

REFUTACION DE BORGES ¹

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo
Universidad Nacional de Colombia

A Dieter Eßfeld,
como signo de permanencia,
aunque sea en la memoria.

1. POSICIÓN DEL PROBLEMA. BORGES Y EL IDEALISMO

Los motivos idealistas son frecuentes en la obra de Jorge Luis Borges. Sabida es su admiración por Berkeley y por Schopenhauer, con quienes la doctrina del idealismo adquiere una expresión que puede ser considerada como canónica.

En el *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano* se puede leer:

“Que ninguno de nuestros pensamientos o nuestras pasiones o ideas formadas por la imaginación existen independientemente de la mente es algo que cualquiera admitirá. Y no parece menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, de cualquier forma que estén unidas o combinadas (esto es, sean cualesquiera los objetos que ellas componen) no pueden existir de otro modo que en una mente que las perciba. Yo pienso que un conocimiento intuitivo de esto puede ser obtenido por cualquiera que atienda a lo que se quiere decir con el término *existe* cuando es aplicado a las cosas sensibles. Digo que la mesa sobre la que escribo existe, esto es, yo la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio diría que ella existe, queriendo decir con ello que si yo estuviera en mi estudio podría percibirla, o que realmente

¹ Una versión abreviada de este trabajo fué presentada por el autor en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía que tuvo lugar del 4 al 9 de julio de 1994 en Bogotá.

la percibe otro espíritu... Pues lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes, sin ninguna relación con su ser percibidas parece perfectamente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, no es posible que ellas tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.” (Berkeley, *Principles...* Parte I. §3. Pág. 77/8. Citado también por Borges en *Nueva refutación del tiempo. Otras Inquisiciones. O.C.* Pág. 759 y 766).

La conocida formulación de Schopenhauer no es menos pregnante:

“‘El mundo es mi representación’. Esta es una verdad que vale en relación con todo ser viviente y cognoscente; sin embargo, sólo el hombre la puede llevar a la conciencia reflexiva y abstracta. Y cuando lo hace correctamente aparece en él la circunspección filosófica.” (Schopenhauer, *Die Welt...* §1. Pág. 31. Tomo I)

La referencia a Swedenborg también puede identificarse, cosa que mostraré a continuación, como un motivo de carácter idealista en la literatura de Borges.

La conexión de muchas de las creaciones fantásticas de Borges con el idealismo no es de ninguna manera fortuita. Ella se evidencia, por ejemplo, en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, en donde el idealismo es, y no puede menos que serlo, la doctrina oficial de Tlön. Menos evidente lo es, sin embargo, en la idea principal de *El Aleph*, aunque se pueda mostrar que quien asiente frente al pensamiento de que el mundo *es* su propia representación, es el más proclive a sonreír frente a la ‘posibilidad’ de un punto que contiene todos los puntos, de una perspectiva desde la cual es posible dominar todas las perspectivas (incluyendo la misma perspectiva que domina todas las perspectivas).

En este papel trataré de apoyar el argumento del heresiarca de Tlön, quien según Borges quiso refutar la doctrina oficial, con un razonamiento que se dirige contra el ‘idealismo de Borges’ tal y como se lo puede reconstruir en su *Nueva refutación del tiempo*. Si mi argumentación resulta convincente, debe seguirse de ella, *a fortiori*, la imposibilidad de una idea como la idea principal de *El Aleph*.

2. SWEDENBORGIANISMO, IDEALISMO Y KANTISMO. ALGUNAS CONEXIONES INVISIBLES, Y OTRAS MENOS

Existe una conexión secreta entre la fascinación de Borges por la doctrina del idealismo y su polémica catalogación académica en el siglo XVIII. Esa conexión es como un hilo invisible que comunica la explotación lúdica que hace Borges del

idealismo con la obra y, digámoslo así, cierta 'actitud teórica' de tres autores reverenciados por él: Berkeley, Swedenborg y Thomas de Quincey. Llamo invisible a ese hilo, secreta a esa conexión, porque no me parece probable que fuera consciente para Borges en todos los casos. A mí se me hizo patente cierta vez, en parte gracias al azar, y no exagero si digo que la sonrisa de satisfacción que arrancó de mí ese descubrimiento es uno de los motivos de este escrito: fue como tomar infraganti y por casualidad al ladrón. Berkeley, Swedenborg, de Quincey y Borges aparecieron, de repente, amarrados a la misma cadena: el idealismo. Más precisamente, los tres primeros parecían confluír de algún modo no muy claro en el último y esa confluencia se cristalizaba cuando consideraba la fascinación borgiana por el idealismo.

La literatura filosófica del siglo XVIII canonizó en las academias de filosofía una definición de idealismo que es con la que operaré en este escrito. En su, como todo lo suyo, muy exhaustiva *Psicologia rationalis* (1740) el escolástico tardío alemán Christian Wolff introduce la siguiente definición de 'Idealismo':

"Se llaman *idealistas* aquellos que no solo admiten la existencia ideal de los cuerpos en nuestra alma, sino que *niegan la existencia real del mundo y de los cuerpos*." (§36)²

Wolff considera como exponentes ejemplares de esa doctrina a George Berkeley y a Arthur Collier, este último un autor que escapó, hasta donde sé, a la amplia visión bibliográfica de Borges y que hubiera sido sin duda objeto de su admiración.³

Los idealistas constituyen, para Wolff, una clase de monistas: la de aquellos que aceptan la existencia de sólo un tipo de substancia o substancias, a saber: la substancia o substancias espirituales. Los materialistas que, por su parte,

² En su principal obra alemana, titulada sin ironía: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. (Pensamientos racionales sobre Dios el mundo y el alma del hombre, también sobre todas las cosas en general) caracteriza Wolff a los idealistas como aquellos filósofos que "aceptan meros espíritus o cosas que no están constituidas de materia, entre las cuales cuentan las cosas que son llamadas por nosotros simples, tales como las unidades leibnizianas; ellos toman, empero, el mundo y los cuerpos que se encuentran en él por meras imaginaciones de las cosas simples y no lo ven sino como un sueño regulado". (Prólogo a la segunda edición) (1751).

