleva la marca del dinamismo heraclíteo, desarrollado, como veremos más adelante, por el solipsismo de Berkeley y el psicologismo de Hume. Como dice Juan Nuño: "El idealismo de Tlön (aplicación literaria del de Hume) es una consecuencia ontológica del *panta rhei* heraclitaneos. Todo fluye. Se carece de referencias fijas, cartesianas, de puntos de apoyo, de estabilidad sustancial"¹⁸. El lenguaje sin sustantivos y con verbos impersonales en el planeta Tlön, al igual que en la Ciudad de los Inmortales, la carencia de los muebles (como emblemas de los objetos) en la casa de Asterión, todos estos elementos importantes del mundo borgiano son resultados del *baño ontológico* en el río heraclitaneos.¹⁹

Merece la pena mencionar que la preocupación por las consecuencias lingüísticas de la dinamicidad y del rechazo de la

¹⁸Nuño, J., op. cit. p. 28.

¹⁹Además la misma metáfora del tiempo representado por el río, aparte de sus valores filosóficos, merece por parte de Borges ser calificada como una de las cinco metáforas básicas de la historia de la literatura. Véase Alifano R. op. cit. p. 138.

continuidad e identidad de los objetos no es invento original de Borges. Puede parecer casi grotesca la manera de expresar esta preocupación tal y como se nos presenta en el caso de uno de los seguidores de Heráclito y al mismo tiempo maestro de Platón, Cratilo "que lleva la afirmación de la movilidad del universo a tal extremo que, para no dar por supuesta la permanente subsistencia de las cosas objeto de la discusión, se callaba y se limitaba a hacer señas con el dedo."²⁰ Otro elemento característico del mundo literario borgiano y -en particular- del planeta Tlön, que cabe recordar al analizar la influencia de Heráclito, es el reconocimiento de la psicología como la única rama de la ciencia válida en el planeta. El rechazo de la metafísica considerada en el Tlön irónicamente como una rama de la literatura fantástica posiblemente coincide con la valoración heraclíteica de las soluciones estaticistas dadas por la escuela de Elea. En cambio, el realce de la psicología por parte de los tlönianos no es sino otra señal del reconocimiento de la dinamicidad como la ley primordial del universo y como un postulado de la introducción de esa ley en tanto un principio irrefutable de toda observación, *id est* de toda ciencia²¹. El psicologismo de la ciencia o de la filosofía también demuestra el parentesco especulativo del pensamiento de Hume con el de Heráclito.²² De hecho Borges es perfectamente consciente de la estricta conexión ideológica entre Heráclito y los neoidealistas insulares, conexión que expresa lapidariamente en el poema *Heráclito*:

²⁰González, Álvarez, A.: *Manual de la filosofía*, 3ª ed., Gredos, Madrid, 1971, p. 37.

²¹Véase el apartado de este trabajo consagrado al método literario de Borges.

²²Para más detalles sobre la visión de la realidad como una sucesión de impresiones instantáneas y sus manifestaciones en la obra de Borges véase el apartado consagrado a la influencia de David Hume.

Heráclito camina por la tarde
de Efeso. La tarde lo ha dejado,
sin que su voluntad lo decidiera,
en la margen de un río silencioso
cuyo destino y cuyo nombre ignora.
Se mira en el espejo fugitivo
y descubre y trabaja la sentencia
que las generaciones de los hombres
no dejarán caer. Su voz declara:
*Nadie baja dos veces a las aguas
del mismo río.* Se detiene. Siente
con el asombro de un horror sagrado
que él también es un río y una fuga (...) ²³

El hecho de que Heráclito también sea "un río y una fuga" es la consecuencia lógica del doble significado de la imagen heraclíteica: no se puede entrar dos veces en el mismo río no sólo porque cambia el río, sino, también, porque está sometido a un cambio constante el mismo hombre ("el hombre de hoy no es el hombre de ayer"). Así, pues, no es difícil darse cuenta de que en la dinamicidad de Heráclito está incluida la intuición desarrollada posteriormente por los neoidealistas británicos (y ardorosamente abrazada por Borges): la idea del rechazo de la existencia absoluta tanto del objeto (Berkeley) como del sujeto (Hume). ²⁴

²³Borges, J. L.: *Antología poética*, op. cit., p. 129.

²⁴En cuanto a la anticipación de las ideas de Heráclito frente a las de Schopenhauer hay que mencionar otro aspecto de la obra del filósofo de Efeso que es su profundo convencimiento de la unidad del ser. "Es propio del sabio reconocer que todo es

Por otro lado, aunque la fascinación de Borges por las ideas de Heráclito es un hecho indiscutible, merece la pena poner de manifiesto uno de los elementos importantes de la actitud general de Borges hacia las ideas filosóficas que maneja. El hecho es que la atracción intelectual o estética nunca le impone una actitud ortodoxa o, en otras palabras, no le libera de las dudas acerca de estas ideas. Esta actitud está en un constante devenir (como el mundo de Heráclito). Es un proceso dinámico, apasionante y que no promete dar una solución definitiva. Observemos que, a pesar de citar repetidas veces la frase emblemática de Heráclito, según la cual "el hombre de hoy no es el hombre de ayer", en otro lugar ya pierde parcialmente el radicalismo de la idea original. El narrador de un relato confiesa: "No soy el que era entonces (...). Aún, siquiera parcialmente, soy Borges."²⁵ para, por fin, llegar a una mera contradicción del concepto dinamicista en el prólogo a una reedición del *Fervor de Buenos Aires* de 1969: "(...) he sentido que aquel muchacho que en 1923 lo escribió [*Fervor de Buenos Aires*] ya era esencialmente - ¿qué significa esencialmente?- el señor que ahora se resigna o corrige. Somos el mismo; los dos descreemos del fracaso y del éxito de las escuelas literarias y de sus dogmas; los dos somos devotos de Schopenhauer, de Stevenson y de Whitman"²⁶. Los tres pasajes citados más arriba pueden parecer, desde el punto de vista de un análisis

uno" o como dice en el fragmento 10 "De todo brota el uno y del uno todo" (citado por González, Álvarez, A., op. cit. p. 36.). La misma idea se ve recuperada y aplicada al mundo de los arquetipos por Plotino en las *Enéadas*: "Toda cosa en el cielo inteligible también es cielo (...). Todos están en todas partes y todo es todo. Cada cosa es todas las cosas." (citado por Borges, J. L. en *Historia de la eternidad* OCI, pp. 354-355. Como veremos más adelante, *la voluntad* -el concepto crucial para el sistema de Schopenhauer- también es una aplicación de la idea de la unidad del ser.

²⁵*El Zahir*, OCI p. 589.

filosófico, incoherentes. Sin embargo, ¿no es el "ser inconsistente" una condición básica de la *coherencia* según la lógica dialéctica heraclítica? La posibilidad de una constante revisión de las opiniones, también filosóficas, es una prueba más en favor de la dinamicidad extremada de Heráclito. Además, el hecho de que Borges libremente se permita la aplicación de esta regla de inconstancia demuestra que no sólo aprovecha ciertas ideas de Heráclito en la construcción de su universo literario, sino que su actitud hacia la filosofía y hasta este mismo universo es esencialmente heraclítica.

Posición de Borges en el "duelo original".

Aunque la obra del "divino" Platón no carece de evidentes influencias orientalistas, indudablemente éste es considerado uno de los dos grandes padres del pensamiento occidental. La oposición entre la visión de Platón y la de Aristóteles desde la antigüedad constituye la tensión paradigmática intrínseca de la filosofía, de modo que no ha sido posible crear filosofía en Europa sin hacer referencia a estos dos pensadores y al conflicto entre sus visiones. "Se ha dicho -declara Borges a través de la boca de su protagonista nazi Otto zur Linde- que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Esto equivale a que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos

²⁶Citado por Nuño, J., op. cit. p. 93.

antagonistas"²⁷. Borges, que indudablemente conoce perfectamente bien el pensamiento de los dos, no busca, sin embargo, imparcialidad, sino que, sin vacilar, se pasa a las filas del creador de la *Academia*. Por otro lado, sólo se puede sostener que Borges es platónico si consideramos a Platón como un emblema del idealismo. Pues, sin duda, el escritor argentino no lo ensalza por él mismo o para apoyar y defender los valores de su filosofía. Más bien lo utiliza, al igual que a Heráclito, como un artificio²⁸ eficaz en la batalla ontológica contra la materia, lo que, quizá, sea el objetivo primordial de su búsqueda filosófica, (cuestión sobre la cual habrá que volver más adelante).

Parece ser que, al igual que Heráclito, Platón aparece en la obra y el pensamiento de Borges más bien como un precursor y un punto de referencia para el desarrollo posterior del idealismo efectuado por los filósofos "releídos" por Borges (los neoidealistas británicos y los voluntaristas alemanes), opinión que, por otra parte, viene a reforzar la tesis de que para cualquier afán idealista de índole filosófica o literaria la referencia platónica es absolutamente indispensable. De modo general Borges siente exaltación por las ideas de Platón, las aprovecha pero también las supera. Así es que, y según sostiene J. Nuño, el platonismo de Borges es "doblemente tributario: directamente, de Schopenhauer y, por contraste, del idealismo berkeleyano"²⁹.

²⁷ *Duetsches Requiem*, OCI, p. 580. Esta idea aparece ya anteriormente en *La nota sobre Coleridge y De las alegorías a las novelas*.

²⁸"Heráclito (...) es un mero artificio que ha soñado/ un hombre gris a las orillas del Red Cedar (...)", Borges, J. L.: *Antología poética*, "Heráclito", op. cit., p. 130.

²⁹Nuño, J., op. cit. p. 104. Por otro lado el mismo crítico no vacila en atribuir a la influencia platónica un papel decisivo en la creación del universo borgiano: "Si, aun contra su repetida modestia, se acepta hablar de la filosofía de Borges, ésta se podría

"Descubrir las metáforas" -anamnesis literaria.

Sin embargo, antes de comenzar el análisis de las influencias platónicas en los relatos habría que mencionar una idea de Borges pertinente al ámbito de la teoría de la literatura que tiene un carácter visiblemente platónico. Esta opinión se refiere a su experiencia propia de escritor pero, al mismo tiempo, tiende a convertirse en una regla general aplicable a la totalidad del fenómeno de la creación literaria. Se trata de su convicción de que la literatura que él (o cualquier escritor) está escribiendo, de hecho, ya existe, y el escritor no hace más que descubrirla y trasmitirla. "Cuando yo escribo -afirma en una de las entrevistas- tengo la sensación de que ese algo ya existe"³⁰. Tal visión de la creación literaria parece ser un eco directo de las ideas epistemológicas de Platón. Según éste, no es posible elaborar o crear los conceptos porque tienen ya existencia con anterioridad a la actividad del alma. La percepción y, por consiguiente, la creación, consiste en recordar el concepto olvidado- "La *mayéutica* se ha convertido [para Platón] en *reminiscencia*. El verdadero conocimiento es (...) recuerdo, *anamnesis*"³¹.

reducir a un platonismo raigal. (...) Jorge Luis Borges es un platonista en la caverna (...)", Nuño, J., op. cit. p. 87.

³⁰ Alifano, R., op. cit. p. 138. En la misma entrevista reafirma su teoría de "las metáforas principales" que desde siempre existen en la literatura y a lo largo de la historia de la literatura vuelven constantemente actualizadas y elaboradas según el espíritu de la época pero esencialmente permanecen las mismas. Las cinco metáforas que enumera interrogado por R. Alifano son: tiempo/río; vivir/soñar; muerte/dormir; estrellas/ojos; flores/mujeres. Véase Alifano, R., op. cit. p. 137. Comp. la nota 76 de este trabajo.

³¹ González, Álvarez, M., op cit. p. 65.

No es de extrañar en tal caso que Borges, influido por Platón, descrea en la posibilidad de la aparición de algo "esencialmente nuevo"³² en el universo literario. La única novedad, si es que puede existir alguna, descansa en la manera de leer (recordar) redescubriendo y actualizando los temas antiguos, tal y como lo hace llevando la empresa a un extremo Pierre Menard, "el autor" del *Quijote*. Por otro lado, merece la pena destacar que tal visión de la creación literaria no impone a Borges una posible falta de originalidad. Por el contrario, el hecho de suprimir la falacia de la originalidad, en un mundo literario donde el crear es recordar, le suministra una libertad creativa de la que carecería si se hubiera impuesto el duro y, hoy en día, acaso insensato criterio de originalidad que ha sido y -tal vez siga siendo- una pesadilla y una cadena para tantos creadores. Si se puede, entonces, hablar de la originalidad de Borges, contradiciendo al mismo escritor, habría que buscarla en su lectura innovadora de varias vertientes filosóficas y literarias, en su delicado juego de equilibrio entre los temas universales y autóctonos (del que se habló más arriba), en su extraordinaria capacidad de crear imágenes vivas correspondientes a escogidas ideas filosóficas y en varios otros aspectos. Pero quizá el verdadero principio de la indudable originalidad de su personalidad literaria es el hecho mismo de no buscar la originalidad, de no darle ninguna importancia, frutos, a su vez, de la convicción platónica de que la percepción (y la creación) equivalen a la *anamnesis*.

³²Confiesa en *El Congreso*: "...no me interesan o sorprenden las novedades, acaso porque advierto que nada esencialmente nuevo hay en ellas y que no pasan de ser tímidas variaciones" (OCIII, p. 20).

Recordemos, una vez más, esta descripción, admirablemente concisa y completa a la vez, de la vertiente neoidealista propuesta por Borges al iniciar su famoso intento de refutar el tiempo: "...ese inestable mundo mental. Un mundo de impresiones envanescentes, un mundo sin materia ni espíritu, ni objetivo ni subjetivo, etc..." Repitamos que, aunque esta descripción aparece en el ensayo en función de una denominación de la visión idealista postulada por Berkeley, Hume, Schopenhauer (recuperando ellos, a su vez, las ideas de Heráclito, Platón y -sobre todo en el caso de Schopenhauer- la antigua sabiduría de los Vedas), igualmente podría servir, según ya se ha dicho, como una descripción perfecta del mundo literario de los relatos fantásticos de Borges. ¿No es ésto, acaso, una prueba convincente de que el mundo literario de Borges ya existía antes y había sido creado por los pensadores idealistas y escépticos? Borges no hace sino actualizarlo y -por mucho que se empeñe en prescindir de "este continuo Jorge Luis Borges"- individualizarlo. Esta es la tarea que él llama el procedimiento de "descubrir la metáfora" (descubrir y no crear). Desde esta perspectiva los relatos de Borges se nos presentan como un descubrimiento individualizado de la gran metáfora del universo que es la filosofía idealista.

En la elipse del Eterno Retorno.

No han faltado en el apartado anterior de este trabajo referencias a la idea del Eterno Retorno no sólo de "unas cuantas metáforas" sino también de los temas arquetípicos y de los motivos a la vez antiguos y nuevos³³. Aunque es cierto que la idea del Eterno Regreso de las almas, que en Platón toma la forma de "una aspiración órfico-pitagórica hacia la liberación del alma de los reiterados nacimientos que dificultan y enturbian la libre posesión de la sabiduría"³⁴, no es, de ningún modo, un invento original suyo, sino que es una de las varias herencias orientales de las que se beneficia la filosofía griega. Vale la pena hacer su mención puesto que está en la raíz de algunos elementos importantes de la construcción filosófica del universo literario de Borges.³⁵ Recordemos, verbigracia, el relato *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* y la frase clave que demuestra la fe idealista compartida por Borges en el Eterno Regreso de los destinos, según la cual: el destino de Alejandro de Macedonia es un reflejo de la historia de Aquiles y la de Carlos XII de Suecia, a su vez, es una actualización de la de Alejandro"³⁶. Otra frase citada ya anteriormente de este relato que parece corresponder tanto a la idea de la anámnisis como a la de la fe platónica en el Eterno Regreso de las almas: "Tadeo Isidoro Cruz tuvo la impresión de haber vivido ya

³³Véase los apartados de este dedicados a la cuestión del protagonista y del narrador y al problema del tiempo en la obra de Borges.

³⁴González, Álvarez, A., op. cit. p. 62.

³⁵La idea del Eterno Retorno, redescubierta y desarrollada también por Schopenhauer y Nietzsche, vuelve a ser mencionada en este trabajo en el apartado dedicado a la investigación de las influencias ejercidas por estos filósofos.

³⁶Véase *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829 - 1874)*, OCI, p. 562.

ese momento"³⁷. Por consiguiente, tanto el recurso *déjà vu*, que hace referencia clarísima a la anámnesis y al Eterno Retorno, como la construcción circular del espacio ideal de los relatos de Borges resultan ser frutos de la fe en el misterioso pasaje de las almas; las almas que, para Borges, desde luego, no son entes existentes en sí, sino que se convierten en emblemas de los temas o los motivos literarios. Recordemos que este carácter reiterativo o hasta tautológico de la expresión literaria como tal se ve expuesto de una manera irónica o -más bien- autoirónica en el relato *Pierre Menard, autor del "Quijote"*, mientras el relato emblemático que demuestra el rechazo de la posibilidad alguna de novedad en el mundo libresco es *La biblioteca de Babel*. Por eso no es de extrañar que J. Nuño perciba la posibilidad de establecer un lazo de una relación de carácter complementario entre estos dos relatos.³⁸

³⁷ Ibid., p. 563.

³⁸ "Pues bien, no es de sorprender -afirma el crítico haciendo referencia a *Pierre Menard, autor del "Quijote"*- que Borges tributario del platonismo escribiera un relato en el cual, como en Platón, como en Hegel, conocer fuera reconocer: leer fuera siempre releer, crear se limitara a recrear. La gran fuerza (y no sólo literaria) de Borges es que nunca se queda con sólo una cara de la moneda, sino que siempre que puede explora el otro lado, propone una solución, intenta una salida (lo logre o no, tal y como sucede con el tiempo o con el laberinto). La salida de aquella Biblioteca [de Babel], la salida de la anámnesis platónica aplicada a lo escrito, pero sin perder jamás el principio platónico del recuerdo, del *déjà vu*, es precisamente *Pierre Menard, autor del "Quijote"*. Si bien *Pierre Menard...* es una sátira, también es un ejercicio complementario: *La Biblioteca de Babel* prueba que en un universo libresco es imposible la novedad, por lo que siempre <hablar es incurrir en tautología>. *Pierre Menard, autor del "Quijote"* demuestra, en contraste, que aun dentro de la más ajustada y exacta repetición (tautología literaria), es posible escribir precisamente lo mismo sin incurrir en el pecado reiterativo". Como *absolución* del "pecado reiterativo" J. Nuño alega "el contexto en que se dice o escribe la aparente tautología", (Nuño, J., op. cit. pp. 52-53). Véase también el análisis de este relato en el apartado del presente trabajo consagrado al método literario de Borges.

Preponderancia de los Universales y la identidad genérica.

Otro elemento importante del sistema platónico que ejerció una gran influencia en la escritura de Borges es su visión ontológica que consiste en estructurar el universo en tres realidades.³⁹ De la triple realidad y consistencia del universo propuesta por Platón lo que más le llama la atención a Borges es el *cosmos noetós*, la realidad de los *eidós*, es decir, de los arquetipos. Para Platón esta realidad es "permanente, inmutable, intemporal, inespacial; posee, sobre todo, unidad, individualidad y, por lo mismo, indivisión interna y externa diferenciación"⁴⁰. Borges, aunque menos radical en sus proclamaciones realistas, frente a las cuales siempre permanecía reticente y a pesar de "suministrar muchos argumentos <para descreer de la doctrina platónica> (...), termina su evocación con un extraño reconocimiento, presentado en forma de axioma: <lo genérico puede ser más intenso que lo concreto>".⁴¹ De este modo, Borges parece inclinarse hacia el dualismo platónico, aunque sin que su actitud fuera ortodoxa. Un

³⁹La primera realidad es la de los *ídolos* que se puede traducir al castellano como *ideíllas* (véase González, Álvarez, A., op. cit. p. 63). Es la realidad de "las cosas sensibles": de objetos materiales perceptibles con la ayuda de los sentidos. Esta realidad no tiene verdadera existencia. La segunda realidad tiene el nombre de *cosmos noetós* y está compuesta de las *ideas* (con minúscula) o *eidós*: las formas genéricas o los arquetipos de las cosas. Este mundo es inteligible (cognoscible a través de la inteligencia) y tiene una existencia perfectamente real. La tercera realidad, que engloba al *cosmos noetós*, constituyendo asimismo la realidad suprema, es el mundo de las *Ideas* (con mayúscula), entre las que Platón enumera: el Bien, la Belleza y la Justicia (siendo las dos últimas derivaciones de la primera). Las *Ideas* son realidades absolutamente consistentes pero, contrariamente a los *eidós* absolutamente indefinibles e inabarcables. La realidad de las *Ideas* sostiene y rige la realidad de los *eidós*. La realidad de los *ídolos* es, a su vez- reflejo imperfecto del *cosmos noetós*.

⁴⁰ González, Álvarez, A., op. cit. p. 64.

⁴¹ Citado por Nuño, J., op. cit. p. 117.

ejemplo explícito de una asociación poética de un objeto lírico con la idea platónica de los arquetipos es, por ejemplo, el poema *El bisonte*. El orgulloso animal, aparte de convertirse en un símbolo de una cultura exterminada ("(...) en este antiguo toro de durmiente ira/ veo a los hombres rojos del oeste⁴²") recoge los rasgos de un ente arquetípico:

Luego pienso que ignora el tiempo humano,
cuyo espejo espectral es la memoria.
El tiempo no lo toca ni la historia
de su decurso tan variable y vano.
Intemporal, innumerable, cero,
es el postrer bisonte y el primero⁴³.

La cualidad de un arquetipo particularmente destacada por Borges en este poema es su "intemporalidad", lo que se podría traducir igualmente como eternidad. Además se sugiere que todos los animales lo son, pues carecen de este "espejo espectral" que es la memoria. El carácter arquetípico del bisonte de Borges reposa todavía en dos conceptos, uno tomado directamente de Platón y otro, reelaborado por Escoto Erígena. Según el primero, el bisonte también es arquetípico porque cumple con las exigencias de la solución participativa⁴⁴. Es "permanente, inmutable, intemporal etc..." porque es todo *participación*. El hecho de que sea "el postrer y el primero" hace ya referencia a la

⁴²Borges, J. L.: *Antología poética*, op. cit., p. 114.

⁴³ Ibid.

⁴⁴"Los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente" (Platón: *Parménides*, citado por Borges, J. L.: *Historia de la eternidad*, OCI, p. 356.

solución de un tiempo y proceso reversivos de Escoto Erígena, según quien todo tiene que volver a Dios de donde saliera.⁴⁵

Es suficiente retomar el motivo del *ruiseñor* de John Keats mencionado en la primera parte del presente trabajo como para suministrar otro claro ejemplo de la preponderancia de la identidad genérica por encima de la individual en la obra de Borges. Recordemos que, no obstante, las conclusiones de Keats y de Borges al contemplar el pájaro arquetípico son opuestas. Keats, que mira desde la perspectiva de su identidad individual al contemplar el pájaro se descubre mortal. Borges, en cambio, se niega a recibir la identidad personal e, identificándose más bien con el pájaro, objeto de su percepción, descubre su inmortalidad⁴⁶.

Es muy interesante la manera en que Borges consigue superar la dificultad que se le impone al defender la identidad genérica en el relato *El jardín de senderos que se bifurcan* tal y como lo destaca J. Nuño en *La filosofía de Borges*: "Todo platonismo -asevera- privilegia géneros y especies sobre singulares e individuos. Persistir en el tiempo, no importa cuán variables sean las situaciones vividas, aproxima a la condición genérica. Pero, entonces, ¿cómo mantener la pretensión individual registrada en los nombres (...) y, sobre todo, cómo poder distinguir a los diversos individuos?⁴⁷". Lo que debería distinguir, por ejemplo, a Yu Tsun de los demás, al igual que a cualquier individuo del conjunto de la

⁴⁵Comp. Nuño, J., op. cit. p. 118.

⁴⁶Véase el apartado de este trabajo dedicado al problema del tiempo en la obra de Borges.

⁴⁷Nuño, J., op. cit. p. 72.

sociedad, es su elección de una solución concreta (y la eliminación de todas las demás) escogida de entre las alternativas que se presentan al sujeto en el momento dado. Anticipando el curso siguiente de esta aproximación, es menester recurrir al concepto berkeleyano de raíz heraclitanea del solipsismo presentista. Si todo lo que sucede sucede exclusivamente en el presente (por consiguiente, la elección individual de una única alternativa también), el individualismo de dicha elección es una corroboración suficiente de la identidad individual y una base sólida para la distinción de los individuos. "Pero en la intrincada geometría posibilista del jardín de senderos bifurcables, en la novela del antecesor de Yu Tsun, un hombre, el individuo, enfrentado a esa diversidad de alternativas, <opta simultáneamente por todas>. ¿Puede entonces seguir hablándose de su condición de individuo? Porque lo menos que pasa ("simultáneamente") es que se multiplica en su individualidad a través del infinito juego de espejos en que se bifurcan todas las alternativas ofrecidas y a la vez escogidas."⁴⁸

Estas reflexiones parecen probar que, a pesar de los esfuerzos de Escoto Erígena y cierta atracción que sus ideas ejercieran sobre Borges, la identidad individual y la genérica son conceptos irreconciliables en la obra de Borges y que éste, al igual que Platón, consecuentemente se haya mostrado fiel a la identidad genérica, de modo que en el conflicto del realismo y el nominalismo está decididamente a favor de los defensores de la veracidad y preponderancia de los universales,

⁴⁸Ibid. p. 73.

asociados con los *eidos* platónicos.⁴⁹ Una crítica irónica del afán nominalista se encuentra en el relato *Funes el memorioso*, una graciosa parábola que demuestra que el afán nominalista de percibir y, más aún, memorizar todos los objetos individualmente (cada uno por separado), llegando hasta el extremo de separar las diferentes percepciones consecutivas desarrolladas en el tiempo y recordándolas, cada una por separado, es una propuesta absurda e inhumana que tiene que guiar al insomnio y a la locura. Como se había dicho al analizar este relato, una memoria total, tal como la de Funes, exenta de generalización o agrupación alguna de percepciones, constituiría un obstáculo insuperable para el pensamiento. Recordemos que para el Borges-narrador del relato "pensar es olvidar las diferencias, es generalizar, abstraer⁵⁰", en otras palabras, penetrar en el *cosmos noetós*, el mundo platónico de los arquetipos. Por eso el narrador del relato no podía escapar a la sospecha de que Funes, a pesar de su memoria infalible o, precisamente, por culpa de ella "...no era muy capaz de pensar". La fina y mordaz ironía borgiana no deja lugar a duda en cuanto a sus convicciones respecto al conflicto entre los secuaces de la visión nominalista y la realista.

⁴⁹Por otro lado sabe reconciliar su realismo universalista con el nominalismo de "algunas escuelas de Tlön".

Por el sendero dualista: primera superación de Platón.

La distinción de tres niveles de existencia en la obra de Platón, de la que se acaba de hacer mención, ya encierra un elemento siguiente de su sistema ontológico aprovechado por Borges en varias ocasiones: su visión dualista del mundo. Según Platón sólo las *Ideas* (el mundo espiritual) y los *eidos* (el mundo inteligible) tienen una verdadera existencia. En cambio, el mundo de "las cosas sensibles" no es sino una ilusión, una alucinación o -según la poética de su poderosa parábola incluida en la *República*- una sombra en la pared de la caverna. Así, pues, para él, el mundo físico carece de verdadera existencia, en cuanto el mundo de las ideas, formas o arquetipos tiene una realidad absoluta e incuestionable. Ecos del dualismo platónico más o menos transformado y ajustado a las necesidades de la expresión literaria y de la personalidad de Borges traslucen en buena parte de su obra.

Retomando otro motivo analizado en la parte anterior de este trabajo, el tema del doble, no es difícil descubrir en él una huella clara del dualismo platónico. A través del tema del doble, Borges plantea la posibilidad de una búsqueda de su propio arquetipo, del "otro Borges", libre de la fútil dimensión física, identificado con el narrador y el *percibidor* de las dos realidades "platónicas": la heroica y la fantástica.

⁵⁰ Borges: *Funes el memorioso*, OCI, p. 484.

La realidad heroica.

En cuanto a la primera de ellas consiste en la sorprendente exaltación de los grandes héroes de la historia argentina, los cruelmente románticos gauchos -nómadas de la Pampa, y los insensiblemente valerosos cuchilleros de los arrabales de Buenos Aires⁵¹. Evitando una mención reiterativa de los poemas en los que Borges explora este sueño platónico con el mito de la Pampa limitémonos a recordar la actitud del protagonista del relato *El Sur* Juan Dahlmann, el *alter ego* del mismo Borges. Éste -como recordamos- soñó con una muerte heroica e insensata, típica de un gaucho. Este sueño (o alucinación) se efectúa al estar el héroe en su lecho de muerte, en una clínica de Buenos Aires. La septicemia será la razón de una muerte realista de un bibliotecario hartamente real. "Real" en el sentido material, lo que, según la lectura platónica, viene a significar "irreal". Frente a la falsedad de su gris destino realista el protagonista efectúa un viaje imaginario al Sur. Pero, no olvidemos que "viajaba al pasado, no sólo al sur". ¿No es -acaso- este viaje una aplicación literaria de la idea platónica de anámnesis, que no consiste en otra cosa que en retroceder mentalmente en la memoria para dar aquel paseo del alma por el "museo de los arquetipos"⁵². Este viaje retrospectivo le hace redescubrir el mundo atemporal y arquetípico de la Pampa que, para el Borges *argentinista* es el *cosmos noetós* de la cultura argentina.

⁵¹ Véase el apartado dedicado al tema de la argentinidad y el universalismo de Borges.

⁵² En la *Historia de la Eternidad* escribe acerca de la realidad de los arquetipos (visión que revisaría más tarde): "Es el terrible e inmóvil museo de los arquetipos

No es difícil probar esta tesis si nos fijamos en el carácter de la descripción de los elementos de este mundo eidético, por ejemplo la figura emblemática del "viejo", que se presenta al narrador al bajar éste del tren en una estación desconocida del sur: "era oscuro, chico y reseco, y estaba como fuera del tiempo, en una eternidad". No hace falta recordar que los arquetipos platónicos son atemporales, es decir, eternos. También lo es la férrea figura del gaucho que, al igual que el compadre, es para Borges "una figura arquetípica"⁵³. Por consiguiente, si la dicotomía entre el Sur y Buenos Aires hace eco de la relación dialéctica entre el mundo de los arquetipos y el de los objetos sensibles, el conflicto entre la civilización y la barbarie podría verse inscrito en el mismo esquema. ¿La civilización como una sombra inferior de la barbarie ensalzada por Hernández (por lo menos en la primera parte del *Martín Fierro*) y tan enconadamente repudiada por Sarmiento? Tesis audaz pero que, no obstante, parece ser sugerida por Borges. Recordemos las enigmáticas palabras de Brodie: "Los Yahoos, bien lo sé, son un pueblo bárbaro, quizá el más bárbaro del orbe, pero sería una injusticia olvidar ciertos rasgos que los redimen. Tienen instituciones, gozan de un rey, manejan un lenguaje basado en conceptos genéricos (...). Representan, en suma, la cultura, como la representamos nosotros (...)"⁵⁴. En la *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* el protagonista repentinamente descubre su identidad oculta que le incorpora en la barbarie, encarnada,

platónicos. (...) algo de museo presento en él: quieto, monstruoso, clasificado" (OCI, p. 355).

⁵³Véase el Prólogo a *Historia universal de la infamia* (ed. 1954), en el cual se excusa de haber intercalado algunas palabras cultas en el relato *Hombre de la esquina rosada* en las siguientes palabras: "Lo hice porque el compadre aspira a la finura (...) porque los compadres son individuos y no hablan siempre como el Compadre, que es una figura platónica", citado por Nuño, J., op. cit. p. 72.

por supuesto, por Martín Fierro, que, al igual que todo gaucho, representa la naturaleza cruda y primitiva (¿arquetípica?) del hombre⁵⁵.

Sin embargo, como muchas veces sucede en Borges, las soluciones propuestas luego se ven destruidas.⁵⁶ Primero demuestra Borges que la anámnesis de la civilización a la barbarie es un proceso reversible. Pues si bien es cierto que la inglesa de *Historia del guerrero y de la cautiva* (como muchos otros héroes de Borges) abandona la civilización para incorporarse a la barbarie, por otro lado Droctulft, recorre el camino a la inversa, confundiendo y dejando inconclusa la cuestión de cronología y -más grave todavía- de la prioridad ontológica. La misma sugerencia parece estar incluida en una de las conclusiones de David Brodie acerca del lenguaje de los Yahoos: "La virtud intelectual de abstraer que

⁵⁴Borges, J. L. *El informe de Brodie*, OCII, p. 454.

⁵⁵Recuérdese que otro ejemplo de una elección de un "destino bárbaro" se encuentra en el relato *Historia del guerrero y de la cautiva*. Sin embargo, la dramática conclusión de la abuela de Borges al fracasar en la tarea de rescatar a su paisana -convertida en una india- para la civilización, sugiere una notable ampliación de este concepto: "Francisco Borges moriría poco después, en la revolución del 74; quizá mi abuela, entonces, pudo percibir en la otra mujer un espejo monstruoso de su propio destino" (OCI, p. 559). El destino de la abuela de Borges, una inglesa que emigra de la civilización de uno de los países culturalmente más apreciados por Borges a la nueva realidad de una dura lucha original (arquetípica) por la supervivencia, puede extender su capacidad simbólica a todos los emigrantes europeos a las Américas. En este caso el descubrimiento de América, la atracción del nuevo mundo y el expreso entusiasmo por su belleza y crudeza originales al igual que la fuga masiva en ciertos momentos del viejo continente a la América "salvaje" demuestran el fenómeno de una anámnesis colectiva. ¿No es, acaso, una vuelta colectiva al mundo arquetípico de la barbarie, resultado -tal vez- de una decepción con los yertos encantos clásicos de la civilización?

⁵⁶Este recurso demuestra el carácter preponderante de la duda en el método de Borges que fácilmente llega a dudar acerca de sus propias propuestas. No es posible decidir si lo hace porque le falta el coraje (que tanto admiró en los gauchos y la carencia del cual profesó abiertamente: preguntado por los periodistas por qué no había cometido el suicidio que había anunciado para el día de su 84º cumpleaños

semejante idioma postula, me sugiere que los Yahoos, pese a su barbarie, no son una nación primitiva, sino degenerada"⁵⁷. No es diferente el caso de Argos -el ingenuo troglodita de la Ciudad de los *Inmortales*- que resulta ser una forma degenerada de Homero. La reversibilidad del proceso platónico de degeneración (o emanación) del *eidos* en los objetos sensibles encierra una pregunta fundamental para la exploración platónica presente en la obra de Borges: ¿Cuál de los dos mundos propuestos es el verdadero, y cuál es su reflejo falso? ¿Qué es el arquetipo y qué es la sombra? ¿Qué es el *cosmos noetós* y qué es el mundo sensible?⁵⁸.

respondió: "por cobardía", Véase E. Martínez, op. cit. p. 14) o porque su adicción a la transgresión le hace volverse hereje de sus propias herejías.

⁵⁷OCII, p. 453.

⁵⁸Hablando de la inversión del proceso de la degradación de los arquetipos no se puede evitar la mención de la idea de F. H. Bradley del retroceso del tiempo, idea según la cual en el Absoluto el tiempo transcurre en el sentido contrario a cómo transcurre en la realidad de los fenómenos (*Appearance and Reality, A Metaphysical Essay*, 1930) manejada por Borges apasionadamente en el ensayo *Examen de la obra de Herbert Quain*. (OCI, pp. 461-464). La obra del ficticio Herbert Quain analizada por Borges en este relato lleva el título: *April March*, que conlleva un brillante juego de palabras (se puede traducir como "La marcha de abril" o como "Abril marzo", el juego que desde el mismo título expresa concisamente la quintaesencia del relato, pues contiene el movimiento < march > y la inversión del paso del tiempo: desde abril hacia marzo. He aquí una aplicación literaria de la doctrina del retroceso del tiempo). Así describe Borges el postulado ontológico de *Herbert Quain*: "...el prólogo de Quain prefiere evocar aquel inverso mundo de Bradley, en que la muerte precede el nacimiento y la cicatriz la herida y la herida el golpe" (OCI, p. 462). "Más interesante es -escribe Borges en el mismo relato- imaginar una inversión del tiempo: un estado en el que recordáramos el porvenir e ignoráramos, o apenas presintiéramos, el pasado" (Ibid.). En cuanto a la transformación literaria de esta idea filosófica un buen ejemplo se halla en el relato fantástico *La otra muerte*. Un análisis de este relato desde el punto de vista de la visión de Bradley llega a la fábula el papel de una parábola y una transformación de una idea metafísica audaz en una imagen viva y sugerente. El protagonista, a través de un gran esfuerzo mental, quizá espiritual pero, sobre todo, emocional, consigue trasladarse a una batalla acaecida en el pasado, (según se ha descrito en el apartado anterior) para morir gloriosamente en ella. Gracias a su esfuerzo dictado por un deseo "absoluto" ha conseguido "saltar" del tiempo inmediato (el de los fenómenos)

La realidad fantástica.

La misma pregunta inquietante parece estar planteada en una serie de relatos y poemas de índole fantástica y filosófica en los que Borges emplea el recurso del doble.⁵⁹ Aparte del posible desdoblamiento en el tiempo (el encuentro del Borges anciano con el Borges mozo) el autor emplea también este artificio pseudoesquizofrénico⁶⁰ para postular un yo ideal en la dimensión filosófico-literaria: el otro Borges a "quien se le ocurren las cosas"⁶¹. Es el Borges partícipe de las delicias idealistas del universo mental creado por él mismo, es el narrador que entrevista a Funes (y, al mismo tiempo, es Funes), es Flaminio Rufo, es David Brodie, es el Borges personaje del *Hombre en el umbral*, etc., exento, como su mundo, de la dimensión material, integrado con su universo idealista. Una identificación que -utilizando el lenguaje psicoanalítico- tiene forma de una compensación esquizofrénica y marca un intento de fuga de un Yo material al que, en numerosas ocasiones, Borges declara

al tiempo absoluto, debido a lo cual pudo trasladarse al pasado, pues el tiempo absoluto retrocede. Sin embargo, por reciente que parezca la obra de F. H. Bradley, su doctrina del retroceso del tiempo -según revela J. Nuño- también es una herencia de Platón: "En efecto, también Platón elaboró un mito, uno más, en el que recurre a aquel momento del Universo en que Cronos hace correr el tiempo al revés. Está en *Político*, 269 ss., (...). según la fábula de Platón, el dios dirige al Cosmos intermitentemente. Por temporadas lo atiende él mismo y, luego, en otras ocasiones, lo abandona todo, <cuando los periodos que le fueron asignados han completado su recorrido>. Y entonces, cuando tal sucede, el mundo comienza a marchar al revés y aún más propiamente, con movimiento circular. Es la *retrogradación* o marcha atrás del Universo que, según Platón, <le es innata de necesidad> a fin de seguir eternamente el mismo", J. Nuño, op. cit., p. 125.

⁵⁹Veáse el apartado de este trabajo dedicado al análisis del protagonista y del narrador en la obra de Borges.

⁶⁰ Los antecedentes de este recurso, según J. Nuño, están presentes ya en Schopenhauer, de quien los hereda el mismo Borges. Véase Nuño, J., op. cit. p. 88.

⁶¹Borges, J. L.: *Borges y yo*, OCII, p. 186.

"odiar minuciosamente"⁶². Por lo tanto, se podría considerar la totalidad de la obra fantástica de Borges como un intento de una superación platónica de la realidad sensible, un viaje especulativo a un mundo idealista, una anámnesis literaria.

Sin embargo, aquí también, la solución de una identificación inicialmente postulada se ve puesta en cuestión y rechazada. Así es que vemos con sorpresa que el planeta Tlön, que viene a ser el símbolo más elaborado del universo especulativo del pensamiento idealista, asemeja más a las sombras fútiles e irreales de la caverna de la *República* que al estable e inmutable mundo de los arquetipos. "El <tercer orbe> de Borges -aclara al respecto J. Nuño- parece acercarse tanto al segundo platónico que se confundiría con él. La pérdida de realidad sustancial trae consigo la movilidad, el cambio incesante, tan aborrecido por la mente griega, ávida de fijar, definir, limitar. Tlön es otro nombre para las danzantes sombras que sólo veían aquellos prisioneros de la platónica cueva. Un mundo en perpetuo fluir"⁶³. De esta manera se nos presenta la diferencia primordial entre el idealismo platónico y el mundo literario idealista de Borges: si bien Platón, que negaba la realidad a los objetos sensibles, en cambio era extremadamente realista en cuanto la realidad eidética, Borges rechaza ambas realidades o bien mutilando por completo una de ellas (como es el caso de Tlön donde sólo existe el mundo de las sombras y no hay mención de los arquetipos) o bien, como

⁶²"En esos días Dahlmann minuciosamente se odió; odió su identidad, sus necesidades corporales, su humillación, la barba que le erizaba la cara." (*El Sur*, OCI, p. 525). "Entra la luz y me recuerdo; ahí está/ Empieza por decirme su nombre, que es (ya se entiende) /el mío (...) Está en mis pasos, en mi voz./ Minuciosamente lo odio" (*El centinela* en *Antología Poética*, op. cit. p. 106).

se ha dicho antes, liquidando la cronología, el principio de la superioridad o la dirección del descenso. Tal es el sentido ontológico del recurso de dos espejos invertidos: no se sabe cuál de ellos es el objeto inicial y cuál el reflejo, puesto que se están reflejando mutuamente sin que se pudiera decir en cuál de los dos comienza el proceso, de modo que, en el fondo, el descubrimiento de su destino efectuado por Tadeo Isidoro Cruz esencialmente carece de importancia pues entre "el lobo" y el "perro gregario" no hay diferencia substancial, como tampoco la hay entre la civilización y la barbarie. La misma unificación de los opuestos aparentes está expresamente postulada en el relato *Los teólogos*:

El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en las diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia, (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima), formaban una sola persona.⁶⁴

⁶³ Nuño, J., op. cit. p. 28.

⁶⁴ OCI, pp. 554-555. La superación del dualismo platónico le lleva al descubrimiento de la unidad del ser, idea de la cual se habla más extensamente al analizar la influencia de Schopenhauer.

De este modo, se efectúa en Borges la superación nihilista del idealismo realista (realista en cuanto a los *eidos* y a las *Ideas*) de Platón. En este sentido tiene razón J. Nuño cuando declara: "Jorge Luis Borges es un platonista en la caverna: resignado a morar entre la decadencia sensorial, más que cultivar la añoranza de lo inteligible y perfecto (...)"⁶⁵. Es platonista en cuanto se aprovecha de la visión irrealista del "mundo sensible" de Platón. En cambio, es estrictamente antiplatonista en su rechazo a la existencia de la realidad del *cosmos noetós* y más antiplatonista aún, en cuanto al objetivo del esfuerzo especulativo y metafísico, porque si "se resigna a quedarse en la caverna" -como dice Juan Nuño- contradice el principio y el sentido vital de la filosofía en la visión de Platón que precisamente es el de intentar "salir de la caverna"⁶⁶. El rechazo de la metodología platónica llega consecuentemente al rechazo de la muerte que, para Platón, era una de las soluciones más eficaces para conseguir el verdadero conocimiento de las realidades superiores. En cambio, dice Borges en el poema *El centinela*, dirigiéndose a su doble:

Nos conocemos demasiado, inseparable hermano.
Bebes el agua de mi copa y devoras mi pan
La puerta del suicida está abierta, pero los teólogos
afirman que en la sombra ulterior del otro reino

⁶⁵ Nuño, J., op. cit. p. 87.

⁶⁶ Salir de la caverna en el sentido de aprovechar la percepción sensual de los objetos para deducir de ella de que idea proceden. "Todas las cosas del mundo sensible (...) son simplemente la ocasión o el instrumento para que se realice en nosotros el verdadero conocimiento intelectual merced al recuerdo" (González, Álvarez, A., op. cit. p. 66).

estaré yo, esperándome.⁶⁷

El "yo" que estará esperando a Borges en el otro mundo no será un "yo ideal" que para él, acaso significa: "inexistente", sino que será un "yo" desesperadamente parecido al yo material; más bien, será el mismo "yo", la separación definitiva del cual había sido objeto de un empeño y una lucha metafísica del escritor igual de esforzada y persistente que vana.

Diferentes emanantismos: la superación de Platón y los neoplatónicos.

Otra posibilidad de una superación del dualismo platónico postulada en la obra de Borges se abre al analizar la idea del emanantismo tan sólo sugerida por Platón y posteriormente desarrollada por los neoplatónicos, particularmente por Plotino (*Las Ennéadas*) y su discípulo Porfirio.⁶⁸ Dicho sea de paso que la idea del emanantismo está

⁶⁷Borges, J. L.: *Antología poética*, op. cit. p. 106.

⁶⁸E. Zeller afirma, sin embargo, que "el sistema de Plotino es más correctamente denominado un panteísmo dinámico que un emanantismo". Es, quizá, la influencia que ejerciera sobre varias vertientes de la gnosis judeocristiana, que hizo con que las generaciones posteriores tendieran a asociarlo más bien con la idea del emanantismo que con el panteísmo dinámico. Así explica E. Zeller, en palabras concisas, el postulado básico de la visión plotiniana: "Desde que lo originario se mantiene en su esencia externo a lo que es posterior, esto último es por necesidad más imperfecto que lo primero, es decir mera sombra o reflejo. Y puesto que este vínculo se repite en cada nueva creación y cada cosa debe su parte en lo supremo a su causa más próxima, la totalidad de los seres derivados del ser primario forma una escala descendente de perfección que continúa disminuyendo hasta que al fin de la serie se

estrictamente vinculada con el dualismo platónico. Aparece como un resultado de un intento de solucionar la falta de una explicación satisfactoria en Platón del enlace que hay entre los dos mundos. El emanantismo de Plotino, por consiguiente, es un intento de detallar y justificar la decadencia del mundo ideal convertido en la deleznable y falsa materia: el proceso de la "caída del alma", que al mismo tiempo constituye una teodicea de carácter gnóstico, presente tanto en el gnosticismo cristiano (doctrina de diversas herejías gnósticas, por ejemplo: los Adamitas, Antitactos, Arcónticos, Ascofitas, Barbelognósticos, Basilidianos, Borboritos, la doctrina de Cerdón, Encráticos, Cainitas, Carpócrates, Colarbasianos, Cuqueanos, Lucanitas, maniqueísmo, Marcionitas, Marcosianos, Menandritas, priscilianismo, Saturnil, Setianos, Severianos, Simonianos, Valentinianos etc.)⁶⁹ como judía⁷⁰.

Para la delicada sensibilidad idealista de Plotino resultaba demasiado "brusca", demasiado "escandalosa" e ilógica una caída directa del mundo de las *Ideas* platónicas⁷¹ al infinitamente degradado mundo de la materia. La atracción que sintió Borges por la idea del emanantismo se puede detectar en un número considerable de sus

disuelve en el no ser como la luz en las tinieblas". *Fundamentos de la filosofía griega*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, (trad. del alemán por Alfredo Llanos), p. 297.

⁶⁹Véase H. Masson: *Dictionnaire des hérésies dans l'Église catholique*, Éditions Sand, 1986.

⁷⁰Véase el apartado de este trabajo consagrado a la aproximación borgiana al universo de la cábala.

⁷¹ De hecho la realidad superior en la dialéctica de Plotino lleva el nombre del "primer producto del ser (...) el *nous*, el pensamiento, que es al mismo tiempo el ser supremo (...). En la escala descendente el *nous* ocupa la posición más cercana a lo uno", E. Zeller, op. cit. p. 302.

escritos, de entre los cuales los más famosos son, quizá, *Las ruinas circulares* y los poemas *El ajedrez* y *El Golem*⁷². La exploración de una aplicación de este concepto en el terreno del gnosticismo cristiano se encuentra en el ensayo *Una vindicación del falso Basíledes*⁷³. El suponer que seamos un mero sueño es, apenas, reconstruir la caverna platónica; el postular que detrás de quien nos está soñando hay un otro, que está soñando a éste, es un paso vertiginoso hacia el emanantismo. ¿Pero acaso podrá satisfacer a Borges la simple operación de desmembrar la "caída" en varias etapas, por numerosas que fuesen?⁷⁴

Puesto que se trata de un tema sobre el cual habrá que volver al analizar la fascinación de Borges por la cábala, limitémonos a mencionar las dos diferencias principales entre el emanantismo borgiano y el de su antecesor, Plotino. La existencia objetiva e irrefutable del Absoluto, llamémoslo "Bien", "Uno" o "Dios", indica que el emanantismo de los neoplatónicos (y los gnósticos) tiene carácter lineal, es decir, es un proceso descendente y reduccionista (desde el Absoluto hasta la materia o la nada). En tanto en cuanto Borges aprovecha este concepto, el emanantismo se manifiesta marcado por dos características diferentes: es reflexivo y circular. La posibilidad de una reflexividad del proceso descendente es simplemente otra manera de exacerbar el tema

⁷²Véase el análisis de estos escritos en los apartados de este trabajo dedicados a la cuestión del protagonista y el narrador, así como a la influencia de la cábala en la obra de J. L. Borges.

⁷³ En *Discusión* (1932), OCI, pp. 213-216.

⁷⁴En cuanto a la creatividad en la tarea de multiplicar las supuestas etapas de la degradación del "Uno" varias sectas de los gnósticos han superado a Plotino con creces. De ejemplo representativo de esta creatividad emanantista puede servir el mencionado anteriormente y parcialmente investigado por Borges Basíledes. No menos representativo es el caso de Valentino o la doctrina de Saturnil.

de los espejos, también vinculado con el dualismo platónico despojado por Borges de la veracidad del mundo de los arquetipos. El primer paso en este camino aniquilador, según se ha mencionado al analizar la presencia del dualismo platónico en la obra de Borges, es el de invertir la dirección de la caída (o la emanación), objetivo al que llega Borges con la ayuda del artificio solipsista⁷⁵. El segundo paso consiste en un rechazo total de cualquier posibilidad de establecer la prioridad ontológica entre los seres vinculados, pues tanto el sujeto como el objeto, tanto el arquetipo como el objeto sensible, todos en la misma medida carecen de la verdadera existencia.⁷⁶

La curiosa metáfora emanantista descubierta por Borges en los relatos y poemas mencionados antes (*Las ruinas circulares*, *El Ajedrez*, *El Golem*) consiste en la siguiente asociación: si lo que vemos en el espejo no es sino un falso reflejo de un objeto, por consiguiente, el objeto no debe ser más que un reflejo falso del sujeto. (Además, la idea de la infinita serie de soñadores -sujetos del sueño- presupone que cualquier sujeto también es un objeto falso en la relación con su sujeto superior etc.). Este concepto lleva a unas consecuencias literarias y -al mismo tiempo- filosóficas asombrosas pero nada nuevas puesto que habían sido intuitas por algunos autores varios siglos atrás. Escribe Borges en *Las magias parciales del "Quijote"*: "Ese juego de extrañas ambigüedades culmina en la segunda parte [del Quijote]; los

⁷⁵Sólo lo percibido por el Yo es real. Percibir es crear. El Yo se vuelve el único ser absoluto, lo demás es su "sombra". Ideas derivadas de Berkeley (aunque con notables modificaciones) y de Schopenhauer. Véase los apartados dedicados a la influencia de estos filósofos en la obra de Borges.

protagonistas han leído la primera, los protagonistas del *Quijote* son, asimismo, lectores del *Quijote*."⁷⁷ Consecutivamente, enumera otros ejemplos del mismo recurso de crear una segunda realidad libresca (que abarcan el drama *Hamlet*, el poema *Ramayana* y, evidentemente, *Las mil y una noches*). para llegar a la siguiente conclusión:

¿Por qué nos inquieta que el mapa esté incluido en el mapa⁷⁸ y las mil y una noches dentro del libro de *Las mil y una noches*? ¿Por qué nos inquieta que don Quijote sea lector del *Quijote*, y Hamlet, espectador de *Hamlet*? Creo haber dado con la causa: tales inversiones sugieren que si los caracteres de una ficción pueden ser lectores o espectadores, nosotros, sus lectores o espectadores, podemos ser ficticios⁷⁹.

Fue el peso ontológico de esta idea aniquiladora, la cual Borges advirtió por primera vez delante de un espejo, lo que le impulsó a percibir a los espejos como si éstos hubieran sido creados por Dios para recordarle al hombre que no es sino "reflejo y vanidad"⁸⁰. Una expresión parecida de un agobiante vértigo y de una agonía de incertidumbre frente a la vanidad de todo ser traslucen en una serie de otros poemas

⁷⁶Borges encontró la idea del rechazo de la existencia real del sujeto en la obra de D. Hume. (Véase el apartado de este trabajo consagrado a la influencia de este autor).

⁷⁷OCII, p. 46.

⁷⁸Se trata del infinito mapa de Inglaterra -superexacto y minucioso hasta el punto de incluir el propio mapa que, a su vez incluye el mapa, etc.- de Josiah Royce (*The World and the Individual*, citado por Borges en *Magias parciales del "Quijote"*, OCII, p. 47).

⁷⁹Ibid., p. 47.

⁸⁰*El Hacedor*, "Los espejos", OCII, p. 193.

(sobre todo los mencionados: *Ajedrez y El Golem*). Por otro lado, merece la pena destacar que, diecisiete siglos atrás el gran emanantista (y también panteísta) Plotino en varias ocasiones también dio pruebas de su gran sensibilidad en relación con este tema, aunque de una manera menos poética y más pragmática. Sobre todo a través de su rigurosa ética anticorpórea manifestada a través de un duro ascetismo, pero también a través de unos actos más espectaculares: por ejemplo en una ocasión "rehusó posar -según asegura E. Zeller- ante un artista" pues no quería permitir que por su culpa se produjera "una sombra de sombra"⁸¹. No obstante, entre la actitud emocional del filósofo griego y el escritor argentino existe una diferencia irreconciliable. La actitud de Borges hacia la idea del emanantismo, privada de su carácter lineal y descendente, varía según el género (como es de costumbre). Si bien en los ensayos (más arriba mencionados) parece predominar cierta perplejidad intelectual aliviada por una dosis de *irreverencia* creativa (típica, como se ha dicho antes, de la actitud americana)⁸², en los relatos prevalece la actitud de una exploración y transformación de los valores estéticos encerrados en esta idea y, en cambio, en la poesía, como se ha podido constatar, el sujeto lírico no se niega a dejarse invadir por el sentimiento de un profundo pesimismo, una resignación, incapaz de nuevas rebeliones, por una melancolía y nostalgia por el "paraíso" de los arquetipos irremediabilmente perdido, por la certeza de la existencia del *cosmos noetós*, definitivamente debilitada por su creciente escepticismo

⁸¹Zeller, E., op. cit. p. 298.

⁸²Escribe, por ejemplo, en *Historia de la eternidad*: "Invirtiendo el método de Plotino (única manera de aprovecharlo...)" (OCI, p. 353); en la página 357 del mismo ensayo declara alegremente que "puedo suministrar muchos [argumentos para refutar la doctrina platónica]", etc.

y una mirada cada vez más nihilista. La falta constante de una solución satisfactoria de la cuestión de la materia impone a Borges una profunda aversión frente a ella (inclusive a su propia dimensión corporal: recuérdese, verbigracia, la confesión de autoaversión corporea de este *alter ego* borgiano, Dahlmann, en *El Sur*). Pero lo más doloroso en la percepción de Borges es la privación, a la cual se autocondena rechazando el realismo idealista platónico, de este gran consuelo platónico y plotiniano, que es la seguridad y la búsqueda de "lo realmente real", es decir: *eidós*.⁸³

Las mil y una emanaciones.

Ante la posibilidad de que detrás de Dios haya otro dios, detrás del soñador haya otro soñador, se impone la pregunta de dónde y cuándo "la trama empieza". La respuesta a esta pregunta viene en forma de la sugerencia descubierta por Jaime Alazraki de "la serie infinita de soñadores"⁸⁴. El mismo Borges señala el origen oriental de esta imagen alegando de forma indirecta la sabiduría de los hindúes y -de forma directa- a esta "cifra del Oriente" que es para él el libro de *Las mil una*

⁸³Comp. González, Álvarez, A., op. cit. p. 67. Recordemos que el mundo material para Plotino, a pesar de que sea "una pálida copia del real y verdadero mundo suprasensible (...) todo es ordenado en él según los números y las ideas y es formado por los conceptos activos (logoi spermatikoi), que constituyen la esencia de las cosas. De aquí que resulte hermoso y perfecto como puede serlo un mundo material. Con (...) el sólido sentido que los griegos poseen para la naturaleza, Plotino (*Enn.*, II, 9) repudia el desprecio que los gnósticos cristianos tienen por ella." (E. Zeller, op. cit. p. 303).

⁸⁴Alazraki, J.: *La prosa...* op. cit. p. 55.

noches.⁸⁵ El carácter "emanantista" del modo narrativo utilizado en esta obra colectiva descansa en el recurso del que Borges hablara en varias ocasiones: "La historia [del genio y del pescador] sigue y llega a un momento en que el protagonista no es un pescador sino un rey, luego el rey de las Islas Negras y al fin todo se junta. El hecho es típico de *Las mil y una noches*. Podemos pensar en aquellas esferas chinas donde hay otras esferas o en las muñecas rusas⁸⁶". En estas frases vemos reflejada una aplicación literaria de la construcción emanantista: cada tema proviene del anterior y engendra el próximo. Sin embargo, no es un emanantismo lineal ni descendente. Primero porque las fábulas siguientes no son inferiores a las anteriores y, segundo, porque...

...todo esto está dentro de un vasto relato central (...) el del sultán que ha sido engañado por su mujer y que para evitar que el engaño se repita resuelve desposarse cada noche y hacer matar a la mujer a la mañana siguiente. Hasta que Shahrazada resuelve salvar a las otras y lo va reteniendo con cuentos que quedan inconclusos. Sobre los dos pasan mil y una noches y ella le muestra un hijo. Con cuentos que están dentro de cuentos se produce un efecto curioso, casi infinito, con una suerte de vértigo⁸⁷.

⁸⁵El carácter profundamente oriental de este libro es asegurado ya por sus orígenes: "En el siglo XV se recogen en Alejandría (...) una serie de fábulas. Esas fábulas (...) fueron habladas al principio en la India, luego en Persia, luego en Asia Menor, y finalmente, ya escritas en árabe, se compilan en el Cairo. Es el libro de las *Mil y una noches*". OCIII: *Las mil y una noches*, p. 234.

⁸⁶Ibid. p. 239.

⁸⁷Ibid.

Para subrayar la construcción circular de esta serie "infinita" de fábulas merece la pena recordar la noche 602 "mágica entre las noches" que es la historia del mismo rey a quien Shahrazada está contando los cuentos. De este modo el círculo se cierra: todos los cuentos están incluidos dentro de esta fábula y ella está incluida en el conjunto de todas y así hasta el infinito⁸⁸. Shahrazada cuenta y es contada, es sujeto y objeto a la vez sin que se pudiera establecer algún tipo de cronología (en eso consiste la "eternidad" del libro). Esto es, además, aplicable a cada personaje que aparece en el libro y que cuenta la historia de los siguientes personajes. De manera inmediata el siguiente parece ser la creación del anterior pero el anterior también es siguiente. Dentro de mil noches aparecerá como "emanación" indirecta también de este personaje cuya historia le tocará contar otra vez y de nuevo otras infinitas veces. "¿Intuye claramente el lector -interroga Borges en las *Magias parciales del "Quijote"*- la vasta posibilidad de esa interpolación, el curioso peligro? Que la reina persista y el inmóvil rey oirá para siempre la trunca historia de *Las mil y una noches*, ahora infinita y circular"⁸⁹. Según la poética onírica y circular de *Las mil y una noches*, a las que

⁸⁸Una miniatura de este afán de una construcción verbal infinita descubre Borges en los sofismas de la Antigüedad: "Demócrito sostiene que los abderitanos son mentirosos; pero Demócrito es abderitano luego, Demócrito miente; luego no es cierto que los abderitanos sean mentirosos; luego, Demócrito no miente; luego, es verdad que los abderitanos son mentirosos; luego Demócrito miente; luego, no es cierto que los abderitanos sean mentirosos; luego, Demócrito miente; *et sic de caeteris* hasta la peligrosa longevidad, o hasta la apresurada investidura de un chaleco de fuerza." (*Borges en Revista Multicolor*, "Dos antiguos problemas", N°40, 5 de diciembre de 1934, Ed. de Atlántida, Madrid 1995. p. 27). Lo mismo sucede en el sofisma del cocodrilo (ibid., p. 28), del puente, tomado de Cervantes (ibid.) y del adivinador "urdido" por el propio Borges: "En Sumatra un hombre quiere doctorarse de brujo. El examinador le pide que adivine si será reprobado... Ya se presiente la infinita continuación." (Ibid., p. 30).

⁸⁹OCII, p. 47.

Borges tenía tanta afición, el otro soñador (¿dios?) de *Las ruinas circulares* que sueña con el mago quien, a su vez, sueña con su hijo, este Soñador que aparentemente empieza la serie debe estar, ¿por qué no?, incluido en un sueño del "hijo" soñado por el mago (o uno de sus más lejanos "descendientes oníricos", éso no tiene importancia). Así la "cadena infinita" de seres es infinita porque es circular: no tiene comienzo ni fin como la perfecta forma de un círculo. "*Las mil y una noches* -concluye el escritor- no son algo que ha muerto. Es un libro tan vasto que no es necesario haberlo leído, ya que es parte previa de nuestra memoria y es parte de esta noche también"⁹⁰.

⁹⁰Ibid. p. 241.

7. EL PAPEL DEL OBISPO DE CLOYNE.

Parece ser que los idealistas antiguos interesan a Borges, en gran medida, porque descubre en ellos la raíz del neoidealismo británico, creado a base del empirismo de Locke y representado sobre todo por Berkeley y Hume. Al trazar el panorama general de la vertiente idealista presente en toda la historia de la filosofía, Borges concede a Berkeley un papel de suma importancia: "El idealismo es tan antiguo como la inquietud metafísica: su apologista más agudo, George Berkeley, floreció en el siglo XVIII."⁹¹ Además, Berkeley, como se ha dicho antes, es uno de los tres autores "releídos", de ahí su gran importancia para la obra de Borges.⁹²

Por otro lado, el método que se aplicará en este análisis de la influencia berkeleyana en la obra de Borges diferirá visiblemente del que se ha utilizado en la tarea de discernir las referencias de la filosofía antigua. Las dos diferencias principales son, primera, un intento de introducir tantas citas directas de la obra de Berkeley cuantas parezcan necesarias para suministrar los puntos de referencia más concretos

⁹¹ *Nueva refutación del tiempo*, OCII, p. 144.

⁹² Sin embargo, hay que admitir que, en cuanto al número de las referencias directas, Berkeley tendría que perder "la competición" en favor de Schopenhauer cuyas ideas, según *The Dictionary of Borges*, aparecen directamente citadas en los escritos de Borges aproximadamente cincuenta veces: "Schopenhauer is the philosopher most quoted by Borges, (about fifty times) in his stories and criticism". Fishburn, E. op. cit. p. 219.

posibles⁹³ y segunda, un análisis detallado del recurso (mencionado ya repetidas veces a lo largo de este trabajo) de la transformación artística de las ideas filosóficas. El análisis se basará en una serie de pasajes yuxtapuestos seleccionados de la obra del filósofo irlandés y del escritor argentino. Al mismo tiempo, para situar la obra de Borges en la vertiente neoidealista -cuyo heredero pretende ser tanto en sus ensayos filosóficos como en sus relatos- parece menester un breve repaso de las ideas básicas propuestas por el obispo de Cloyne⁹⁴.

En cuanto a los antecedentes de Berkeley hay que decir que sus ideas originales estaban incluidas dentro de la vertiente empirista de la

⁹³Es digna de mención la negligencia casi total de la tarea de suministrar citaciones directas de la obra del obispo irlandés en la mayoría de los trabajos críticos sobre la literatura de Borges, a pesar de que en todos estos trabajos se hagan juegos malabares con el nombre de Berkeley. Así pues, ya que la tarea de suministrar puntos de referencia más exactos de la obra de dicho filósofo, al parecer, se está quedando a un lado, un intento de hacer frente a ella es uno de los objetivos de este trabajo, sin negar, al mismo tiempo, que algunas de las citas alegadas en estas páginas coincidan con las suministradas por el mismo Borges en el ensayo *Nueva refutación del tiempo*.

⁹⁴En esta tarea de base de información servirán, a parte de los escritos del mismo filósofo, las obras siguientes: Urmson, J. O.: *Berkeley*, Oxford University Press, London, 1982; Los ensayos críticos incluidos en: *Principles of Human Knowledge*, The Bobbs-Merill Company, New York, 1970; Murray, Turbayne, C.: "Berkeley's metaphysical grammar", pp. 3-36; Hay, W. H.: "Berkeley's argument from nominalism", pp. 38-46; Van, Iten, R. J.: "Berkeley's alleged solipsism"; Moore, G. E.: "The refutation of idealism", 57-84; Stace, W. T.: "The refutation of realism", pp. 85-99; Popkin, R. H.: "Berkeley and pyrrhonism", 100-128; Popper, K. R.: "A note on Berkeley as precursor of Mach and Einstein", pp. 129-144; Murray, Turbayne, C.: "Berkeley's two concepts of mind", pp. 145-160; Cornman, J. W.: "Theoretical terms, Berkeleyian notions, and minds", pp. 161-181; Olscamp, P. J.: "Does Berkeley have an ethical theory?", pp. 182-200; Mabbott, J. D.: "The place of God in Berkeley's philosophy", pp. 201-222. Véase también: Martínez, Liébana, J.: *El problema del conocimiento del mundo externo en Descartes, Locke y Berkeley*, EOS, Madrid, 1996; Schwartz, R.: *Vision: variations on some berkeleyian themes*, Blackwell, Oxford, 1994; Quintanilla, Navarro, J.: *Materia y sentido en George Berkeley*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1992.

filosofía inglesa, aunque estaban también vinculadas con la filosofía racionalista del continente; de joven estudió profundamente no sólo a Bacon, Locke o Newton, sino también a Descartes y Malebranche; particularmente este segundo tiene mucho en común con la visión de Berkeley. No obstante, de entre los empiristas ingleses Berkeley destacaba debido a la tendencia de unir el pensamiento empirista con otra vertiente desarrollada en la Inglaterra de entonces: la vertiente metafísica platónica.⁹⁵ Utilizaba los argumentos empiristas para defender sus doctrinas metafísicas pero, pasados unos años de investigación, el platonismo se apoderó totalmente de su pensamiento y lo desvió del camino del empirismo.

En la obra de Borges se ve reflejado prácticamente cada uno de los cinco elementos principales del sistema filosófico de Berkeley⁹⁶.

⁹⁵ Se trata especialmente del tratado *Siris*, comentado por A. D. Lindsay así: 'Siris is striking as showing the influence of Plato in Berkeley's thought. It is far removed from the empiricism of Locke. At the same time it lacks the vigour and consistency of his earlier writings, and is more noteworthy for occasional interesting suggestions and admissions than as a serious philosophical treatise'. Berkeley, G: 'Introduction', *Theory of Vision and Other Writings by Bishop Berkeley*. J.M. Dent and Sons LTD, Londres 1925.

⁹⁶De entre los escritos filosóficos de Berkeley hay que mencionar los siguientes: *A New Theory of Vision*, 1709, un análisis de la visión, que influyó en la totalidad de su obra; *Principles of Human Knowledge*, 1710, la obra principal que, además, servirá en este trabajo como la fuente más importante para la tarea de pesquisar las raíces de la visión de Borges; *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713, la popularización y la exégesis de la obra principal. Además: *Alciphron*, 1732, *Siris*, 1744 y las memorias filosóficas bajo el título *Commonplace-book*.

Nominalismo extremo.

Berkeley llevó a cabo una polarización de las ideas empíricas de sus antecesores, particularmente de Locke. Esta polarización se manifestó particularmente en su opinión sobre las ideas generales y las nociones abstractas. Locke había negado la existencia de los objetos generales y abstractos en el mundo exterior, pero, al mismo tiempo, había admitido la existencia de nociones abstractas en su mente, lo que Berkeley, en cambio, llegó a negar también. Para él, tanto en la mente como fuera de ella, no existe nada abstracto.⁹⁷ Igualmente es imposible constatar la existencia del color como tal, sino que el color dado tiene que ser o bien rojo, o bien verde, u otro cualquiera. Del mismo modo la idea de un triángulo que no sea ni acutángulo, ni rectangular es contradictoria debido a lo cual no puede existir. La existencia del movimiento como tal, que no sea ni rápido ni lento, es falsa también. Cualquier idea que tengamos es absolutamente definida y concreta. Los antecesores de Berkeley mantenían que, aunque las nociones generales no significaran nada general, expresaban algo general, es decir: las ideas generales en la mente. Según Berkeley, en cambio, no hay ni objetos generales, ni ideas generales; el carácter general es exclusivo de expresiones. En consecuencia de esta opinión en el pensamiento de Berkeley sucedió la reducción del término 'idea', que para Locke significaba 'representación' y para Berkeley apenas 'imagen', puesto

⁹⁷ Véase: Berkeley, G. op. cit. pp. 13-86.

que no existen otras representaciones sino las representaciones concretas, es decir 'imágenes'.⁹⁸

Sensualismo extremo.

El radicalismo de Berkeley se manifestó también en sus ideas epistemológicas. Mantenía que la razón es esencialmente propia del hombre, pero que su objeto de conocimiento es exclusivamente espiritual. La única fuente de conocimiento de los objetos se sitúa en los sentidos. En cuanto a los *cuerpos* saber y percibir es lo mismo. Sin embargo, de nuevo, Berkeley avanzó más allá en comparación con Locke llegando a la conclusión que existe sólo lo que es percibido.⁹⁹ Esta visión sensualista tuvo unas consecuencias chocantes para la ciencia, particularmente la matemática. La teoría de la matemática de Berkeley es la teoría sensual más radical de la ciencia en toda la historia de la filosofía. Para él las figuras dibujadas en el papel no eran ilustraciones geométricas sino que constituían el mismo objeto de la ciencia matemática, ya que sólo ellas pueden ser percibidas por los sentidos. La razón no tiene nada que ver con la matemática porque su dominio, como se ha dicho, se limita a los asuntos espirituales en cuanto los triángulos ni son espíritus ni acciones espirituales. La matemática no

⁹⁸ Un ejemplo del rechazo de las ideas abstractas en la obra de Borges se hace presente en el cuento *La busca de Averroes* al igual que en el poema *Heráclito*. Véase el análisis comparativo en las páginas siguientes.

⁹⁹ Locke mantenía que 'sabemos sólo lo que percibimos'. Véase *Essay concerning Human Understanding*, Edición 1690, citado por Nuño J. Op. cit. p.34.

puede ser sino una cuestión de los sentidos.¹⁰⁰ La interpretación sensual de la matemática impuso a Berkeley la convicción de que las líneas están compuestas de puntos y que cada línea tiene un número definido de ellos. La división infinita es imposible; la existencia de cantidades menores que las perceptibles es imposible, debido a lo cual la matemática no puede tratar de tales cantidades. Durante toda su vida Berkeley luchó contra la idea de las cantidades infinitamente pequeñas, que no eran para él más que un error infantil. Además la matemática no tenía para él un valor considerable en el proceso epistemológico, puesto que no está basada directamente en la experiencia y, como tal, no merece ser aprovechada en las ciencias naturales. En su *The New Theory of Vision* donde presenta sus descubrimientos de índole óptica se muestra enemigo de la aproximación matemática a ella.

Otras ramas de la ciencia que merecieron una condenación vehemente de Berkeley fueron las ciencias teóricas naturales. El argumento de la condenación se vinculaba, otra vez, con las ideas abstractas. Sobre todo el rechazo se dirigió contra la mecánica de Newton con su movimiento, espacio y tiempo absolutos,¹⁰¹ que no existen, puesto que sus huellas no se encuentran en la experiencia sensual. Berkeley inició también el rechazo de la causalidad (en virtud del argumento de su imperceptibilidad) desarrollado posteriormente por

¹⁰⁰ Quizá la visión de la matemática sea una de las diferencias más destacadas entre la visión de Berkeley y la de Borges. Para el primero la matemática era perceptible por los sentidos, y, como tal corporal y no espiritual. Borges, en cambio, gracias al sistema semiótico del alfabeto hebreo, tal y como lo aprovechan los kabalistas, descubrió un 'papel espiritual' aplicable a la matemática, o sobre todo al álgebra. Véase el apartado de este trabajo consagrado a la búsqueda kabalística de Borges.

Hume. Una de las consecuencias del sensualismo fue también la negación de la gravitación. El único objeto de experiencia es la imagen, en cuanto ella no puede ni actuar, ni causar. La fuerza, la acción son cualidades del espíritu, que pueden ser conocidas exclusivamente a base de la experiencia interior (espiritual) pero que son injustamente transmitidas a los objetos físicos.¹⁰²

Subjetivismo radical.

Otra vez Berkeley siguió las ideas de Locke haciéndolas adquirir bajo su pluma un aspecto extremo. Locke proclamó la subjetividad de algunas cualidades sensuales. Berkeley desarrolló esta idea llegando a la conclusión de que las *cualidades originales*, consideradas por Locke como objetivas, en realidad también son subjetivas y no poseen otra existencia sino la situada en la mente. Del mismo modo que el color existe sólo cuando se le ve, también el movimiento, la forma o el tamaño no existen sino al ser percibidos. Berkeley acude a tres argumentos para apoyar esta tesis audaz:

¹⁰¹ Este rechazo presente en casi todos los cuentos fantásticos de Borges está analizado detalladamente en el capítulo anterior.

¹⁰² Las ideas vinculadas con el sensualismo (designadas frecuentemente con el nombre de solipsismo) están incluidas en varios escritos del filósofo, particularmente en *The Principles of Human Knowledge*. Al presentarlas se impone la digresión siguiente: la polarización epistemológica de Berkeley es un eco visible del platonismo. La distinción dualista entre el conocimiento espiritual (de las ideas) y el empírico (de los objetos) corresponden a la visión dualista de Platón. Sin

- a) Las cualidades originales nunca aparecen separadas sino siempre en relación con las cualidades secundarias, por ejemplo la forma junto con el color. Si, entonces, las primeras son subjetivas, por consiguiente, las segundas también tienen que serlo.

- b) Las cualidades originales son relativas, por ejemplo: el tamaño del objeto y la velocidad cambian según la posición del observador, pues: dependen de la mente del observador, y por lo tanto, no son objetivas.

- c) Las cualidades originales no se sitúan en la experiencia sensual. Empleando el método analítico de Locke para investigar el proceso de ver, Berkeley llegó a la conclusión de que la percepción del espacio y de las formas no existe.

‘It is, I think, agreed by all, that distance of itself, and immediately, cannot be seen. For distance being a line directed end-wise to the eye, it projects only one point in the fund of the eye. Which point remains invariably the same, whether the distance be longer or shorter.’¹⁰³ Así pues, lo que vemos no es ni espacio ni formas sino la luz y los colores, y sólo como resultado de la fusión de la vista con el tacto percibimos la profundidad y el cuerpo. Además en la manera de estimar la distancia (es decir el espacio entre dos puntos), según el filósofo no nos apoyamos en la percepción sino, más bien, en la costumbre:

embargo, la influencia platónica en las ideas de Berkeley se hace más evidente en los escritos posteriores, particularmente en el mencionado *Siris*.

I find it also acknowledged, that the estimate we make of the distance of objects considerably remote, is rather an act of judgement grounded on experience than of sense. For example, when I perceive a great number of intermediate objects, such as houses, fields, rivers, and the like, which I have experienced to take up a considerable space; I thence form a judgement or conclusion, that the object I see beyond them is at a great distance. Again, when an object appears faint and small, which, at a near distance, I have experienced to make a vigorous and large appearance; I instantly conclude it to be far off. And this, it is evident, is the result of experience; without which, from the faintness and littleness, I should not have inferred any thing concerning the distance of objects.¹⁰⁴

Resumiendo: las ideas originales como forma y distancia tienen aun menor apoyo en la experiencia que las ideas secundarias. No son cuestión de pura experiencia, sino que surgen como producto de la transformación de la experiencia por la mente. Si entonces, las cualidades secundarias son subjetivas, las originales más todavía.¹⁰⁵

¹⁰³ George Berkeley, op. cit. p.47.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ La abolición de la existencia del espacio en la obra de Borges está descrita en el capítulo anterior.

El inmaterialismo.

Si para Locke la substancia (o la esencia) aunque no es perceptible, todavía guarda la existencia, para el radical obispo de Cloyne la substancia no existe puesto que no es percibida. La substancia no es sino una invención de la mente. Lo que llamamos ‘cuerpos’ se limita a unos conjuntos de cualidades sensuales, pero si de los cuerpos se excluyera las cualidades lo que queda es la nada. El mundo exterior, pues, está compuesto exclusivamente de las cualidades percibidas y todas las cualidades, tanto las originales como las secundarias, son subjetivas. La substancia del mundo no es otra cosa que la percepción, fuera de la cual nada existe. Por eso para los objetos "esse est percipi". Los objetos que difieren de la percepción son contaminaciones de la mente. La materia vista desde la perspectiva del objetivismo aristotélico, es decir, cuya existencia es independiente de la percepción, para Berkeley no existe. Si los cuerpos están hechos de tal materia, no existen.¹⁰⁶

Así, pues, el universo filosófico de Berkeley constituye un lazo en la cadena del pensamiento idealista. La estructura del mundo fantástico de Borges puede ser designada como un reflejo del espejo berkeleyano, en cuanto el idealismo subjetivo de este último refleja el espejo platónico que, a su vez, contiene elementos del antiguo pensamiento oriental. Pero ningún espejo, por bien hecho que esté, está libre de error y no hay ninguno que no falsee ligeramente la realidad reflejada en él. Esta ‘falsedad’ del espejo en la esfera del pensamiento humano podría

¹⁰⁶ No hace falta añadir que el inmaterialismo de Berkeley, llamado también idealismo o neoidealismo, tiene su raíz en la filosofía de Platón.

calificarse como una actualización transformada. Aunque sería muy interesante la pesquisa de los detalles de la ‘actualización transformada’ que se produjo entre el platonismo y el idealismo subjetivo de Berkeley, es una tarea que sobrepasa las competencias de este trabajo. No obstante, no es posible omitir la constatación de que, contrariamente a las apariencias, las diferencias son notablemente grandes. Sobre todo hay que destacar las diferencias entre los dos dualismos. El berkeleyano es sólo epistemológico y el platónico es sobre todo ontológico. Desde el punto de vista ontológico el mundo de los reflejos en la pared de la cueva dibujada por Platón en la *República* no tiene una existencia real. Es decir, existe sólo en función del reflejo del mundo de los arquetipos. Pero por lo menos este mundo idealista es verdadero (su realidad es absoluta: eterna e inmutable), en cuanto para Berkeley ni siquiera las ideas originales tienen una existencia real. En otras palabras para Platón los objetos percibidos por el prisionero en la pared de la cueva, a pesar de deformar, de todos modos, reflejan el mundo de las ideas. Para Berkeley, en cambio, las imágenes percibidas (la pared de la cueva) simplemente no tienen nada que ver con el mundo de las ideas, el conocimiento de las cuales es exclusivamente espiritual y no empírico. Al terminar esta digresión, permítaseme efectuar, otra vez, un movimiento elíptico alrededor de la rueda temporal y aterrizar nuevamente en el paisaje penumbroso y fantástico de la literatura de Borges. ¿Con quién, entonces, se identifica más el autor del *Inmortal*, con Platón y su fe en la posibilidad de llegar a conocer el mundo idealista a partir de la realidad sensible, o con el creciente escepticismo epistemológico de Berkeley? Parece ser que más bien con el segundo, pero, tal vez, llegando a un escepticismo todavía más radical. Porque si

Berkeley, aunque no creyera que el conocimiento del mundo de las ideas fuera posible con la ayuda de los sentidos, creía por lo menos, según se acaba de mencionar, en la posibilidad de un conocimiento espiritual del mundo idealista, Borges, en cambio, explícitamente se caracteriza como un agnóstico: ‘Si yo tuviera que definirme -confiesa- me definiría como un agnóstico, es decir una persona que no cree que el conocimiento [tanto empírico como espiritual] sea posible’.¹⁰⁷

El espiritualismo.

Volviendo a la doctrina de Berkeley, falta todavía el último rasgo característico de ella: el espiritualismo. El espiritualismo complementa la visión de Berkeley constituyendo el segundo pilar (recuérdese que el primero es el inmaterialismo), en el cual está apoyado su sistema. Según el espiritualismo berkeleyano no sólo existen las ideas sino también las mentes que establecen el espacio de la creación y -después- de la existencia de las ideas

Mind, spirit, soul. But besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and exercises divers operations, as willing, imagining, remembering about them. This perceiving, active being

¹⁰⁷ Una entrevista con M. E. Vázquez en *Veinticinco de agosto 1983 y otros cuentos*, Franco María Ricci, Siruela 1983 p. 75.

is what I call mind, spirit, soul or myself. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived: for the existence of an idea consists in being perceived.¹⁰⁸

La mente existe independientemente y es justamente ella la que constituye la verdadera substancia. Como para Aristóteles y los realistas objetivos, la substancia es la materia de la que están hechos los objetos, para Berkeley, repitamos, la substancia es la mente en la que se producen las ideas.¹⁰⁹ De esta forma, Berkeley rechazó rotundamente el realismo material pero se mantuvo fiel al *realismo espiritual* en lo que, Borges dio un paso todavía más audaz, apoyándose en las ideas radicales de Hume.

Identidad y continuidad.

En cuanto a las mayores dificultades, a las cuales tuvo que hacer frente la doctrina del valeroso clérigo irlandés, son sobre todo, dos: la primera se encierra en la cuestión de la duración de las cosas; la segunda, en la unidad. En el primer caso la duda está vinculada con el

¹⁰⁸ Berkeley, G., op. cit. pp. 113-114.

¹⁰⁹ La mente para Borges es uno de los aspectos más importantes de su espacio literario. Sus héroes viven en la imaginación y en la especulación. Véase el capítulo anterior.

dilema de tener que admitir, para ser coherente, que al percibir, al parar de percibir y al percibir de nuevo, el sujeto crea, destruye y crea el objeto de nuevo. Por ejemplo cada vez que, mirando un árbol, el observador cierra y abre los ojos crea este árbol de nuevo. En el segundo caso la duda aparece acerca del dilema de la identidad del objeto percibido. Es decir, para ser coherente de nuevo se tendría que mantener que al mirar diez veces el mismo árbol no se percibe cada vez el mismo árbol sino diez árboles distintos.¹¹⁰ Sin embargo, la audacia del filósofo no vacila frente a estas críticas y -apoyada por su inteligencia- encuentra una línea de defensa introduciendo a su sistema el concepto de Dios como el Observador Eterno, el que objetiviza el mundo extremadamente subjetivo. Dios, como un Ser Absoluto, cuya percepción es durable y única, suministra la identidad a los objetos. No hace falta añadir que para Borges el problema del Observador Absoluto, aunque su existencia sea tomada en consideración, ya no está tan claro como para su gran antecesor. El dios de Borges no puede objetivizar a los objetos de su percepción (por ejemplo a los hombres) por la simple razón de ser, él mismo, observado por 'otro dios'.¹¹¹ Esta discrepancia entre la visión de Borges y de Berkeley constituye, al mismo tiempo, un primer anuncio de la aplicación complementaria de algunos aspectos de la doctrina de

¹¹⁰Véase: Tatarkiewicz, W.: *Historia filozofii*, P. A. N., Varsovia, 1988 (8ª ed.), 2º vol., pp. 132-146. La paradoja, a través de la cual Tatarkiewicz trata de exponer las dificultades del sistema de Berkeley encierra una analogía chocante con la paradoja de las nueve monedas postulada por el heresiarca del planeta Tlön. Véase la selección comparativa de los pasajes de la obra de Berkeley y de Borges en las páginas siguientes de este trabajo.

¹¹¹ Véase el análisis de la aplicación borgiana de la idea del emanantismo, incluido en los apartados de este trabajo respectivos a la influencia neoplatónica y cabalística en la obra de Borges.

otro neoidealista importante: D. Hume, a saber: el rechazo de la existencia del sujeto de la percepción.

Transformación literaria de las ideas filosóficas.

Para suministrar una ilustración más concreta de la transformación literaria realizada por Borges a base de las ideas de Berkeley se propone una recopilación de pasajes seleccionados de la obra de Berkeley acompañados por pasajes de la obra de Borges y ordenados con el objeto de subrayar varios aspectos de esta transformación. La raya que divide la página en dos partes desempeña el papel del espejo invertido con la ayuda del cual las ideas del filósofo, escritas en lenguaje científico, se transforman en el universo literario del artista. La raya simboliza también dos cosas aparentemente contradictorias: la distancia de doscientos años que separa a los dos escritores y la cercanía en la "topografía idealista". El espejo de la raya simboliza además otra contradicción, ya que hasta cierto punto *falsea* la realidad reflejada y hasta otro la *reproduce* fielmente. La falsea en función de la independencia y originalidad creativa y formal del artista. La reproduce en función de su sincera fascinación intelectual por las ideas del filósofo. Admitamos, al fin, que esta *reproducción* -si se puede contradecir al hereje de Tlön- no es *abominable*, sino graciosa, brillante y erudita.

Contra la herejía materialista.

<p>1. 'For me the existence of any idea consists in being perceived (...)'¹¹² <u>to me it seems evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended or combined together (that is, whatever objects they compose), cannot exist otherwise than in a mind perceiving them.</u> I think an intuitive knowledge may be obtained of this, by any one that shall attend to what is meant by the term exist, when applied to sensible things. The table I write on, I say, exists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it. There was an odour, that is, it was smelled; there was a sound, that is to say, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. This is all that I can understand by these and the like expressions. <u>For as to what is said of the absolute</u></p>	<p>'El martes, X atraviesa un camino desierto y pierde nueve monedas de cobre. El jueves, Y encuentra en el camino cuatro monedas, algo herrumbradas por la lluvia del miércoles. El viernes, Z descubre tres monedas en el camino. El viernes de mañana, W encuentra dos monedas en el corredor de su casa. El heresiarca quería deducir de esa historia la realidad -id est la continuidad- de las nueve monedas recuperadas. Es absurdo (afirmaba) imaginar que cuatro de las monedas no han existido entre el martes y el jueves, tres entre el martes y la tarde del viernes, dos entre el martes y la madrugada del viernes. Es lógico pensar que han existido –siquiera de algún modo secreto, de comprensión vedada a los hombres- en todos los momentos de esos tres plazos. El lenguaje de Tlön se resistía a formular esa paradoja; los demás no la entendieron. Los defensores del sentido común se limitaron, al principio, a negar la veracidad de la anécdota. Repitieron que era una falacia verbal, basada en el empleo temerario de dos voces neológicas, no autorizadas por el uso y ajenas a todo pensamiento severo: los</p>
--	---

¹¹² Todas las citas de Berkeley en esta parte del trabajo vienen de *Principles of Human Knowledge*, op. cit.

<p><u>existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible</u>¹¹³</p>	<p>verbos encontrar y perder que comportaban una opción de principio, porque presuponían la identidad de las nueve primeras monedas y de las últimas. <u>Recordaron que todo sustantivo (hombre, moneda, jueves, miércoles, lluvia) sólo tiene un valor metafórico.</u> Denunciaron la pérdida circunstancia algo herrumbrada por la lluvia del miércoles, que presupone lo que se trata de demostrar: la persistencia de las cuatro monedas, entre el jueves y el martes. Explicaron que una cosa es igualdad y otra identidad y formularon una especie de reductio ad absurdum, o sea el caso hipotético de nueve hombres que en nueve sucesivas noches padecen un vivo dolor. ¿No sería ridículo –interrogaron- pretender que ese dolor es el mismo?¹¹⁴</p>
--	--

La historia de las nueve monedas es una parábola que demuestra el rechazo de la existencia de objetos materiales a través del rechazo de su identidad y continuidad. El heresiarca es llamado heresiarca porque intenta deducir que las monedas perdidas por X en martes, percibidas por Y, Z y W en jueves, en viernes y en viernes por la mañana (respectivamente) "han existido -siquiera de algún modo secreto, de comprensión vedada a los hombres- en todos los momentos de estos tres

¹¹³ Ibid., p.114.

¹¹⁴ *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, OCI pp. 437-438.

plazos"¹¹⁵. Aunque el heresiarca no se atreva a defender abiertamente la identidad de todas las nueve monedas, no obstante, en su deducción suenan los ecos del objetivismo aristotélico que proclamaba la existencia absoluta de la materia independiente del sujeto de la observación. Para los habitantes del Tlön, enteramente saturados por la visión de Berkeley, tal interpretación es un mero absurdo porque "the absolute existence of unthinking things [como las monedas] without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible". Entonces, las monedas no existieron entre el martes y el jueves o entre el martes y el viernes porque no eran percibidas. Asimismo la impresión de que las monedas sean iguales no es sino una ilusión (aparte de que "una cosa es igualdad y otra identidad"). Como una prueba de la falacia de la idea de la identidad de las monedas aducen el ejemplo de los "nueve hombres", ejemplo a base del cual demuestran que, aunque el dolor que sufren los nueve es igual, sería absurdo pretender "que ese dolor es el mismo". La imagen de las nueve monedas en el planeta Tlön es, indudablemente, una de las aplicaciones mejor conseguidas, más plásticas y expresivas del recurso de la transformación literaria de las ideas filosóficas. Lo que en Berkeley no es más que una teoría¹¹⁶, en

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Teoría que había sido rechazada en muchas ocasiones todavía durante su vida. Así escribe J. O. Urmson aludiendo a la breve estancia de Berkeley en Londres en el año 1713: "Berkeley was not satisfied by his reception in London, for it was not literary friendship but recognition of his philosophy that he was seeking, and this eluded him. Already, before his arrival in London, his influential friend Sir John Percival had warned him in a letter of what was to come: <I did but name the subject-matter of your *Principles* to some ingenuous friends of mine, and they immediately treated it with ridicule, at the same time refusing to read it; which I have not yet got one to do>. On arrival Berkeley was faced with the same difficulty; the London intelligentsia to whom he had looked for comment and reasoned argument

Borges deviene *realidad* (o, cuanto menos, una "realidad ficticia"). Una idea filosófica, una posible interpretación del mundo y de la materia, de la cual se burlan los intelectuales ingleses y sobre la cual no consienten ni en conversar, se vuelve un axioma, un paradigma, un parámetro intrínseco de la estructura del planeta Tlön. Si la teoría solipsista de Berkeley mereció ser considerada por muchos casi como una "herejía", en el planeta Tlön es a la inversa, quien se atreva a postular la identidad y la continuidad de los objetos merece ser denominado "un heresiarca"¹¹⁷.

Esse est percipi: el universo está en mi mente.

<p><u>'Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them'</u>¹¹⁸.</p>	<p><u>"En el instante en que dejo de creer en él, Averroes desaparece"</u>¹¹⁹.</p> <p><u>"Las cosas se duplican en el Tlön; propenden asimismo a borrarse y a perder los detalles cuando los olvida la gente.</u> Es clásico el ejemplo de un umbral</p>
---	---

welcomed the man but refused even to discuss his views with him". (Urmson, J. U., op. cit. pp. 77-78).

¹¹⁷"Entre las doctrinas de Tlön, ninguna ha merecido tanto escándalo como el materialismo." (Borges, J. L.: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, OCI, p. 437).

¹¹⁸ Berkeley, G., op. cit. p. 114.

¹¹⁹ *La busca de Averroes*, OCI p. 588. Véase la extensión de esta cita en el capítulo de este trabajo consagrado al protagonista y el narrador borgianos.

	que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro." ¹²⁰
--	--

¿Qué significa la palabra ‘Averroes’ para nosotros que vivimos en el siglo veinte? Averroes ibn Rosch (1126 - 1198) fue un médico y filósofo ilustre nacido en Córdoba. Es lo que nos dicen los historiadores y es lo que creemos. Creemos que murió en 1198 y **no lo sabemos** porque no podemos percibir su muerte, del mismo modo que no podemos percibir su existencia en general. Sin embargo, el hecho de creer en algo también es una forma de percibir y -por consiguiente- crear. El *esse* de Averroes hoy, (800 años después de su muerte), depende del *percipi* de quien crea en su existencia. Por eso en el instante en que Borges dejó de creer (o pensar) en él, Averroes "desapareció". El mismo concepto vemos en el poema *El suicida*:

No quedará en la noche una estrella.
 No quedará la noche.
 Moriré y conmigo la suma
 del intolerable universo.
 Borraré las pirámides, las medallas,
 los continentes y las caras.
 Borraré la acumulación del pasado.
 Haré polvo la historia, polvo el polvo.

¹²⁰Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, OCI p. 440.

Estoy mirando el último poniente.

Oigo el último pájaro.

Lego la nada a nadie¹²¹.

El universo y todos los objetos, (al igual que Averroes y el umbral del planeta Tlön), desaparecerán porque cesará el sujeto de la percepción: el sujeto lírico en el caso del poema, el escritor que "cree" en Averroes y el mendigo que utiliza (y percibe) el umbral (en *La busca de Averroes y Tlön*, *Uqbar*, *Orbis Tertius*, respectivamente). El poema, además, propone una visión del suicidio compatible con el solipsismo, según la cual el acto suicida conlleva la destrucción del mundo¹²².

Entre <Eternal Spirit> y la <voluntad>.

“Their being (esse) [of the objects] is to be perceived or known; that consequently so long as they are not actually perceived by me, or do not exist in my mind or that of any other	3.¿Quiénes inventaron a Tlön? El plural es inevitable, porque la hipótesis de un solo inventor, de un infinito Leibniz –obrando en la tiniebla y en la modestia- ha sido
---	--

¹²¹En *La rosa profunda*, OCIII, p. 86.

¹²²Un postulado contrario está expuesto en el poema *Centinela*, anteriormente aludido en este trabajo, en el cual el sujeto lírico expresa su convicción de la imposibilidad de su separación del doble ni siquiera a través de la muerte, debido a la inmortalidad del arquetipo. De este modo la visión realista del mundo arquetípico presente en Platón constituye un contrapeso para el solipsismo, aliviando parcialmente su nihilismo ontológico. Vemos aquí otra vez que el uso de la contradicción y de la paradoja es una de las características básicas del universo filosófico-literario de Borges.

<p>created spirit, <u>they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit:</u> it being perfectly unintelligible and involving all the absurdity of abstraction, to attribute to any single part of them an existence independent of a spirit'.¹²³</p>	<p>descartada unánimemente'.¹²⁴ "<u>Ya sabemos que en Tlön el sujeto del conocimiento es uno y eterno.</u>"¹²⁵ 'A los cien años de enunciado el problema, un pensador no menos brillante que el heresiarca, pero de tradición ortodoxa, formuló una hipótesis muy audaz. Esa conjetura feliz afirmaba que <u>hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que estos son los órganos y máscaras de la divinidad.</u> W es Y y es Z. Z descubre tres monedas porque recuerda que se le perdieron a X; X encuentra dos en el corredor porque recuerda que han sido recuperadas las otras...'¹²⁶</p>
--	---

The Eternal Spirit, el Observador Eterno que -a través de su percepción continua y absoluta- crea y objetiviza la existencia del universo, existe tanto en la visión de Berkeley como en la de Borges. Aparentemente parece que es la misma idea y el 'sujeto de conocimiento (en Tlön) que es uno y eterno' es idéntico con el *Eternal Spirit* de

¹²³ Berkeley G. Op. cit. p.116.

¹²⁴ *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, OCI p. 434.

¹²⁵ Ibid. 439.

¹²⁶ Ibid., p. 438.

Berkeley. Sin embargo, existe una gran diferencia entre los dos. El Sujeto Eterno de Berkeley es el Dios omnipotente y personal. El sujeto que gobierna en el Tlön es "indivisible y es cada uno de los seres del universo y que estos son los órganos y las máscaras de la divinidad." El Sujeto Eterno de Borges no tiene nada que ver con el Dios bíblico, se parece más bien a la *voluntad* de Schopenhauer o al concepto de una divinidad panteísta.¹²⁷ Esta cuestión probablemente es la diferencia más significativa entre la visión del filósofo y del escritor.

Percibir y soñar es dar existencia al cosmos.

<p><u>'It is indeed an opinion strangely prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects have an existence natural or real, distinct from their being preceived by the understanding.</u> But with how great an assurance and acquiescence soever this principle may be entertained in the world;</p>	<p>'Aquella fundación fue el último símbolo al que descendieron los Inmortales; marca una etapa en que, <u>juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación (...). Absortos casi no percibían el mundo físico</u>'.¹²⁹</p> <p>"Spinoza atribuye a su inagotable divinidad los atributos de la extensión y del <u>pensamiento</u>; nadie comprendería en Tlön la</p>
---	--

¹²⁷ Para un análisis de la influencia de la doctrina de Schopenhauer en la obra de Borges véase el apartado respectivo de este trabajo.

<p>yet whoever shall find in his heart to call it in question, may, if I mistake not, perceive it to involve a manifest contradiction. [For what are the forementioned objects but the things we perceive by sense, and what do we perceive besides our own ideas or sensations; and is it not plainly repugnant that any one of these or any combination of them should exist unperceived?]¹²⁸</p>	<p>yuxtaposición del primero (que sólo es típico de ciertos estados) con el segundo que es <u>un sinónimo perfecto del cosmos.</u>¹³⁰</p>
--	---

El espacio literario de Borges (que está analizado en la primera parte de este trabajo) tiene varios marcos. Sin embargo, la esfera más amplia y la más importante de este espacio es *el pensamiento y la especulación*. Tal determinación del espacio literario de Borges tiene su raíz en el inmaterialismo de Berkeley que se opuso a la opinión comúnmente reconocida de que "houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects have an existence natural or real, distinct from their being perceived by the understanding". Al margen de esta observación es menester añadir que, aparte de situarse en el pensamiento, el mundo literario de Borges tiene también su morada en

¹²⁸ Berkeley, G., op. cit. pp.114-115.

¹²⁹ *El inmortal*, OCI p. 540.

¹³⁰ Borges, J. L. OCI, p. 436.

este producto de la parte inconsciente de la mente que es el sueño. Por esa razón J. Nuño, al comparar las ideas de Berkeley con la construcción literaria del mundo borgiano convierte el famoso concepto *esse est percipi* berkeleyano en *esse est somnio*, más aplicable, según él, a la estructura del universo borgiano.¹³¹ Indudablemente el ejemplo más relevante de un juego entre la vigilia y el sueño es el relato *Las ruinas circulares*. No faltan tampoco relatos que parecen ser unas transcripciones directas de un sueño del sujeto, como por ejemplo: *Ulrica*.

No obstante, lo más importante en cuanto a la aplicación de la visión del mundo como un sueño es el carácter onírico de la mayoría de los relatos y la presencia permanente en ellos del recurso de la poética del sueño. En el poema *El sueño*, Borges presenta el mundo de sus sueños de la manera siguiente:

Cuando los relojes de la medianoche prodiguen
un tiempo generoso,
iré más lejos que los bogavantes de Ulises
a la región del sueño, inaccesible
a la memoria humana¹³²

¹³¹"Borges decididamente, casi pudiera decirse vocacionalmente, cae con gusto, una y otra vez [en el problema de la "confusión de percepción (vigilia) con imaginación (sueño)"]: en definitiva, la realidad, lo otro (y, por tanto, *el otro*) son contenidos oníricos o, cuando menos, mentales. Hasta el punto de que no resultaría exagerado proponer que, para Borges, la fórmula clásica berkeleyana (*esse est percipi*) más bien quedaría reducida a *esse est somnio*". (Nuño, J., op. cit. p. 96.)

¹³²En *La rosa profunda*, OCIII, p. 81.

La conclusión a la que llega Borges al haber efectuado un viaje al país de los sueños es la que hace pensar en su admirado emperador Chuang Tzu¹³³, que la realidad de la vigilia, de hecho, también es un sueño. Intuición incluida ya en *Las ruinas circulares* que halla su confirmación en el poema:

Seré todos o nadie. Seré el otro
que sin saberlo soy, el que ha mirado
ese otro sueño, mi vigilia (...)¹³⁴

Negación de nociones abstractas y sus consecuencias literarias.

<p>‘[If we thoroughly examine this tenet, it will, perhaps, be found at bottom to depend on the doctrine of abstract ideas. For can there be a nicer strain of abstraction than to distinguish the existence of sensible objects from their being perceived, so as to conceive them existing unperceived?] <u>Light and colours, heat and cold, extension and figures, in a word the things we see and feel, what are they but so many</u></p>	<p><u>El sustantivo se forma por acumulación de adjetivos</u> No se dice <i>luna</i>; se dice <i>aero-claro sobre oscuro-redondo o anaranjado-tenue del cielo</i> o cualquier otra agregación. En el caso elegido la masa de adjetivos corresponde a un objeto real (...).¹³⁶</p> <p>‘Recordé a Averroes, que encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y</p>
---	---

¹³³"Éste [Chuang Tzu] hará unos veinticuatro siglos, soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre." (*Nueva refutación del tiempo* en OCII p. 146).

¹³⁴Ibid.

<p><u>sensations, notions, ideas, or impressions on the sense; and is it possible to separate, even in thought, any of these from perception?</u> For my part I might as easily divide a thing from itself. I may indeed divide in my thoughts or conceive apart from each other those things which, perhaps, I never perceived by sense so divided. Thus I imagine the trunk of a human body without the limbs, or conceive the smell of a rose without thinking on the rose itself. So far I will not deny I can abstract, if that may properly be called abstraction, which extends only to the conceiving separately such objects as it is possible may really exist or be actually perceived asunder. But my conceiving or imagining power does not extend beyond the possibility of real existence or perception..¹³⁵</p>	<p>comedia (...)’¹³⁷</p>
---	-------------------------------------

Como se ha dicho en el capítulo consagrado al método literario de Borges, al escritor argentino le fascina la posibilidad de expresar ideas ontológicas a través de un metalenguaje. El adjetivo representa la cualidad y el sustantivo un objeto. Si entonces ‘el sustantivo se forma

¹³⁵ Berkeley, G. op. cit. p.115.

¹³⁶ Borges, J. L. OCI, p. 435.

¹³⁷ *La busca de Averroes*, OCI pp. 587-588. Véase la extensión de esta cita en el capítulo de este trabajo consagrado al protagonista y el narrador borgianos.

por acumulación de adjetivos' la separación de la cualidad del objeto es imposible. Es imposible percibir un color sin el objeto al que el color dado pertenece y al revés: es imposible percibir un objeto sin su color, sin su forma y sin tamaño. El color, la forma, el tamaño etc. (el adjetivo) percibidos simultáneamente componen la percepción del objeto (el sustantivo). Esta idea expresada por Borges en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* refleja el nominalismo extremo de Berkeley para quien "hight and colours, heat and cold, extension and figures, in a word the things we see and feel, what are they but many sensations, notions, ideas, or impressions on the sense" no pueden ser separadas de la percepción ni siquiera en la mente. Recordemos que para Berkeley no existen ni los objetos generales ni las ideas generales.

La historia de Averroes, a la cual volvemos otra vez, y sus vanos esfuerzos para entender las voces *tragedia* y *comedia* muestra también que las nociones generales no acompañadas por la percepción de un objeto concreto son puramente abstractas y absurdas.

Otra insistencia en el solipsismo.

<p>Some truths there are so near and obvious to the mind, that a man need only open his eyes to see them. Such I take this important</p>	<p><u>'Una sociedad secreta y benévola (que entre sus afiliados tuvo a George Berkeley) surgió para inventar un país. (...) Ezra</u></p>
--	---

<p>one to be, to wit, that <u>all the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind</u>'.¹³⁸</p>	<p>Buckley se ríe de la modestia del proyecto (...) y propone la invención de un planeta'.¹³⁹</p>
---	--

En estos pasajes otra vez se manifiesta el idealismo extremo de Berkeley heredado por Borges. Ningún objeto sea terrestre o celeste puede tener una existencia objetiva. Todo es idea de la mente. El planeta Tlön es una invención. Al mismo tiempo, este planeta aparece en función de una metáfora del universo que, a su vez, existe sólo en la mente (al ser percibido), debido a lo cual también es una **invención**.

Literatura fantástica: invención de un universo concebible.

Retomando el tema de la diferencia entre la posición de Berkeley y Borges en cuanto a la exposición de los postulados idealistas, merece la pena plantear la siguiente pregunta: ¿por qué los postulados de Berkeley son susceptibles de una crítica dura e implacable, mientras que el mundo fantástico de Borges no necesita defender su existencia, pues ésta "se defiende" en su dimensión artística por sí misma sin esfuerzo alguno por

¹³⁸ Berkeley, G. op. cit. p. 115.

¹³⁹ *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, OCI p. 440.

parte de su creador? La respuesta se encierra en el hecho de que Borges-escritor lleva a Berkeley-filósofo una ventaja considerable, pues si el segundo de ellos tiene que someterse al esquema lógico, como una condición *sine qua non* de la coherencia de su doctrina, el primero puede permitirse plena libertad creativa por la simple razón de que no es filósofo, sino escritor; no crea una nueva teoría del mundo, sino que "se divierte" con las que ya existen, convirtiéndolas en literatura fantástica. El universo literario de Borges parte de los sistemas filosóficos y de teorías metafísicas, pero no se restringe a funcionar dentro de sus límites, sino que los supera trasladando las ideas filosóficas al dominio de la imaginación, permitiéndose al mismo tiempo las asimilaciones de unos conceptos meramente opuestos, verbigracia el implacable realismo eidético de Platón y el nominalismo extremado de Berkeley.

De este modo, la literatura y lo que, según la visión de Borges en los relatos fantásticos, más destaca de ella, es decir, la fantasía, es para él la fuente de una solución satisfactoria frente a las perplejidades y limitaciones de la especulación filosófica. En otras palabras, convencido de la imposibilidad de alcanzar la comprensión del mundo y la definición del orden que lo rige, Borges opta por la liberadora posibilidad de inventarlo. No hace falta añadir que esta *invención*, en su caso, toma la forma de la creación de la literatura fantástica.¹⁴⁰ "¿Cómo

¹⁴⁰Parece inevitable comparar otra vez la experiencia del accidente sufrido por Borges en el año 1938 y el acaecido al protagonista del relato *El Sur*, (al igual que el de *Funes el Memorioso*) que es, al mismo tiempo, un *alter ego* del autor. Recuérdese que no fue sino después de este accidente cuando Borges comenzó a escribir los relatos fantásticos. Sin embargo, ¿en qué consiste la analogía? Al iniciar su aventura de escritor de la literatura fantástica Borges opta por su "yo ideal" pero no en la dimensión heroica-nacional (de la cual se va distanciando cada vez más hasta llegar

no someterse a Tlön, -interroga en el epílogo del relato- a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas - traduzco: a leyes inhumanas- que no acabamos nunca de percibir. Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres"¹⁴¹. Según indica este pasaje Borges inventa Tlön y todo su universo literario para encontrar en él un refugio contra la persecución obsesiva del mundo real regido por las leyes divinas (inhumanas) es decir absolutamente inconcebible desde la perspectiva del hombre. Ambos mundos (el real y el literario) son laberintos pero el laberinto del primero de ellos, al haber sido creado por Dios, es inalcanzable, contrariamente al segundo que ha sido creado por un hombre y para los hombres ("para que los hombres lo descifren"). Merece la pena mencionar que *A First Encyclopaedia of Tlön* consta de 1001 páginas¹⁴², lo que no deja de incluir una alusión al libro de *Mil y una noches*. Este libro también sustituye el mundo real puesto que es una invención total, completa, además circular, lo que significa para

a condenarla, según se ha dicho en el apartado consagrado a la cuestión de la argentinidad y el universalismo de Borges) sino en la dimensión fantástica. Al igual que Dahlmann, que efectúa su fuga o bien onírica, o bien alucinatoria, de su lecho de muerte y, al mismo tiempo, de su realidad social y su condición individual para encontrar su destino íntima e inconscientemente añorado desde siempre, Borges abandona la realidad (también la exigente realidad de los esquemas lógicos) y emprende su viaje fantasmagórico hacia el mundo idealista de una realidad fugaz y de dimensiones evanescentes: el mundo de la literatura fantástica. (Por cierto no hay que tomar la idea del "abandono" de un análisis filosófico en favor de la literatura fantástica al pie de la letra en el sentido cronológico puesto que, de hecho, a partir de la fecha mencionada continuará compaginando la actividad literaria en todos sus géneros usuales y los relatos fantásticos incluidos en *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941) son seguidos por los dos artículos de *Nueva refutación del tiempo*, "A" (1944) y "B" (1946)).

¹⁴¹OCI, pp. 442/3. (El subrayado es mío)

¹⁴²"El libro estaba integrado en inglés y lo integraban 1001 páginas" (OCI, p. 434).

Borges, infinita. (No se puede terminar de leerla). Indudablemente para una persona de la sensibilidad parecida a la de Borges es más soportable perderse en el laberinto "urdido por los hombres" de *Mil y una noches* o de la Enciclopedia de Tlön de 1001 páginas, que de vivir en este laberinto divino-inhumano de la realidad. En este sentido la literatura de Borges -y sus relatos de la fantasía filosófica en particular- sustituye la insoportable e inconcebible (o insoportable por inconcebible) realidad.

8. DAVID HUME Y EL ESCEPTICISMO CRECIENTE.

No es casualidad que el análisis de la influencia ejercida por la obra de D. Hume en la construcción del universo literario de Borges siga directamente la investigación analógica de las huellas de la obra de Berkeley, puesto que no tenían en común solamente la lengua, (aunque ninguno de los dos fue inglés, los dos escribían en la lengua de Shakespeare) sino que el sistema filosófico de Hume -a pesar de su superación y hasta negación abierta de algunas tesis del obispo irlandés- en la cosmología de Borges constituye un complemento coherente y un desarrollo audaz del mismo sistema idealista. Hume, en las tesis originales de sus escritos¹⁴³, frecuentemente se refiere al sistema filosófico de Berkeley y -aunque parezca imposible- consigue ser todavía más radical en algunas de sus conclusiones. El carácter revolucionario de la doctrina antimetafísica de Hume, lo expresan patentemente las siguientes palabras de Kant, en cuya teoría existen

¹⁴³ En cuanto a los escritos de David Hume (1711-76) hay que enumerar: *The Treatise of Human Nature*, escrito a la edad de 23 años, donde presenta prácticamente la totalidad de su visión escasamente desarrollada en los escritos posteriores. No obstante, ya que este tratado tuvo una recepción muy poco favorable, el filósofo emprende la tarea de explicar y desarrollar las ideas incluidas en su primer escrito creando sus dos obras más celebres y más maduras: *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748) y *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751). Después de su muerte aparecieron los *Dialogues concerning Natural Religion* (1779). La introducción a la obra del filósofo presente en este trabajo se ha hecho a base de los estudios incluidos en los siguientes manuales y escritos críticos: Hirschberger, J., op. cit.; González, Álvarez, A., op. cit.; Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad* (trad. Acevedo, H.), Gedisa, Barcelona, 1996. Véase también: Bouveresse, R.: *L'Empirisme anglais: Locke, Berkeley, Hume*, Presse Universitaire de France, Paris, 1997; Danford, J.: *David Hume and the Problem of Reason: Recovering the Human Sciences*, Yale University Press, New Haven, 1990.

visibles huellas del pensamiento del filósofo escocés: "Desde las tentativas de Locke y Leibniz, o más bien desde el nacimiento de la metafísica, en todo cuanto alcanza su historia, no se ha dado un hecho que haya podido ser más decisivo para la suerte de esa ciencia, que el ataque que David Hume le dirigió"¹⁴⁴. La preponderancia de la duda en cuanto a la posibilidad de conocer el mundo que lleva a Hume hacia un creciente escepticismo, asegura a ciertas ideas de su sistema un puesto de honor en el universo fantástico de Borges y, particularmente, entre los elementos intrínsecos de la doctrina tlöniana. Es por ello que J. Nuño denomina al filósofo escocés como "el santo patrono del idealismo tlöniano"¹⁴⁵.

No obstante, antes de comenzar este análisis, cabe preguntar en qué consistió este carácter revolucionario y aniquilador de la doctrina de Hume, que le mereció la alta estimación de Borges. "La eficacia destructiva de Hume -afirma J. Hirschberger- se muestra principalmente en su posición frente a la antigua metafísica, de un modo especial en su crítica de los conceptos de causa y substancia."¹⁴⁶ Es, de hecho, en estos dos aspectos, en lo que Hume llega a superar a Berkeley en la audacia de sus postulados.

¹⁴⁴Citado por Hirschberger, J., op. cit. p. 135.

¹⁴⁵Nuño, J., op. cit. p. 31.

Rechazo de la substancia y del sujeto.

Escribe Anthony Burgess que "Whereas Berkeley affirmed that God's perception maintains reality in existence, Hume speaks of the <probability> of knowledge, referring to the unreliability of any notion empirically derived from inferences which, he asserts, are neither demonstrative nor demonstrable"¹⁴⁷. El rechazo de Dios como un observador eterno y continuo que, a través de su percepción divina, objetiviza y, en consecuencia, mantiene la existencia del mundo, está relacionado con un rechazo total de la objetividad de cualquier sujeto de la observación y de toda la sustancia espiritual. Es en ello en lo que consiste la primera diferencia entre el filósofo irlandés y el escocés, el cual efectúa un *desarrollo reduccionista* de la visión de su antecesor, pues si el primero rechazaba la existencia del objeto de la observación, trasladando el peso de la existencia exclusivamente al sujeto, es decir, la mente o el "yo" y atribuyendo el papel de la substancia al pensamiento dependiente de la mente y -por consiguiente, del sujeto; el segundo complementaba la elipse escéptica y aniquiladora negando la existencia también al sujeto de la percepción, es decir, a la substancia espiritual. "La cuestión de la substancia [para Hume] es más un tema psicológico que ontológico -agrega J. Hirschberger- (...) Hume descubre en nuestro concepto de substancia, lo mismo que Locke y aun con sus mismos ejemplos, cierto fondo metafísico, un algo misterioso y desconocido; pero, más radical que Locke, desecha enteramente tal factor ontológico y se queda sólo con las apariencias a las que agrupa en una serie de

¹⁴⁶Hirschberger, J., op. cit. p. 135. El subrayado es mío.

¹⁴⁷ Fishburn, E. op. cit. p.116.

manejo, acervo (heap) o mazo (bundle), (...)"¹⁴⁸. Tal visión de la substancia encierra indudablemente una manifestación clara de la visión psicologista. Sin embargo, "es la psicología sin alma de los modernos psicólogos, donde no queda otra cosa que regularidades de orden puramente psíquico, de las que deriva la experiencia o que más bien la constituyen."¹⁴⁹ De este modo, aunque parta de la misma base que Berkeley, Hume llega a contradecir las ideas de su antecesor, rechazando la veracidad del sujeto percipiente: por eso su psicología es "sin alma", en cuanto para Berkeley, el alma ("el espíritu pensante") es lo único que tiene verdadera existencia, el único espacio de la existencia del universo. Sin embargo, en la visión de Borges, como veremos más adelante, estas opiniones opuestas no se descalifican; por el contrario, se complementan y simultáneamente refuerzan el **escepticismo total** del escritor argentino.

Así pues, Borges, en su *desarrollo devastador*, habiendo negado la objetividad del objeto de la observación -por ejemplo en los relatos *El inmortal*, *La casa de Asterión* o *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*- procede a la transformación de las ideas de Hume y aniquila también la base objetiva del sujeto de la observación. Es lo que sucede, por ejemplo, en el relato

¹⁴⁸Hirschberger, J., op. cit. p. 136. Así rechaza la existencia de las sustancias espirituales y, por consiguiente, del sujeto el mismo Hume: "But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of the mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an unconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment". *A Treatise...*, op. cit. pp. 252-3.

¹⁴⁹Hirschberger, J., op. cit., pp. 136-7. El subrayado es mío.

Las ruinas circulares, en el poema *Ajedrez*, al igual que, como es de suponer, en esta suma acumulada de todas las facetas del idealismo borgeano: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* y, de una manera irónica, en *Funes el memorioso*.¹⁵⁰

Rechazo de la causalidad (la asociación de las ideas).

La segunda diferencia o, más bien, ampliación de la visión de Berkeley, se manifiesta en la concepción del tiempo que, para Hume, carece de causalidad. Según el filósofo no es posible deducir el efecto de la causa y, por consiguiente, "nadie es capaz de decir, sólo con mirar la esencia de una cosa, qué efectos producirá; un análisis de conceptos se da sólo en el terreno de las verdades de la razón, en el que comparamos ideas con ideas, no en el campo de la realidad"¹⁵¹. Al ser imposible la constatación de la causalidad de un modo empírico, lo único que es perceptible es la sucesión. El hecho de percibirla de un modo regular crea el hábito de esperar el suceso que aparece en segundo lugar tras percibir el primero. Esta asociación, sin embargo, no es ninguna prueba de que exista la relación de causa-efecto entre los dos acontecimientos, sino que reposa exclusivamente en la experiencia o, más precisamente, en la costumbre o el hábito. Según afirma A. D. Lindsay:

¹⁵⁰ Véase el capítulo *El protagonista y el narrador* de esta tesina.

¹⁵¹ Hirschberger, J., op. cit. p. 136.

The result of Hume's theory of causation seems to be subjective when he reduces the conception of necessary connection to a feeling, but he so reduces it just because he believes that causation is a relation between real existences, and hence cannot be perceived by the mind. The subjectivist conclusion has an objectivist ground. Causation, he says in *Book I, Part III of The Treatise of Human Nature* <can be traced beyond our senses and informs us of existence and objects, which we do not see or feel.> But since Hume assumes that the mind only perceives relations between its own ideas, the consequence of this is to put causation beyond the reach of the mind.¹⁵²

En el pasaje citado arriba vemos además la tendencia de Hume a volver al racionalismo "traicionando" la línea empírica en la que tradicionalmente se le incluye, puesto que su escepticismo tiene carácter más epistemológico que ontológico. Es decir, no duda en cuanto a la existencia de la causalidad sino, más bien, en cuanto a la posibilidad de conocerla a través de los sentidos.

Refutada la posibilidad de percibir sensualmente la causalidad, Hume introduce el concepto de las leyes de asociación, según las cuales se unen y combinan entre sí las ideas en la mente. De entre las tres leyes que rigen las asociaciones (semejanza, contigüidad espacio-temporal y

¹⁵² A. D. Lindsay: introducción *A Treatise of Human Nature*, J. M. Dent and Sons L.T.D, London 1923, p.XXIII.

causalidad¹⁵³) para el ámbito de ciencias de hechos, Hume reserva exclusivamente la asociación por contigüidad espacio-temporal. "A tenor de esta ley todo tiene que ser explicado, en especial naturalmente el concepto de cosa o substancia y el nexa causal"¹⁵⁴.

La transformación filosófico-literaria II.

Tras la breve presentación de las innovaciones básicas introducidas por Borges a la construcción de su universo literario a base de las conclusiones radicales de Hume, lo que queda es recurrir nuevamente a un análisis de algunos pasajes seleccionados de la obra de los dos autores para demostrar tangiblemente la presencia indiscutible de las ideas de uno en la creación literaria del otro, continuando, a la vez, la tarea de observar y comentar la manera en la cual esta transformación interdisciplinaria se efectúa y qué implicaciones trae para una lectura comparativa de la obra de Borges.

¹⁵³ Causalidad entendida a la manera de Hume, es decir, como una asociación de ideas y no como una verdadera relación de causa eficiente y efecto obligado.

¹⁵⁴Hirschberger, J., op. cit. p. 132. El rechazo de las ideas generales y de la existencia absoluta del objeto (ideas en las que coincide, si olvidamos la noción del Observador Eterno, con la visión de Berkeley) reforzadas por el rechazo del sujeto y la sustancia, al igual que de la perceptibilidad empírica de la causalidad, traen como consecuencia, un rechazo general de la antigua metafísica.

Sobre la causalidad

<p>Suppose two objects to be presented to us, of which the one is the cause and the other the effect; 'tis plain, that from the simple consideration of one, or both these objects <u>we never shall perceive the tie, by which they are united, or be able certainly to pronounce, that there is a connection betwixt them.</u>¹⁵⁵</p>	<p>A nadie le asombrará, después de lo dicho, que durante el espacio de mi estadía no lograra la conversión de un solo Yahoo. La frase <i>Padre Nuestro</i> los perturbaba, ya que carecen del concepto de la paternidad. <u>No comprenden que un acto ejecutado hace nueve meses pueda guardar alguna relación con el nacimiento de un niño;</u> no admiten una causa tan lejana y tan inverosímil. Por lo demás todas las mujeres conocen el comercio carnal y no todas son madres.¹⁵⁶</p>
---	--

La referencia a la doctrina de Hume en la descripción de la concepción del tiempo predominante entre los Yahoos es evidente. Los Yahoos, contruidos, entre otras influencias metafísicas, a base de las ideas de D. Hume, al igual que el filósofo escocés, rechazan la posibilidad de establecer una deducción del efecto a base de la causa.

¹⁵⁵Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1987 (1ª ed. 1888), p. 162.

¹⁵⁶OCII, p. 452.

No obstante, se puede hablar de una diferencia en la aproximación a la cuestión de la causalidad en Hume y en la descripción de los Yahoos, ya que estos últimos llegan a una posición todavía más aniquiladora frente a esta idea. Pues, si bien es verdad que Hume rechaza la relación de causa-efecto, por otro lado, admite su existencia en tanto una "asociación de ideas", asociación cuya creación, recordemos, tiene una base psicologista, es decir, surge regida por el hábito. En cambio, la "barbarie idealista" de la estructura mental de los Yahoos les lleva a un rechazo total de cualquier relación entre dos hechos. El concepto de la paternidad no les perturba tan sólo porque no es posible probar la relación de causa-efecto "entre un acto ejecutado hace nueve meses" y el nacimiento de un niño, sino porque no admiten la posibilidad de que entre estos dos hechos pueda existir cualquier relación¹⁵⁷.

Sobre la asociación de ideas.

The qualities, from which this association arises, and by which the mind is after this manner convey'd from one idea to another,	He dicho que los hombres de ese planeta conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio
--	--

¹⁵⁷De hecho el pasaje de la *Treatise...* citado aquí parece también negar totalmente la posibilidad de establecer cualquier nexo entre los dos hechos ("We never shall (...) be able to pronounce that there is a connection betwixt them"), sin embargo, en los apartados siguientes propone la mencionada interpretación psicologista de la asociación regida por la ley de la causalidad, por otro lado admitiendo, como se ha dicho antes, la existencia de la causalidad fuera del límite de la percepción.

<p>are three, viz RESEMBLANCE, CONTIGUITY in time or place, and CAUSE AND EFFECT. I believe it will not be very necessary to prove, that these qualities produce an association among ideas, and upon the appearance of one idea naturally introduce another. 'Tis plain that in the course of our thinking, and in the constant revolution of ideas, <u>our imagination runs easily from one idea to any other that resembles it, and that this quality alone is to the fancy a sufficient bond and association.</u>¹⁵⁸</p>	<p>sino de modo sucesivo en el tiempo. (...) Dicho sea con otras palabras: no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. <u>La percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas</u>"¹⁵⁹</p>
--	--

¹⁵⁸Hume, D.: *A Treatise...*, op. cit. p. 11.

¹⁵⁹Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, OCI, p. 436. En la presentación de este ejemplo de una asociación de ideas en el planeta Tlön Borges comete un error el cual no se le escapa a J. Nuño: "<Causa> es una voz, no una realidad perceptible. Por lo mismo, es una verdadera lástima literaria la *gaffe* de Borges. Al párrafo antes citado (<La percepción de una humareda [...] asociación de ideas>) decididamente le sobra esa pedagógica voz de relativo (<que produjo la quemazón>), no sólo por razones filosóficas (respecto al anticausalismo de Hume y del lenguaje tlöniano), sino para que así lo restante resplandeciera en toda su empírica desconexión, tal y como lo pretendían los moradores de Tlön." (Nuño, J., op. cit. p. 31.)

Tras haber probado en el apartado anterior la irrefutable presencia de la doctrina de Berkeley en la estructura del planeta Tlön, parece igualmente indudable que el rechazo solipsista de la realidad absoluta de los objetos viene a ser completado por la idea de Hume, según la cual las posibles relaciones entre los objetos (entre otros la causalidad) tienen carácter de las asociaciones de ideas. En otras palabras carecen de realidad, son plenamente ficticias, es decir, son producto de la mente apoyada en el mero criterio de la repetición de los mismos conjuntos de los objetos que se suceden en el tiempo siempre en la misma configuración creando un hábito, del que habla J. Nuño en los siguientes términos: "Créese en la existencia de las causas como se cree en la de la materia, como se cree en la existencia de ciertas sustancias espirituales (Dios, yo, ángeles). Y se sigue empleando esa creencia sólo porque se tiene el cómodo hábito de hacerlo. De este modo, la psicología social complementa [en Hume] el implacable análisis del conocimiento."¹⁶⁰ Los tlönianos, como es de esperar de una nación extremadamente idealista, están absolutamente exentos de la tentación de postular la relación de causa-efecto entre "la humareda en el horizonte, el campo incendiado y el cigarro a medio apagar". Sin embargo, contrariamente a los primitivos Yahoos, enteramente limitados a la inmediatez, admiten por lo menos la existencia en la mente de las asociaciones de ideas.

Desde luego, no se puede negar que la introducción de este concepto como uno de los elementos del universo tlöniano se presta mejor al análisis literario de los innegables valores estéticos de este universo que a un análisis puramente filosófico, en el caso del cual se

¹⁶⁰Nuño, J., op. cit. p. 130.

tendría que admitir que el postulado de las asociaciones de ideas pone la coherencia del sistema tlöniano (si es que tal existe) en peligro. Pues, si las asociaciones reposan en la costumbre, ésta, a su vez, conlleva intrínsecamente la necesidad de la existencia de la memoria, concepto que, por fuerza, se coloca en contradicción con otro elemento importante de la visión temporal del Tlön y de todo el universo fantástico de Borges: el presentismo.¹⁶¹

Sobre el rechazo de la sustancia y del sujeto

<p>We now proceed to explain the nature of <i>personal identity</i>, (...) and here 'tis evident, the same method of reasoning must be continu'd, which has so successfully explain'd the identity of plants, and animals, and ships, and houses, and of all the compounded and changeable productions either of art or nature. <u>The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one</u>, and of a like kind with that which we ascribe to</p>	<p>En los hábitos literarios también es todopoderosa la idea de un sujeto único. Es raro que los libros estén firmados. <u>No existe el concepto del plagio</u>: se ha establecido que todas las obras son obra de un solo autor, que es intemporal y es anónimo. <u>La crítica suele inventar autores</u>: elige dos obras disímiles el <i>Tao Te King</i> y <i>Las Mil y Una Noches</i>, digamos, los atribuye a un mismo escritor y luego determina con probidad la</p>
---	--

<p>vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects.¹⁶²</p>	<p>psicología de ese interesante <i>homme de lettre</i>...¹⁶³</p>
--	--

Este pasaje de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* constituye un intento literario de una simulación especulativa de la aplicación de la idea del rechazo de la identidad y continuidad del sujeto en el ámbito de la creación literaria. El concepto del plagio carece de sentido en el planeta Tlön porque está indisolublemente conectado con el concepto de la paternidad literaria, que conlleva la identidad personal del sujeto-creador. Sin embargo, no se puede hablar de los derechos autorales si no existen los autores. En tal caso, la tarea de la crítica literaria -la burla de la cual es, como recordamos, una de las actividades literarias favoritas de Borges¹⁶⁴- vendría a representar un procedimiento típico de un observador realista que cree en la identidad personal y en la continuidad del sujeto. Sin embargo, la fe de que una sola persona haya efectuado dos diferentes actos sucesivos, que haya escrito dos libros diferentes, es decididamente refutada por los habitantes de Tlön -fieles seguidores de Hume-. Por eso justamente la crítica se ve obligada a "inventar" autores, para poder atribuirles diferentes obras y luego realizar un análisis de "la psicología de ese interesante *homme de lettre*". La burla de Borges, en

¹⁶²Hume, D., *A Treatise...*, op. cit. p. 259.

¹⁶³*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, OCI, p. 439.

¹⁶⁴Véase el análisis del ensayo *Del rigor de la Ciencia*, en el apartado de este trabajo consagrado al método literario de Borges.

este caso, consiste en el hecho de que no tiene que tratarse necesariamente de *Tao Te King* y de *Las mil y una Noches* atribuidos a un inocente tlöniano, sino que el analizar por ejemplo el *Fervor de Buenos Aires* y *El libro de arena* como dos obras de un mismo Borges es una tarea igualmente insensata y carente de cualquier base ontológica, puesto que "...the identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one". En este ejemplo, es claramente visible el paso que hace Borges desde el soliplismo de Berkeley hasta el creciente escepticismo de Hume, puesto que, como recordamos, si el primero llegó a rechazar la existencia absoluta del objeto de la observación, el segundo, en su afán antimetafísico, extendió su rechazo a cualquier sujeto de la percepción, llegando a afirmar que, en cuanto a la identidad personal "the same method of reasoning must be continu'd, which has so successfully explain'd the identity of plants, and animals, and ships, and houses, and of all the compounded and changeable productions either of art or nature."¹⁶⁵

Queda todavía por resolver la cuestión del enigma que encierra la idea de "un sujeto único" en la creación literaria en el planeta Tlön, cuestión aludida ya al analizar la influencia del obispo de Cloyne: la existencia acosada de los individuos necesitará el apoyo ontológico (que

¹⁶⁵Es imposible no notar cierta analogía entre la idea de la dinamicidad incluida ya en Heráclito y en la descripción platónica de la realidad sensible (el constante devenir y el perpetuo fluir) y la visión del mundo propuesta por Hume, según la cual la esencia del mundo es la constante sucesión de los procesos mentales. De hecho, la duda acerca de la identidad y continuidad tanto del objeto (elemento recuperado por Berkeley) como del sujeto (aspecto desarrollado por Hume) estaba sugerida ya en el *panta rhei* haraclitáneo.

viene a salvar su existencia, aunque sin salvar su identidad individual) del concepto schopenhaueriano de la *voluntad*.¹⁶⁶

La abolición del sujeto y la ironía.

There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain beyond the evidence of a demonstration, both of its identity and simplicity. (...) From what impression can this idea be deriv'd? (...) It must be some one impression, that gives rise to every real idea. But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference. If any impression gives a rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner. But **there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each**

Locke, en el siglo XVII postuló (y reprobó) un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio; Funes proyectó alguna vez un idioma análogo, pero lo desechó por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo. **En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado.** (...) Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. **Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso.** (...) La recelosa claridad de la madrugada entró por el patio de tierra. Entonces vi la cara de la voz que toda la noche había

¹⁶⁶Véase el apartado siguiente.

<p><u>other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently there is not such an idea.</u>¹⁶⁷</p>	<p>hablado. Ireneo tenía diecinueve años; había nacido en 1868; me pareció monumental como el bronce, más antiguo que Egipto, anterior a las profecías y las pirámides. Pensé que cada una de mis palabras (que cada uno de mis gestos) perduraría en su implacable memoria; me entorpeció el temor de multiplicar ademanes inútiles."¹⁶⁸</p>
--	--

El personaje de Funes, entre otros aspectos, está construido según los principios de este mismo rechazo del sujeto y de la identidad personal. La diferencia principal del método aplicado en este relato y en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* consiste en el hecho de que el postulado no viene de forma directa, sino a través de la representación irónica de un antihéroe borgiano, que es el mismo Funes. Antes de emprender el análisis de las influencias metafísicas de la doctrina de Hume en los rasgos existenciales de este personaje, merece la pena destacar un elemento que, aparentemente asemeja su construcción mental a una de las ideas principales iniciadas por Locke y desarrolladas por Berkeley. Se trata del nominalismo, cuyo dilema introduce Borges atribuyendo a Funes la aproximación a la idea (considerada por Locke en el siglo XVII) "de un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio". Curiosamente este idioma *nominalista* no resulta satisfactorio a Funes.

¹⁶⁷Hume, D.: *A Treatise ...*, op. cit. pp. 251-252.

¹⁶⁸*Funes el memorioso*, OCI pp. 488-490.

Es así porque el nominalismo rechaza las ideas generales, pero no suprime la existencia misma de los objetos. Por consiguiente el lenguaje nominalista considerado por Funes no propone una abolición de la identidad y continuidad de cada objeto, sino que se limita tan sólo a suprimir la identidad de varios objetos dentro de una categoría, un género o una especie. No es de extrañar que para Funes un lenguaje tan poco radical (en el sentido del rechazo de la identidad de los objetos) le resulte "demasiado general y demasiado ambiguo", puesto que "Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado". El único lenguaje que podría llegar a la altura de la minuciosidad de la percepción de Funes, sería un monstruoso lenguaje hipernominalista, que consistiría en dar otro nombre no sólo a cada objeto (pues los objetos no existen, sino que suceden como un juego de "impresiones brevísimas"), sino a cada percepción de cada objeto. O, más propiamente dicho -ya que los objetos no existen- a cada impresión.¹⁶⁹

La introducción de Funes, este personaje sorprendentemente fantástico y patético a la vez, es una de las manifestaciones más claras del paso más allá del solipsismo dado por Borges en el camino de una

¹⁶⁹De hecho Funes acomete un intento de crear por lo menos un sucedaneo de tal lenguaje pero, como es de suponer, sin éxito alguno: "Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez" (OCI, p. 489.) No hace falta añadir que, además, tal lenguaje simplemente no sería lenguaje, pues una cualidad primordial del lenguaje es su función de comunicar y no se puede comunicar en un código enteramente privado (tal como serían las cifras correspondientes a los setenta mil recuerdos por día de Funes), no compartido por lo menos por un participante potencial de la comunicación.

aproximación escéptica y nihilista hacia el mundo, a la cual fue introducido por los escritos de Hume. Pues si en la visión de Berkeley la identidad y la continuidad de los objetos son rechazadas desde la perspectiva de un sujeto (sujeto humano, con minúscula), por otro, se ven salvadas a través de la introducción del concepto de este incesante Sujeto (con mayúscula): el Observador Eterno. Para Hume, en cambio, el Observador Eterno, al igual que el Yo y cualquier otro ente hecho de la sustancia espiritual, es una idea igualmente ficticia a la de la existencia absoluta de los objetos. De este modo, Funes es un antihéroe de Borges no sólo porque es extremadamente antiplatónico (el rechazo de los universales lo sitúa en un extremo opuesto del realismo idealista de un Platón absolutamente seguro de la existencia de los arquetipos) sino también porque desempeña el papel de una encarnación altamente irónica de la idea berkeleyana del Observador Eterno, en la existencia absoluta del cual no pudo creer un Borges agnóstico y tan escéptico -o más- como el mismo Hume. Registrar y guardar un recuerdo eterno de cada una de las percepciones y cada una de las combinaciones de ellas es una exigencia que sólo puede llevar al insomnio (lo que es el caso de Funes) y a la locura. Borges introduce la metáfora irónica de la "terrible mirada" de un Observador Eterno presentando a Funes como un "solitario y lúcido espectador". Alude a la condición de ser eterno al describir a Funes como a un personaje que le "pareció monumental como el bronce, más antiguo que Egipto, anterior a las profecías y las pirámides". He aquí satíricamente introducida la idea del Dios eterno, omnipotente, omnipresente, omnisciente y -como cabría añadir- omnipercipiente. Idea burlada por Borges, que en este aspecto prefiere identificarse más bien con Hume encontrando en él una expresión más

exacerbada y por eso más convincente para él, de su propio escepticismo, así como de su sentimiento pesimista de una duda total acerca de la eficacia de cualquier afán de conocer al mundo y al hombre.

El tiempo laberíntico.

Antes de cerrar este apartado, parece indispensable hacer mención de los aspectos susceptibles de un análisis neoidealista presentes en el relato *El jardín de senderos que se bifurcan*. La construcción laberíntica de la novela de Ts'ui Pên¹⁷⁰ indica la posibilidad de una sucesión múltiple del mismo suceso anterior admitiendo distintas variantes simultáneas del suceso consecutivo (incluidas las totalmente opuestas). Esta construcción de la novela, a la escritura de la cual el ilustre antepasado de Yu Tsun había consagrado trece años de un esfuerzo solitario, constituye, entre otros, una recuperación literaria de la idea de Hume del rechazo de la relación de causa-efecto, según la cual, como se ha indicado más arriba, es imposible prever el *efecto* (el suceso siguiente) a base de la *causa* (el suceso anterior), pues el número de las posibilidades es tan grande como el número de las cámaras en el laberinto de Ts'ui Pên, es decir, infinito. El único procedimiento

¹⁷⁰Para demostrar irrefutable analogía entre Ts'ui Pên y el mismo Borges es suficiente citar la siguiente parte de la descripción de este personaje: "El testimonio de sus contemporáneos proclama -y hartó lo confirma su vida- sus aficiones metafísicas, místicas. La controversia filosófica usurpa buena parte de su novela [adaptando la descripción a Borges cabría decir: relato]. Sé que de todos los problemas, ninguno lo inquietó y lo trabajó como el abismal problema del tiempo." (OCI, p. 478).

detectable para seguir una ruta fija que guía al lugar deseado (al centro del laberinto) es el del "código" del laberinto (de doblar a la izquierda en cada encrucijada¹⁷¹). Pero, de todos modos, el hecho de que la siguiente cámara sea precedida por la anterior no es una prueba de una relación causal puesto que el que está recorriendo el laberinto no escoge de entre la vasta gama de las posibilidades la de doblar cada vez a la izquierda porque lo implique la cámara anterior, sino porque tal es el procedimiento inscrito en el código, es decir, tal es la experiencia de llegar al centro. La experiencia, que, recordemos, para Hume se basa en la costumbre y en el hábito, sin que tenga algo que ver con la verdadera causalidad absolutamente imperceptible con la ayuda de los sentidos.

Por consiguiente, la novela de Ts'ui Pên, cuyo protagonista oculto es el tiempo¹⁷², es un intento literario de construir un mundo existente en función de una parábola basada en las consecuencias tangibles del rechazo de la causalidad. Si la relación entre un hecho anterior y el que lo sucede no es más que una asociación de ideas fundada en una costumbre, la bifurcación laberíntica del futuro parece inevitable. Pues no es posible defender la tesis de que un suceso (una idea) puede causar exclusivamente un definido suceso asociado. Recordemos el ejemplo de la asociación de ideas en el planeta Tlön: la humareda en el horizonte, el campo incendiado etc. Indudablemente se puede asociar la humareda, por ejemplo, con la chimenea en una alegre noche navideña, con una locomotora a vapor que atraviesa arduamente la Meseta de Somuncura y

¹⁷¹Véase *El jardín...*, OCI, p. 474.

¹⁷²Según dice Stephen Albert durante su conversación con Yu Tsun "(...) *El jardín de senderos que se bifurcan* es una enorme adivinanza, o parábola, cuyo tema es el tiempo (...)." (OCI, p. 478).

con otras mil y una cosas. Por esa razón Ts'ui Pên escribió en su libro: "Dejo a varios porvenires mi jardín de senderos que se bifurcan"¹⁷³. No menos inevitable parece la conclusión de su descendiente Yu Tsun, a quien esta frase le sugirió "la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio"¹⁷⁴. La coexistencia simultanea de distintas opciones del futuro -resultado del rechazo del procedimiento común de optar sólo por una alternativa en cada momento- tiene que llevar a la situación, en la cual se aparezcan "diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan."¹⁷⁵ La más concisa y exacta descripción de las consecuencias de esta operación de destrozarse el tiempo lineal atomizándolo y dispersándolo en infinitas bifurcaciones, la aporta Stephen Albert al final de la entrevista con Yu Tsun: "A diferencia de Newton y Schopenhauer, su antepasado [Ts'ui Pên] no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades."¹⁷⁶

El poema *El sueño* contiene una aplicación de esta visión psicologista y accidentalista de Hume, pero no aplicada a la realidad, sino aprovechada en función de una metáfora por intermedio de la cual el sujeto lírico presenta la realidad de un sueño¹⁷⁷:

¹⁷³OCI, p. 477.

¹⁷⁴Ibid.

¹⁷⁵Ibid.

¹⁷⁶Ibid., p. 479.

¹⁷⁷Por otro lado, no hay que olvidar que la metáfora "vivir/soñar" es considerada por Borges como una de las metáforas arquetípicas de toda la literatura y él mismo hace uso de ella en numerosas ocasiones.

La noche nos impone su tarea
mágica. Destejer el universo,
las ramificaciones infinitas
de efectos y de causas, que se pierden
en ese vértigo sin fondo, el tiempo.¹⁷⁸

El procedimiento (común en Borges) de investigar las ideas de un filósofo, transformarlas literariamente llevándolas a un extremo grotesco para, por fin, distanciarse de ellas es vigente, como vemos, también en el caso de la doctrina anticausalista de Hume. Se podría decir que en el postulado de un tiempo laberíntico expuesto por el escritor argentino en *El jardín...* tenemos que ver con una *ironía de segundo grado*. El escepticismo de Hume, sin precedentes en la filosofía, no resulta satisfactorio para Borges. Porque si bien es verdad que Hume rechaza ciertas categorías clásicas de la metafísica antigua, por ejemplo la causalidad, también es cierto que "rellena" el vacío ontológico que tal rechazo produce proponiendo otra manera de interpretar el mismo fenómeno. Su interpretación de la causalidad como una asociación de ideas presupone un paso desde una visión ontologista hacia una visión psicologista, lo que no altera la verdad de que su filosofía no es más que una manera diferente de hablar de lo mismo¹⁷⁹. Además, para un escritor

¹⁷⁸*El sueño*, en *La cifra*, OCIII, p. 319. En el mismo poema aplica Borges también la idea de rechazo del yo: "La noche quiere que esta noche olvides/ tu nombre tus mayores y tu sangre" (Ibid). El nombre, como atributo inmutable de la persona, al igual que los antepasados y el linaje, constituyen unos fuertes puntos de referencia para la identidad y continuidad, debido a lo cual se ven rechazados en el sueño -la más innegable realidad idealista accesible al escritor-.

¹⁷⁹Escribe J. Nuño acerca del famoso ejemplo del choque de dos bolas de billar aportado por Hume: "El choque y consiguiente movimiento de dos bolas de billar ha dejado de ser explicado como una relación de causa y efecto y ha pasado a ser

de una capacidad tan prodigiosa de convertir la especulación en imágenes como la de Borges, no resulta nada difícil llevar esta "nueva manera de ver lo mismo" a unas dimensiones tan caricaturescas y oníricamente irrealistas como las que esta nueva visión tuvo la ambición de sustituir. En esta "ironía aplastante" se ve la convicción de Borges de que cualquier orden (no sólo el materialista, sino también el solipsista y aun el psicologista) no es más que una falacia verbal. En conclusión, el rechazo que Hume dirigió hacia la metafísica antigua, en Borges toma la forma de un rechazo definitivo de la metafísica como tal. De esta manera, el creciente escepticismo de los neoidealistas insulares se ve superado por el escepticismo total de un Borges agnóstico y acaso nihilista.

explicado como una serie de relaciones de contigüidad, prioridad y conjunción constante. Una descripción ha remplazado meramente a otra. Una lectura sustituye a la anterior." (Nuño, J., op. cit. pp. 130-131. El subrayado es mío).

9. A. SCHOPENHAUER: LA VUELTA A LO MÁS ANTIGUO.

Al hablar de las influencias filosóficas, y particularmente las relativas a la vertiente idealista, en la obra de Borges, no es posible omitir la cuestión de la más importante y más antigua fuente filosófica y mística de esta vertiente que se encuentra en la antigua sabiduría hindú e iraní. Sin embargo, según J. Nuño, estas ideas (por ejemplo: la negación del mundo exterior, confirmación del rechazo platónico de la identidad personal, dualismo materia/espíritu y, por consiguiente, la ética anticorpórea; también el monismo o la idea de la unidad del ser, la construcción circular del tiempo y, en consecuencia, la idea del Eterno Retorno, etc.¹⁸⁰) tan abundantemente presentes en la obra del autor argentino, no provienen directamente del hinduismo. "Se ha insistido últimamente en el <orientalismo> de Borges; pero se olvida que todas sus referencias son plenamente occidentales; -asegura el autor de *La filosofía de Borges*- es cierto que se ha interesado por el budismo hasta el punto de escribir en colaboración un opúsculo divulgativo, aunque en este caso también habría que cargar a la cuenta de un <occidental> semejante interés: siempre Schopenhauer en la sombra".¹⁸¹ "El apasionado y lúcido Schopenhauer"¹⁸² por el que Borges da gracias "al

¹⁸⁰De su predilección por el sistema filosófico y religioso oriental habla, entre otros, en aquel pasaje citado más arriba: "Más razonable me parece la rueda de ciertas religiones de Indostán..." (*El inmortal* en OCI p. 540).

¹⁸¹ Nuño, J., op. cit. p.7.

¹⁸²*Historia de la eternidad*, OCI, p. 356.

divino laberinto de los efectos y de las causas"¹⁸³ de la manera siguiente: "Por Schopenhauer,/que acaso descifró el universo"¹⁸⁴. La importancia de este filósofo para la formación del universo literario y la visión del mundo de Borges es enorme. No sólo porque le cite más de cincuenta veces en sus relatos y ensayos, sino, sobre todo, porque los elementos básicos de su sistema filosófico son también elementos básicos del universo de Borges.

Tal y como sostiene J. Hirschberger, la doctrina de Schopenhauer es tributaria de cinco diferentes sistemas filosóficos que son los siguientes: Kant (el mundo como representación), romanticismo schellingiano (el mundo como voluntad), "la sabiduría primitiva de los Vedas y Upanishadas" (negación del mundo), empirismo inglés (ataques a la metafísica clásica) y platonismo.¹⁸⁵

¹⁸³ *Otro poema de los dones*, en *Antología poética*, op. cit. p. 78.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Véase Hirschberger, J., op. cit. p. 293. Entre las obras más importantes del filósofo hay que mencionar: su tesis de doctorado *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) que contiene ya sus lo esencial de su filosofía; su obra principal: *El mundo como voluntad y representación* (1819); *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1842) que contiene los dos escritos presentados a concurso sobre los temas de la libertad humana y el fundamento de la moral (*Fundamento de la moral* y *Sobre la libertad humana*) y dos volúmenes de ensayos titulados *Parerga und Paralipomena* (1851), que contienen los tan leídos *Aforismos de sabiduría de vida*. De base para este análisis han servido, aparte de los manuales citados anteriormente, las siguientes obras: Rábade Obradó, A. J.: *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*; Trotta, Madrid, 1995; Martínez, Hernández, J.: *La experiencia trágica de la muerte*, Universidad de Murcia, Murcia, 1995; Atwell, J. A.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*, University of California Press, Berkeley, 1995.

Corroboración del presentismo.

La idea anteriormente mencionada del presentismo, que en el universo literario toma la forma de la limitación del espacio temporal de los protagonistas al momento presente¹⁸⁶ constituye en el sistema de Schopenhauer una continuación directa de la doctrina de los neoidealistas insulares.¹⁸⁷ En la *Historia de la eternidad* Borges alega una cita de la obra de Schopenhauer, a través de la cual el filósofo alemán presenta su visión presentista, basada en el concepto de "la pura actualidad corporal en que viven los animales, su desconocimiento de la muerte y de los recuerdos"¹⁸⁸. Schopenhauer expresa esta convicción a través de la descripción de su propio gato que le acompañó durante muchos años compartiendo con él las vicisitudes de su turbulenta carrera. "Quien me oiga asegurar -escribe- que el gato gris que ahora juega, en el patio, es aquel mismo que brincaba y que travesaba hace quinientos años, pensará de mí lo que quiera, pero locura más extraña es imaginar que fundamentalmente es otro. (...)"¹⁸⁹ Este mismo gato (porque a pesar del otro color de pelaje sólo puede ser el mismo gato puesto que carece de memoria) aparece en el relato *El sur*: "...en un café de la calle Brasil (...) había un enorme gato que se dejaba acariciar por la gente, como una divinidad desdeñosa. (...) Pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como

¹⁸⁶Véase el apartado de este trabajo consagrado a la cuestión del tiempo en los relatos de Borges.

¹⁸⁷"El individuo (...) se encuentra en un espacio infinito y en el tiempo infinito como una magnitud finita lanzada en aquella inmensidad (...). Su verdadera existencia no es sino el presente, el cual, empero, en cuanto tal, es un continuo hundirse en el pasado (...)" (Hirschberger, J., op. cit. p. 297).

¹⁸⁸*Historia de la eternidad* en OCI 356.

separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante."¹⁹⁰ La única modificación introducida por Borges en la argumentación en favor del concepto presentista consiste en la extensión de la imagen del gato (o los animales en general) a otros seres que admirablemente viven el instante presente sin dejarse perturbar ni por el cancelado pasado, ni por el supuesto porvenir, a saber: los niños. Sin esconder su simpatía por los pequeños habitantes de su ciudad y -quizá- con un poco de benévola envidia escribe en la *Revista Multicolor*:

De los niños es el reino de Dios, se lee en el Evangelio de San Marcos (...). Palabras dichas para siempre y de una veracidad literal, ya que en el cielo, que es el reino de Dios, el tiempo no existe -como tampoco existe para los niños-. Los niños desconocen la sucesión: habitan el liviano presente, ignoran el deber de la esperanza y la gravedad del recuerdo. Viven en la más pura actualidad, casi en la eternidad.¹⁹¹

No hace falta recordar que, según ha sido especificado en los apartados anteriores, también los habitantes de Tlön y de la Ciudad de los Inmortales al igual que los Yahoos del *Informe de Brodie* viven en la inmediata eternidad del instante.

¹⁸⁹Citado por Borges, *ibid.*

¹⁹⁰OCI p. 526.

El mundo como representación.

La idea principal sobre la que reposa la construcción del sistema schopenhaueriano está incluida en el mismo título de su obra básica *El mundo como voluntad y representación*. El mundo en su aspecto externo y fenoménico es, para él, una representación subjetiva. En esta afirmación está conforme con las propuestas de Kant, reduciendo, sin embargo, las doce categorías kantianas al espacio y al tiempo como formas de la intuición. Al mismo tiempo, mantiene Schopenhauer la teoría kantiana de una determinación causal rígidamente necesaria, en función de la cual impugna la idea de la libertad humana, debido a lo cual se sitúa entre los más rigurosos deterministas de su época.

El hecho de que el mundo sea representación, en pocas palabras, viene a decir que "todos los fenómenos externos, la realidad terrenal completa, existe para cada uno en particular sólo en su imaginación"¹⁹². Schopenhauer insiste en que, a través de las construcciones de la mente, se nos revelan solamente las apariencias del mundo y no la realidad. (En este punto coincide con el escepticismo epistemológico de Hume.) He aquí cómo, según E. Fishburn, Borges desarrolla esta idea: "With reference to Schopenhauer's disbelief of history, it follows that history resting on the category of time, belongs also to the world of phenomena. On this point Borges adds that, since for Schopenhauer <the universe is

¹⁹¹ *Borges en Revista Multicolor (I)*, op. cit. pp. 35-36.

¹⁹² Sauer, E. F.: Introducción a *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, México, 1983, p. XI.

the projection of our soul>, <universal history lies within each man>."¹⁹³
Quizá la frase que más claramente indica la presencia del fenomenalismo voluntarista schopenhaueriano en la obra de Borges se encuentra en el relato *El inmortal*: "Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real".¹⁹⁴

El mundo como voluntad.

El segundo paso que da el filósofo alemán en su obra esencial consiste en declarar que el mundo, aparte de ser representación, es también *voluntad*. "La voluntad es, según Schopenhauer, la cosa en sí, completamente abstracta e independiente de todo fenómeno, también del espacio, el tiempo, la causalidad etc."¹⁹⁵ Al mismo tiempo, el hecho de que la voluntad sea un instinto "ciego" y primitivo causa al filósofo un profundo pesimismo. Concibe la vida de la mayoría de la población humana, regida por la voluntad, como un eterno desear, siempre inquieto e insatisfecho. Por otro lado, aunque Schopenhauer hable siempre de la infelicidad de la voluntad en general, de hecho "es la voluntad particular egoísta la que tiene él presente en su pensamiento. En todo ámbito de la naturaleza no vemos, según él, más que contienda y lucha y alternativas de victoria. (...) Este egoísmo universal alcanza su

¹⁹³ Fishburn, E. op. cit. p. 218. En conexión con tal visión de la historia universal escribe Borges en el poema *James Joyce*: "En un día del hombre están todos los días/ del tiempo (...)" (*Antología poética...*, op. cit. p. 90).

¹⁹⁴ OCI p. 539.

punto máximo en la más alta etapa de las objetivaciones de la voluntad, que es el hombre."¹⁹⁶

Negación de la voluntad.

Por consiguiente, la única manera de eludir a la tiránica fuerza primitiva de la voluntad consiste en la negación de la voluntad de vivir, lo que equivale a la negación de la voluntad en general. Esta negación presupone la superación de la individuación y la restauración de la unidad primitiva. Como un primer medio idóneo para alcanzar este objetivo propone Schopenhauer la contemplación "desinteresada" a través del arte. El arte, cuya más alta manifestación es la música¹⁹⁷, permite abstraerse enteramente por un tiempo a la propia personalidad llegando así a una plena unión con la voluntad. Pero el alcance de esta liberación es limitado, pues no puede durar más que unas horas, debido a lo cual el filósofo busca una solución más satisfactoria en la ética que, para él, toma la forma de una ética de compasión, enteramente extraída de las creencias orientales, aunque presentadas alegando también el

¹⁹⁵Sauer, E. F.: Introducción a *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, México, 1983, p. XI

¹⁹⁶Hirschberger, J., op. cit. p. 299.

¹⁹⁷"No es ésta [la música], como las otras artes, meramente copia de las ideas, sino copia de la misma voluntad del mundo (...). En la música (...) nos habla la misma voluntad del mundo. (...) Ricardo Wagner se entusiasmó con esta concepción y su música es en realidad una orquestración de la filosofía schopenhaueriana del dolor del mundo, así como de la liberación mediante una inmersión en la unidad total." (Hirschberger, J., op. cit. p. 301.)

ejemplo de los místicos y los ascetas cristianos.¹⁹⁸ "Esta [ética] nos preceptúa morir a nosotros mismos en un estado interior nirvánico de extinción de todo deseo y mirar en todo hombre un hermano, abierto el corazón a una simpatía universal (...) y aun sobre esto, mirar en todo ser, en general, solamente al "uno todo" y perderse en él."¹⁹⁹ De este modo, su idea de negación de la voluntad de vivir está exenta de una sugerencia de que el suicidio fuera un acto redentor, sino que es "un intento de preparar, en el sentido de la filosofía hindú, la transición a la nada, al nirvana".²⁰⁰ No hay que dejar de tener en cuenta que el fundamento metafísico de la moral de compasión es la idea mencionada anteriormente de la unidad cósmica, al descubrimiento de la cual guían el desinterés y la negación de la voluntad individual. Esta idea, que constituye un desarrollo de la visión de la preponderancia de las ideas generales por encima de lo individual, aparece en varios relatos de Borges y se encierra en la frase frecuentemente citada en el capítulo de este trabajo respectivo al protagonista y al narrador borgianos: "un hombre es todos los hombres".

Antes de pasar a la tarea de suministrar pasajes seleccionados, del mismo modo que se ha hecho al analizar la transformación de las ideas de los neoidealistas británicos, es indispensable justificar la falta de los pasajes que se refirieran a una serie de elementos importantes de la

¹⁹⁸Según Schopenhauer los paralelismos entre el hinduismo y el cristianismo son múltiples. Sin embargo, a pesar del hecho de que sus ejemplos del ascetismo y autorrenuncia provengan tanto del hinduismo como del cristianismo, "su mística nada tiene que ver con la mística cristiana, ya que él, sin rebozo, se profesa ateo. Lo único que persigue en su misticismo es superar la individuación y alcanzar el estado de nirvana." Hirschberger, J., op. cit. p. 301)

¹⁹⁹Ibid., p. 301.

doctrina voluntarista aplicados en la obra literaria de Borges como, por ejemplo, el presentismo, el dualismo, el rechazo de la realidad sensible y varios otros. La decisión de dejar a un lado la indudablemente interesante tarea de fundamentar comparativamente el trayecto interdisciplinario de estos elementos desde el sistema voluntarista hasta el universo borgiano, ha sido dictada por el deseo de evitar un discurso excesivamente reiterativo. Pues no hay que olvidar que todos estos elementos están presentes ya (recuérdese el esquema de las cinco esferas de procedencia de la doctrina schopenhaueriana) tanto en la filosofía antigua -particularmente en el platonismo- como en el neoidealismo británico. Por esa razón los pasajes analizados se han visto limitados tan sólo a aquellos que aluden a los elementos doctrinales de la vertiente idealista menos explorados en los apartados anteriores.

Desde la objetivación hasta la negación de la voluntad.

<p>El nacer y el morir son cosas que pertenecen al fenómeno de la voluntad y, por lo tanto a la vida, y a ésta es esencial manifestar, en individuos que nacen y perecen como fenómenos efímeros que aparecen en la forma del tiempo, lo que en sí no conoce el tiempo, pero debe necesariamente manifestarse en el tiempo para</p>	<p>Un jinete rendido y ensangrentado venía del oriente. A unos pasos de mí, rodó el caballo. Con una tenue voz insaciable me preguntó en latín el nombre del río que bañaba los muros de la ciudad. Le respondí que era el Egipto, que alimentaban las lluvias. "Otro es el río que persigo -replicó tristemente- el río secreto que purifica de la muerte a los</p>
---	--

²⁰⁰Sauer, E. F., op. cit. p. XII.

<p>objetivar su verdadera naturaleza. (...) Pues no es el individuo, sino la especie lo que a la Naturaleza le importa (...). De este modo la Naturaleza expresa ingenuamente la gran verdad de que sólo las Ideas y no los individuos tienen verdadera realidad, esto es, son la perfecta objetivación de la voluntad. Pero como el hombre es la Naturaleza misma, y por cierto en su más alto grado de conciencia, y la naturaleza no es más que la voluntad de vivir objetivada, el hombre, que ha llegado a ver las cosas de este modo y se mantiene en este punto de vista, <u>se consolará de su propia muerte y de la de los suyos contemplando la vida inmortal de la Naturaleza, que es él mismo.</u> Así hay que interpretar a Siva con el Lingam (...).²⁰¹</p>	<p>hombres." (...) Me dijo que su patria era una montaña que está del otro lado del Ganges y que en esa montaña era fama que si alguien caminaba hacia el occidente, donde se acaba el mundo, llegaría al río cuyas aguas dan inmortalidad. (...) Entre los colorarios de la doctrina de que no hay cosa que no esté compensada por otra, hay uno de muy poca importancia teórica, pero que nos indujo, a fines o a principios del siglo X, a dispersarnos por la faz de la tierra. Cabe en estas palabras: <u>Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad; en alguna región habrá otro río cuyas aguas la borren.</u> (...) <u>Nos propusimos descubrir ese río.</u> (...) El 4 de octubre de 1921, el <i>Patna</i>, que me conducía a Bombay, tuvo que fondear en un puerto de la costa eritrea. Bajé (...). En las afueras vi un caudal de agua clara; la probé, movido por la costumbre. Al repechar la margen, un árbol espinoso me laceró el dorso de la mano. El inusitado dolor me pareció muy vivo. <u>Incrédulo, silencioso y feliz, contemplé la preciosa formación de una lenta gota de sangre.</u></p>
---	--

²⁰¹Schopenhauer, A., op. cit., pp. 218-219. Lingam -símbolo de la generación y la muerte "que son términos correlativos que se neutralizan y se compensan mutuamente" (ibid., p. 218)- es uno de los dos atributos de Siva evocados por el filósofo. (El otro es un collar de calaveras).

²⁰²*El inmortal* en OCI, pp. 534-543.

	<p><u>De nuevo soy mortal, me repetí, de nuevo me parezco a todos los hombres.</u></p> <p><u>Esa noche dormí hasta el amanecer.</u>²⁰²</p>
--	---

Como se ha dicho al presentar la idea de la individuación y de la objetivación de la voluntad, en la visión de Schopenhauer todo ser tiende a la vida, siguiendo un impulso ciego, primitivo e insaciable. Recordemos que este principio de egoísmo intrínseco de la naturaleza humana es la razón del famoso pesimismo schopenhaueriano. Merece la pena observar cómo en *El inmortal* Borges representa esta ansia de vida (voluntad de vivir) y de existencia del ser humano a través de la búsqueda desesperada -emprendida primero por el jinete oriental y luego continuada exitosamente por Flaminio Rufo- de la Ciudad de los Inmortales y, sobre todo, del río que da la inmortalidad. Todas las penas sufridas por Flaminio Rufo en el camino representan el sufrimiento, un factor inseparable de la vida.

Finalmente, el descubrimiento de la Ciudad de los Inmortales, lleva al descubrimiento de una eternidad presentista, según la cual, ser inmortal significa vivir en el instante presente como el ingenuo troglodita Argos. Tal estado induce la aprehensión de otro elemento importante del sistema voluntarista, que consiste en el hecho de tener conciencia de la total unidad del ser, (Argos es Homero. También tiene que serlo Flaminio Rufo puesto que « no componer, siquiera una vez, la *Odisea* » es un hecho imposible²⁰³). Obsérvese también en un detalle,

²⁰³OCI, p. 541.

que indudablemente nada tiene de casualidad: el agua de la inmortalidad es oscura²⁰⁴ y su descubrimiento no parece suficientemente gratificante como para ser una recompensa de las penas sufridas por alcanzarla. En una lectura voluntarista de este relato es posible interpretar el descubrimiento de Marco Flaminio Rufo como una objetivación de la voluntad. La voluntad de vivir, que ejerce el poder absoluto sobre cada hombre, impuso al tribuno militar de una de las legiones de Roma este gran esfuerzo para asegurar su inmortalidad, en otras palabras, para evitar la muerte.

No obstante, al darse cuenta de esa gran verdad que es -para un Schopenhauer tributario de los Vedas- la unidad de todo ser, de la cual deduce su identidad con todos los otros seres, (también con Argos-Homero), emprende su búsqueda del río del poder opuesto. La búsqueda del río que borra la inmortalidad puede ser interpretada como un intento de cumplir con el axioma schopenhaueriano de la superación de la individuación equivalente a la negación de la voluntad de vivir. La comprensión de esta exigencia de liberarse de la cadena de su propia individualidad y personalidad conduce al protagonista a descubrir la sorprendente afirmación de Schopenhauer, según la cual el hombre sabio "se consolará de su propia muerte". Regido por este axioma el protagonista siente alivio al redescubrirse mortal. El volverse mortal otra vez significa para él recuperar la esperanza y la seguridad de la verdadera felicidad que es el no-ser, expresado por Schopenhauer con el recurso proveniente (también esta vez) de las creencias hindúes: el nirvana. Ser nadie y ser todos, desaparecer y fundirse completamente

²⁰⁴"Hundí la cara ensangrentada en el agua oscura." (OCI, p. 535)

con la divinidad (voluntad): he aquí las "gozosas" consecuencias del descubrirse mortal. "Cuando se acerca el fin -concluye el protagonista- ya no quedan imágenes del recuerdo; sólo quedan palabras. No es extraño que el tiempo haya confundido las que alguna vez me representaron con las que fueran símbolos de la suerte de quien me acompañó tantos siglos. Yo he sido Homero; en breve, seré Nadie, como Ulises; en breve seré todos: estaré muerto"²⁰⁵. No es de extrañar que la idea del nirvana, que implica no sólo una superación platónica del individuo en favor de la idea, sino también de una supresión total de la existencia, resulte en sí particularmente atractiva para Borges, un enemigo irreconciliable de la realidad y de la existencia, sobre todo en su dimensión material.

<Un hombre es todos los hombres>: la unidad del ser.

<p>Los dogmas cambian y nuestra ciencia es engañosa; pero la naturaleza no yerra (...). <u>Cada uno de nosotros está entero en ella y ella en cada uno de nosotros. (...) Como cosa en sí [el individuo] es voluntad</u> que se manifiesta en todas partes y la muerte viene a desvanecer esa ilusión que le hace creer que su conciencia es distinta de la conciencia universal: en esta</p>	<p>Me abochornaba ese hombre con miedo, como si yo fuera el cobarde, no Vincent Moon. <u>Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tiene razón: yo</u></p>
--	--

²⁰⁵OCI, p. 543.

<p>consiste su eternidad (...). Dado este modo de conocer [enturbiado por el velo de Maya] el individuo no descubre la unidad de la esencia de las cosas (...) ...cree que el placer y el dolor son cosas radicalmente distintas; <u>considera a unos hombres como verdugos y a otros como víctimas (...)</u> <u>ve el dolor y la maldad en el mundo; pero lejos de comprender que ambas cosas no son sino los dos lados del fenómeno único de la voluntad, le parecen cosas contrarias (...)</u> <u>El atormentador y el atormentado son idénticos. El uno se engaña no creyendo participar en el dolor del otro y éste creyendo ser ajeno a la culpa de aquél.</u>²⁰⁶</p>	<p><u>soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres.</u> (...) -¿Usted no me cree? -balbuceó- ¿No ve que llevo escrita en la cara la marca de mi infamia? Le he narrado la historia de este modo para que usted la oyera hasta el fin. Yo he denunciado al hombre que me amparó: yo soy Vincent Moon.²⁰⁷</p> <p>Desde su catre, Recabarren vio el fin. Una embestida y el negro reuló, perdió pie, amagó un hachazo a la cara y se tendió en una puñalada profunda, que penetró el vientre. Después vino otra (...) y Fierro no se levantó. Inmóvil, el negro parecía vigilar su agonía laboriosa. Limpió el facón ensangrentado en el pasto y volvió a las casas con lentitud, sin mirar para atrás. <u>Cumplida su tarea de justiciero, ahora era nadie. Mejor dicho era el otro:</u> no tenía destino sobre la tierra y había matado a un hombre.²⁰⁸</p>
---	--

La idea de la unidad del ser tampoco es, por supuesto, una aportación original de Schopenhauer. Aparte de tener sus raíces en la antigua sabiduría hindú, ha tenido una serie de apariciones en la filosofía

²⁰⁶Schopenhauer, A., op. cit. pp. 274-275.

²⁰⁷*La forma de la espada* en OCI, p. 493-495.

²⁰⁸*El fin* en OCI, p. 520.

occidental.²⁰⁹ Al desarrollar esta idea establece Schopenhauer un lazo indisoluble entre todos los seres, hasta los meramente opuestos. Postula la identidad esencial entre el verdugo y la víctima argumentando que la aparente oposición entre los dos reposa en el hecho de que el verdugo no se da cuenta que también participa del sufrimiento de la víctima (pues sólo hay un sufrimiento universal, del que participan todos los hombres) y la víctima carece de la conciencia de que participa de la culpa del verdugo. (Pues sólo hay una culpa universal). No es de extrañar que lo que más atrae a Borges en la idea de la unidad del ser es, precisamente, la posibilidad sugerida ya por Schopenhauer de aplicar este principio a los personajes literarios opuestos, de modo que llega a afirmar explícitamente en *El inmortal* que "por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir."²¹⁰

El relato *La forma de la espada* es un ejemplo espléndido de una transformación literaria de este concepto. Para no dejar lugar a duda acerca de la procedencia filosófica de esta idea, el autor pone en la boca del protagonista una alegación directa de la doctrina schopenhaueriana: "Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres (...)"²¹¹. Tal afirmación en la parte inicial de su conversación con Borges-protagonista parece desempeñar la función de una prejustificación de lo que se va a anunciar al final. Por eso concluye:

²⁰⁹Véase la mención de diversas manifestaciones de este concepto a lo largo de la historia de la filosofía incluida en el apartado de este trabajo consagrado a la influencia de la vertiente neoplatónica en la obra de Borges.

²¹⁰OCI p. 540.

²¹¹OCI p. 493.

"Le he narrado la historia de este modo para que usted la oyera hasta el fin"²¹². El modo narrativo empleado por el irlandés consiste en el hecho de contar la historia acaecida en Irlanda hacia 1922 (la época de la lucha por la independencia) desde la perspectiva de la víctima de una traición, para acabarla con la insólita confesión que él mismo es el traidor: "Yo he denunciado al hombre que me amparó: Yo soy Vincent Moon. Ahora desprécieme."²¹³ En el fondo no es, sin embargo, tan sólo un recurso estilístico que sirve al protagonista para atreverse a relatar la historia de su infamia. Sobre todo es, según se ha indicado antes, una ingeniosa y sugerente aplicación literaria del concepto de la unidad del ser.

No es diferente el procedimiento empleado por Borges en *El fin*, uno más de los relatos aparentemente localistas pero que, de hecho, recuperan y encarnan distintas ideas metafísicas. El negro que mata a Martín Fierro en un acto de venganza y tras un típico duelo de cuchilleros, se convierte asimismo en Martín Fierro: "Cumplida su tarea de justiciero, ahora (...) era el otro: no tenía destino sobre la tierra y había matado a un hombre"²¹⁴.

Aparte de los dos relatos citados más arriba existe un número notable de otros ejemplos de la aplicación de este concepto en la obra de

²¹²Ibid. p. 495.

²¹³Ibid.

²¹⁴Tanto a Schopenhauer como a Borges la visión dualista acaba llevándoles a un riguroso monismo (la división entre la cosa en sí y el fenómeno resulta ser superficial puesto que, de hecho, "todo es voluntad"). Recuérdese la idea (expresada en el apartado de este trabajo consagrado a la influencia platónica) de la unidad esencial de estos aparentes opuestos que son la civilización y la barbarie.

Borges. Entre los más imponentes hay que enumerar *Los teólogos*,²¹⁵ *Tres versiones de Judas*²¹⁶ y *Tema del traidor y del héroe*²¹⁷.

La ética anticorpórea y el ascetismo radical.

<p>En la ética de los indios (...) en los Vedas y los puranas, en sus poemas, mitos, en sus leyendas sagradas y en sus sentencias y en sus axiomas prácticos, vemos que prescribe el amor del prójimo con el total abandono de su egoísmo; (...) la resignación voluntaria y alegre a toda clase de</p>	<p>La tribu está regida por un rey, cuyo poder es absoluto (...). Cada niño que nace está sometido a un detenido examen; si presenta ciertos estigmas, que no me han sido revelados, es elevado a rey de los Yahoos. Acto continuo <u>lo mutilan (he is gelded), le queman los ojos y le cortan las</u></p>
---	--

²¹⁵La cita que propone explícitamente la "unidad del ser" expresada a través de la identidad entre el inquisidor Aureliano y el hereje Juan de Panonia que para la "insondable divinidad" son una sola persona.

²¹⁶En este relato se plantea la posibilidad de establecer la identidad entre el salvador (Jesús) y el gran traidor (Judas): "Judas refleja de algún modo a Jesús" (OCI p. 515), extendida a los conceptos del cielo y de la tierra: "El Verbo se había rebajado a mortal; Judas, discípulo del Verbo, podía rebajarse a delator (el peor delito que la infamia soporta) y a ser huesped del fuego que no se apaga. El orden inferior es un espejo del orden superior; las formas de la tierra corresponden a las formas del cielo; las manchas de la piel son un mapa de las incorruptibles constelaciones (...)" (ibid.).

²¹⁷El protagonista del relato, Fergus Kilpatrick (capitán de conspiradores por la causa de la independencia de Irlanda), es al mismo tiempo héroe y traidor, acusador y acusado, juez y víctima: "...algún traidor había en el cónclave. Fergus Kilpatrick había encomendado a James Nolan el descubrimiento de este traidor. Nolan ejecutó esta tarea: anunció en pleno cónclave que el traidor era el mismo Kilpatrick. (...) Éste firmó su propia sentencia (...). En un palco de funerarias cortinas (...) un balazo anhelado entró en el pecho del traidor y del héroe(...)" (OCI pp. 497-498).

humillaciones; la abstención absoluta de alimentación animal; la castidad completa y la renuncia a toda voluptuosidad (...); el abandono de las riquezas, hasta del hogar, y el vivir en el más completo aislamiento, sumido en la contemplación silenciosa, haciendo voluntariamente penitencia y sometándose a terribles tormentos para conseguir una completa mortificación de la voluntad, hasta llegar a la muerte voluntaria por el hambre, o a ser pasto de los cocodrilos, o precipitándose desde el pico sagrado del Himalaya, o hacerse enterrar vivo, o arrojarse bajo las ruedas del colosal carromato que pasea las imágenes de los dioses (...).²¹⁸

manos y los pies, para que el mundo no lo distraiga de la sabiduría. Vive confinado en una caverna, cuyo nombre es Alcázar (*Qzr*), en la que sólo pueden entrar los cuatro hechiceros y el par de esclavas que lo atienden y lo untan de estiércol. Si hay una guerra, los hechiceros lo sacan de la caverna, lo exhiben a la tribu para estimular su coraje y lo llevan, cargado sobre los hombros, a lo más recio del combate, a guisa de bandera o de talismán. En tales casos lo común es que muera inmediatamente, bajo las piedras que le arrojan los hombres-monos.²¹⁹

²¹⁸Schopenhauer, A., op. cit. p. 298. (El subrayado es mío).

²¹⁹OCII, p. 450.

El axioma de la negación de la voluntad tiene unas consecuencias graves para un pueblo radicalmente religioso, tal y como han sido siempre los hindúes. Con asombro pero también con admiración constata Schopenhauer que "estas prescripciones, cuyo origen se remonta a más de cuatro mil años, son practicadas aún hoy por ese pueblo tan en decadencia desde otros puntos de vista"²²⁰. La rigurosidad ascética en la aplicación del imperativo de la negación de la voluntad de vivir propuesta en la ética de Schopenhauer basada en la filosofía hindú, repercute de varias maneras en el mundo literario de Borges. Se ha hablado en el apartado dedicado al análisis del espacio literario en la obra de Borges del fenómeno de una autolimitación voluntaria y progresiva del espacio vital de numerosos personajes.²²¹ No es difícil deducir que esta renuncia progresiva del acceso a la realidad externa esté motivada por la convicción de que la realidad fenoménica es una "representación" falsa, ilusoria y hasta abominable²²². Tal vez nada viene a confirmar tal interpretación de este recurso de una manera más vehemente que la presentación del personaje (o más bien fenómeno) del rey de los Yahoos, puesto que no se limita a suministrar la descripción de una aplicación rigurosa de la idea del ascetismo antivoluntarista ("lo mutilan (*he is gelded*), le queman los ojos y le cortan las manos y los pies. (...) Vive confinado en una caverna (...))" sino que, también,

²²⁰Schopenhauer, A., op. cit. p. 298. Luego añade que "algunos llevan [esas prescripciones] hasta su más extremo rigor" (ibid.) y, para fundamentar esta afirmación en la práctica agrega en la segunda edición de su obra (en la nota) la siguiente noticia: "En junio de 1840, durante la procesión Jaggernaut, once indios se precipitaron debajo del carro y murieron en el acto. (Carta de un hacendado en la Indias Orientales publicada en *Times* el 30 de diciembre de 1840.)". (ibid.)

²²¹Recuérdese la aplicación de este recurso por ejemplo en los relatos: *El inmortal*; *El informe de Brodie* o *La casa de Asterión*.

expone la directa motivación de tal actuación: "para que el mundo no lo distraiga de la sabiduría". La verdadera sabiduría, el conocimiento perfecto del mundo, consiste en conectar con la voluntad, objetivo al cual llega, según se ha dicho antes, quien sepa subir por encima de su Yo (negación de la individuación) y diluirse enteramente en la naturaleza, es decir, el ser en sí.

Esta perfecta aplicación de la ética vedanta y schopenhaueriana es la base del poder oculto del rey de los Yahoos, a quien sus súbditos utilizan como un talismán. Su victoria definitiva es la muerte, en la que supera la individuación y vuelve a una unión perfecta con la voluntad. La unión que al mismo tiempo había anticipado ya, a través de su "muerte de los sentidos", durante el tiempo que había pasado confinado en su caverna. Obsérvese al mismo tiempo, que al analizar la transformación borgiana de las ideas éticas hindúes y budistas extraídas de la obra de Schopenhauer, nos tenemos que ver otra vez con la mencionada ya en numerosas ocasiones ética anticorpórea. De este modo, al proseguir este análisis no puede sino reforzarse la convicción de que el rechazo de la realidad sensible y, por consiguiente, del cuerpo que permite percibirla (a través de los sentidos) y que enteramente participa en ella es una obsesión permanente de Borges, cuyas huellas pueden encontrarse prácticamente en la totalidad de su obra. Visto en esta perspectiva, el papel de la obra del "apasionado y lúcido Schopenhauer" en el universo literario de Borges, en gran medida, reposa en suministrar otro importante punto de referencia para el

²²²La paternidad y los espejos son abominables, según la Enciclopedia del Tlön, precisamente porque multiplican la falsedad de la realidad. (Comp. OCI p. 432)

rechazo antimaterialista del escritor argentino; otro pilar sólido para la construcción del edificio idealista de su universo fantástico.

Al analizar la influencia de Schopenhauer parece indispensable mencionar una diferencia entre la visión del filósofo alemán y su aplicación en la construcción del universo borgiano, que se revela no tanto en las ideas, sino más bien en la actitud emocional frente a ellas. Esta diferencia consiste en el hecho de que, aunque Schopenhauer constituye un punto de referencia muy importante para Borges, el autor de *Otras Inquisiciones* no comparte con su admirado maestro su profundo pesimismo (causado, recordemos, por la visión de la voluntad como una fuerza ciega e insaciable que impone al hombre un desmesurado egoísmo). Los mismos dilemas y las mismas perplejidades metafísicas, en vez de imbuir a Borges un sentimiento pesimista, por el contrario, lo intrigan, lo incentivan intelectualmente y -sobre todo- le proporcionan la ocasión para realizar esta obra de maestría que es su graciosa, estetizante y erudita transformación literaria de las ideas filosóficas en cuestión. Eso es cierto, por lo menos, en cuanto a los relatos que se acaban de mencionar. La actitud melancólica y pesimista, según se ha dicho antes, se hace presente en un grado incomparablemente superior en la poesía metafísica de Borges, donde no se limita a buscar paradojas y brillo estético en las diversas doctrinas filosóficas para en seguida convertirlas en la fantasía filosófica-literaria (procedimiento de los relatos), sino donde se dedica también a explorar

su propio mundo emocional íntimamente ligado a las ideas recuperadas e intuitivamente desarrolladas.²²³

De Schopenhauer a Nietzsche.

Retomando el tema de la ética schopenhaueriana, cuyo axioma definitivo consiste en proponer que cada uno sienta al unísono con todos los seres (la moral de la compasión), merece la pena mencionar que uno de los secuaces de Schopenhauer, F. Nietzsche, a pesar de su fascinación por ciertas ideas de su antecesor, llegó a negar su doctrina de una manera vehemente sobre este punto, pues al efectuar la inversión radical de los valores, rechazó la moral cristiana sobre todo porque ésta se le presentaba como una moral de los débiles, quienes no merecen más destino que la aniquilación por los fuertes.²²⁴ No hace falta añadir que en tal sistema ético (¿anti-ético?) no puede haber cabida para un sentimiento de compasión tan exaltado por Schopenhauer. Es en este sentido en el que se puede decir que la *nueva moral* contrapuesta a la moral de compasión de Schopenhauer sirvió a Borges como un motivo para una reflexión ética, procedimiento relativamente infrecuente en el itinerario filosófico del escritor argentino. El ejemplo más evidente de la

²²³Véase por ejemplo los poemas: *Límites*, *El instante*, *Génesis*, IV, 8 (*La antología poética 1923/1977*, op. cit., pp. 55; 72; 115 respectivamente).

²²⁴Así expresa esta idea Otto Dietrich zur Linde -la encarnación borgiana de Nietzsche en su versión hitleriana-: "El mundo se moría de judaísmo y de esa enfermedad de judaísmo, que es la fe en Jesús; nosotros le enseñamos la violencia y la fe de la espada. (...) Lo importante es que rija la violencia, no las serviles timideces cristianas." (*Deutsches Requiem* en OCI p. 580).

exploración de las ideas de Nietzsche en la creación literaria de Borges es el relato *Deutsches Requiem*.

El protagonista-narrador del cuento, Otto Dietrich zur Linde, aparece en función del símbolo de un "superhombre". Según relata J. Barrientos: "Borges ha dicho en una entrevista que al escribir este cuento quiso imaginar a <un verdadero nazi>, no a un nazi del que se pueda tener lástima, sino a un nazi que crea que un mundo violento es mejor que un mundo pacífico"²²⁵. El relato propone un análisis de la psicología y del pensamiento de un subdirector del campo de concentración de Tarnowitz, a quien la adquisición de las ideas de Nietzsche le impone una terrible lucha interior. Gracias a este análisis, se revela la opinión del autor según la cual sería demasiado fácil y lejos de la verdad creer que los criminales de la última guerra mundial y los grandes autores de los genocidios lo eran sólo a consecuencia del odio hacia los judíos. El autor muestra con una perspicacia admirable que los actos de terror y la exterminación de los judíos no eran una simple encarnación del odio directo hacia ellos, sino más bien, fueron causados por un odio más profundo y más arquetípico: el odio a sí mismo. "Si yo lo destruí -confiesa el protagonista refiriéndose al admirado poeta judío, David Jerusalem- fue para destruir mi piedad, (...) detestada zona de mi alma."²²⁶

²²⁵ J. J. Barrientos: *Borges y la imaginación*, Instituto Nacional de Bellas Artes, México 1986, p. 50.

²²⁶ Borges J. L.: "Deutsches Requiem" en *El Aleph*, op. cit. p. 89. (El subrayado es mío.) Merece la pena mencionar que la idea de la abolición de la piedad antes de

No obstante, esta narración no puede ser considerada de ninguna manera como una obra comprometida en la lucha contra el nazismo. Borges ni apoya ni denuncia la *nueva moral* y su tenebrosamente reducida versión hitleriana²²⁷, sino trata de observar el proceso de la introducción y finalmente de su preponderancia en la mente de un protagonista ficticio. Del mismo modo que el planeta Tlön o la Ciudad de los Inmortales le sirven para encarnar las ideas de Berkeley, Hume o Schopenhauer, el flujo de la conciencia de Otto Dietrich zur Linde, aunque menos fantasmagórico y, en cambio, más oscuramente realista, le sirve para encarnar las ideas de Nietzsche. La diferencia es que en el caso de este último, Borges no tuvo que esforzarse para inventar un mundo idealista con parámetros adecuados a las ideas del filósofo, ya que los acontecimientos históricos habían cumplido esa tarea con la ayuda de un ejército de los usurpatorios superhombres. Por lo tanto, lo único que hace el autor es reconstruir hipotéticamente el proceso de asimilación mental de la nueva moral de Nietzsche.²²⁸

llegar a Nietzsche ya se hace presente en la obra de Max Stirner y todavía antes en el famoso marqués De Sade.

²²⁷Si la idea de la superioridad en Nietzsche no carecía de cierto nivel de complejidad (contenía también el factor de la superioridad intelectual o espiritual) Hitler redujo y pervirtió este concepto limitándolo exclusivamente al insensato criterio de la raza.

²²⁸La falta total de cualquier arrepentimiento por parte del protagonista condenado a muerte por la justicia internacional y aun su fidelidad inquebrantable y espantosa a la moral de la violencia hace pensar en los personajes de Jack London -uno de los más importantes escritores fascinados por la nueva moral de Nietzsche- particularmente en el protagonista de *Seawolf*: el capitán Larson. Hablando de la influencia de Nietzsche en la obra de Borges no hay que olvidar que, según ha sido señalado en la parte introductoria de este trabajo, el estoicismo, la falta de la piedad, el culto de la violencia y del coraje, visible en las descripciones borgianas de los gauchos y de la Pampa, parecen indicar, a pesar de la crítica incluida en *Deutsches Requiem*, una -quizá inconsciente- fascinación, más en sentido estético que moral, por el vitalismo antagonista que Nietzsche proclamó haber descubierto en la

Literatura como representación.

Volviendo a la doctrina de Schopenhauer, permítaseme insistir nuevamente en la cuestión de las razones por las cuales ésta ejerció tanta atracción e influencia sobre la creación literaria y el pensamiento del escritor argentino. Desde el punto de vista meramente filosófico, la derivación de esta compatibilidad de las sensibilidades metafísicas del filósofo y del escritor no aportarían razones particulares para la alabanza de ninguno de los dos. Pues, según sostiene J. Hirschberger desde las posiciones de un análisis filosófico moderno:

Schopenhauer es fuerte en afirmar y débil en probar. Nos ha probado con inequívoca maestría que en el mundo y en la vida hay mucho, y aun muchísimo de irracional y de dolor; no ha demostrado, sin embargo, que todo en el mundo y en la vida sea dolor y carencia de sentido; ni siquiera queda probado que la suma de irracionalidad y de dolor supere la suma de bien en el mundo. Todo el razonamiento de Schopenhauer es una lesión de la elemental ley lógica que prohíbe argüir de un caso particular a una ley general. (...) Pero si nos metemos un poco más adentro en la mentalidad del filósofo pesimista, veremos que en el fondo le tiene sin cuidado una demostración lógica. Sus afirmaciones son

naturaleza humana y que intentó corroborar a costa de esta "enfermedad del judaísmo" que es, para él, la ética cristiana.

efectivamente juicios de valor afectivo expresados de un resentimiento enfermizo.²²⁹

Añadamos todavía la frase siguiente del párrafo citado, de la cual, quizá, se pueda deducir la explicación de la afición de Borges por el filósofo alemán: "Y cabalmente por ello [las ideas de Schopenhauer] encuentran fácil resonancia al chocar con otros temperamentos igualmente resentidos"²³⁰. De hecho, se ha hablado ya antes en este trabajo de lo que se podría denominar como "el valor afectivo" en la obra y el pensamiento de Borges. Sin incurrir en posibles evaluaciones del problema de la coherencia del sistema schopenhaueriano -ya que es una tarea que sobrepasa las competencias y ambiciones de este trabajo- admitamos, sin embargo, que el nivel notablemente alto de una carga emocional en la literatura de Borges, encubierta por la apariencia de una actitud hedónica y esteticista (más en los relatos que en los poemas) podría ser alegada como otra analogía entre la visión del filósofo alemán y el mundo literario del escritor argentino. Sin duda se trata de una afinidad respectiva menos a las mismas ideas que a la actitud emocional hacia ellas. Retomando el argumento en defensa de Borges, sobre este punto cabría añadir, que es él quien tiene más derecho a tal actitud, debido a esta ventaja liberadora que consiste en el hecho que, según se ha dicho antes, él no es un filósofo (esclavo de la lógica y de la coherencia) sino un escritor y un poeta, consciente de la inmensidad de las capacidades expresivas de la palabra, insumisa a ningún esquema, siempre fiel a la sensibilidad artística del creador. En conclusión:

²²⁹Hirschberger, J., op. cit. p. 298. (El subrayado es mío.)

²³⁰Ibid.

escribió Schopenhauer que "el mundo es representación", (una representación del Yo y, en consecuencia, de la voluntad). Según los críticos, ejecutores intransigentes de las leyes lógicas, todo el sistema filosófico de Schopenhauer es "una representación" de su personalidad resentida y repleta de contradicciones.²³¹ En conclusión, se podría decir que la literatura de Borges también es "una representación". Representación de su temperamento inhibido pero regido interiormente por grandes pasiones y grandes sufrimientos²³². En el epílogo del *Hacedor* escrito en 1960, Borges rinde un homenaje a Schopenhauer de una manera explícita: "(...) Pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer o la música verbal de Inglaterra"²³³. Lo que tiene un interés particular para este análisis son, sin embargo, las frases siguientes de este mismo epílogo, en las que el autor parece confirmar la idea expresada más arriba, según la cual, su escritura es su propia *representación*: "Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de

²³¹Según indican los historiadores de filosofía hay que buscar las razones del resentimiento de Schopenhauer en los poco felices años de su infancia: "... vive en un ambiente familiar nada tranquilo, donde abunda el dinero y falta la felicidad y concordia doméstica. (...) Tras la muerte prematura del padre (probablemente suicidado), se produce un estado de tirantez entre Schopenhauer y su madre, más atenta a su propia situación que al hijo (...). Quedan ya con este trance familiar echados los cimientos del pensamiento de Schopenhauer, si no consumado todo el edificio de su pensamiento." (Hirschberger, J., op. cit. p. 294).

²³²"Pocos sospechaban -escribe E. Martínez- el infierno por el cual transitaba..." (Martínez, E., op. cit. p. 14. Véase la extensión de esta cita en las conclusiones.) El mismo Borges llegó a confesar: "He cometido el peor de los pecados que un hombre puede cometer. No he sido feliz." (citado por E. Martínez, *ibid.*). Una de las pocas quejas que se le escapan a Borges en las páginas de sus escritos se encuentra en el poema escrito dos años antes de su muerte (1984), *Cristo en la cruz*, en el cual interroga en siguientes palabras: "¿De qué puede servirme que aquel hombre/ haya sufrido, si yo sufro ahora?" (En *Los conjurados*, OCIII p. 453).

islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Pero antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara."²³⁴ La misma idea aparece en el poema

Arte poética:

A veces en las tardes una cara
nos mira desde el fondo de un espejo
el arte debe ser como ese espejo
que nos revela nuestra propia cara²³⁵

Hacia el misticismo.

Antes de cerrar este apartado respectivo a la influencia voluntarista en la obra del autor argentino, merece la pena destacar otro aspecto respectivo a este tema que abre paso desde una lectura filosófica hacia la mística, de la cual no se puede prescindir si se quiere tener una visión más completa de la preocupación metafísica del escritor. Obsérvese que el mero hecho de que Borges se haya inspirado -por intermedio de Schopenhauer- en la sabiduría hindú, en la cual la mística y el pensamiento filosófico son dos elementos inseparables, indica la necesidad de complementar la investigación de las fuentes filosóficas de su obra con una mención de su interés por ciertas ramas de la búsqueda

²³³ OCII, p. 323.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ *Antología poética 1923/1977*, op. cit. p. 43.

mística²³⁶, búsqueda de las respuestas a las dudas existenciales cuya solución no ha sido satisfactoriamente aportada por la aproximación puramente filosófica. Aparte del misticismo nirvánico propuesto en la obra de Schopenhauer, este último encierra en su sistema un elemento importante que puede suscitar la asociación, (sin que el filósofo haya tenido tal intención), con la vertiente mística predilecta de Borges: la cábala. Este elemento es el concepto mencionado más arriba de la unidad de todo ser. Un ser humano (o cualquier otro) que no es sino una individuación de la voluntad, es decir, que contiene todos los elementos principales de la voluntad incluido el bien y el mal (por eso, recordemos, el héroe es el traidor; el verdugo, la víctima; el atormentador, el atormentado), debe ser considerado como un microcosmo de la naturaleza, de la voluntad o -como también cabría decir- del universo. Tal visión de la individuación de la voluntad parece aproximar notablemente las ideas de Schopenhauer a la visión presente en la cábala, en la que Borges encontró la corroboración de la mayoría de sus intuiciones metafísicas más fundamentales como, por ejemplo, la estructura emanantista que, en la cábala, va mucho más allá del emanantismo neoplatónico puesto que, contrariamente a Plotino, se atreve a sugerir una sospecha abierta en cuanto a la perfección del principio absoluto: Dios.

Por otro lado, la inclusión de la cábala en la lista de las referencias del mundo de Borges no es sino otra manifestación de la intención latente en toda la actividad literaria de Borges de acosar la realidad y

²³⁶Respecto al tema escribe Estela Canto: "El agnóstico Borges no era un místico, por supuesto, pero sí una persona capaz de momentos místicos." (Canto, E., op. cit.

derrocarla definitivamente sobre todo en su dimensión material. El idealismo platónico, el neoidealismo británico, la doctrina de Schopenhauer, la gnosis cristiana (Basíledes), la cábala, etc. no son más que artificios entre otros tantos incluidos en la historia del pensamiento idealista, con la ayuda de los cuales Borges lleva a cabo su objetivo. Hay, sin embargo, una conclusión importante a la cual nos lleva el análisis de la influencia schopenhaueriana, a saber, que la verdadera fuente, la verdadera raíz y los orígenes más primitivos de todo el pensamiento idealista están en la antigua sabiduría de los hindúes. Por consiguiente, no parece precipitada la afirmación, según la cual -aun y teniendo en cuenta la complejidad del asunto- la deuda principal de Borges tributario de Schopenhauer consiste en el hecho de que éste último le sirve de mediador con el sistema vedanta, del cual dice el mismo Schopenhauer que es "producto del más alto conocimiento y sabiduría a que ha llegado la humanidad."²³⁷ La importancia de las raíces hindúes para todo afán idealista es absolutamente fundamental. A base de estas raíces va creciendo "el árbol del idealismo" penetrando en todas las zonas geográficas y todas las culturas²³⁸.

p. 15).

²³⁷Schopenhauer, A., op. cit. p. 275.

²³⁸Véase el capítulo "El sol sale en el Oriente" del *Dictionnaire des hérésies dans l'Église catholique*, (Masson, E., op. cit. pp. 17-24).