³ Collier es autor de un libro, chocante a todo sano uso de la razón, que lleva el título: *Clavis Universalis: or, a New Enquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World*. (Clavis Universalis: o, una nueva investigación acerca de la verdad. Con una demostración de la no existencia, o imposibilidad de un mundo externo). (Londres. 1713). Más adelante referiré un argumento de este libro.

reconocen únicamente la existencia de las substancias (o substancia) de tipo material representan otra forma de monismo⁴. El monismo, sea idealista o materialista, es, por supuesto, un monismo relativo al *tipo*, a la *clase* o *género* de substancia o substancias que se acepta y no relativo al número. Así, los idealistas, en cuanto monistas, pueden ser o bien *pluralistas*, o bien *egoístas*: “los primeros admiten más de un ser”, los segundos “se toman a sí mismos como los únicos seres.” (*Vernünftige Gedanken...* Prólogo a la segunda edición).

Al idealismo se opone, en cuanto monismo *espiritualista* el materialismo, que es, como dije, otra suerte de monismo. Pero en cuanto *monismo*, la doctrina que se opone al idealismo y, por tanto, también al materialismo, se llama *dualista*. Según Wolff, son dualistas aquellos filósofos que “admiten la existencia de substancias materiales e inmateriales, esto es, que admiten la existencia real de cuerpos a parte de las ideas de las almas y defienden la inmaterialidad del alma” (*Psicologia rationalis*. §39).

De todas las anteriores clasificaciones es interesante para nosotros, y digno de retener, lo siguiente:

1) La evidencia de la conexión, no tan secreta por cierto, de la fascinación de Borges por el idealismo con un concepto estandarizado de idealismo en el siglo XVIII y atribuido, entre otros, a Berkeley.

2) La presencia de los puntos de vista *idealista* y *egoísta*, finamente concebidos, se puede constatar en la obra de Borges: el aspecto *reduccionista*, anti-dualista del idealismo se halla expuesto con precisión en la *Nueva refutación del tiempo*, en donde Borges, pese a la comprensión intuitiva de su escritura, es a mi modo de ver perfectamente consciente de que el reduccionismo mencionado debe ser por fuerza identificado con una reducción del espacio al tiempo, o con una aniquilación del espacio y una afirmación del tiempo como *única substancia* de la que todo está hecho. El mundo es, según el idealismo en la versión de Borges, “un mundo de impresiones evanescentes; un mundo sin materia ni espíritu, ni objetivo ni subjetivo; un mundo sin la arquitectura ideal del espacio; un mundo hecho de tiempo, del absoluto tiempo uniforme de los *Principia*; un laberinto infatigable, un caos, un sueño”. (*O.C.* Pág. 761).

Una buena síntesis de la conciencia que tenía Borges sobre esta implicación *reduccionista* de la doctrina del idealismo puede hallarse también en el siguiente pasaje:

⁴ “Se llaman *monistas* los filósofos que admiten tan sólo un tipo de substancias” (*Psicologia rationalis* §32).

“Pienso que para un buen idealismo, el espacio no es sino una de las formas que integran la cargada fluencia del tiempo. Es uno de los episodios del tiempo y, contrariamente al consenso natural de los ametafísicos, está situado en él, y no viceversa. Con otras palabras: la relación espacial -más arriba, izquierda, derecha- es una especificación como tantas otras, no una continuidad.”⁵

No satisfecho con la negación del espacio y de la existencia de las cosas materiales a las que conduce el idealismo, Borges llevará la doctrina hasta la exagerada posición de negar el mismo tiempo. De este pensamiento me ocuparé más adelante.

El punto de vista egoísta o solipsista se puede encontrar en el poema paradójicamente titulado *Tú*:

“Un solo hombre ha nacido, un solo hombre ha muerto en la tierra. Afirmar lo contrario es mera estadística, es una adición imposible. No menos imposible que sumar el olor de la lluvia y el sueño que anoche soñaste.

Ese hombre es Ulises, Abel, Caín, el primer hombre que ordenó las constelaciones, el hombre que erigió la primer pirámide, el hombre que escribió los hexagramas del Libro de los Cambios, el forjador que grabó runas en la espada de Hengist, el arquero Einar Tamberskelver, Luis de León, el librero que engendró a Samuel Johnson, el jardinero de Voltaire, Darwin en la proa del Beagle, un judío en la cámara letal, con el tiempo, tú y yo.

Un solo hombre ha muerto en Ilión, en el Metauro, en Hastings, en Austerlitz, en Trafalgar, en Gettysburg.

Un solo hombre ha muerto en los hospitales, en barcos, en la ardua soledad, en la alcoba del hábito y del amor.

Un solo hombre ha mirado la vasta aurora.

Un solo hombre ha sentido en el paladar la frescura del agua, el sabor de las frutas y de la carne.

Hablo del único, del uno, del que siempre está solo.”

(En: *El oro de los tigres*. O.C. Pág. 1113)

El primer verso del poema *Descartes* contiene en esencia la misma idea:

“Soy el único hombre en la tierra y acaso no haya tierra ni hombre.”

(En: *La Cifra*. Pág. 17).

⁵ Borges. *La penúltima versión de la realidad. Discusión*. (O.C. Pág. 200). Margaret D. Wilson llama también la atención sobre la claridad que tenía Borges acerca de este asunto. Véase Wilson (1971), pág. 473. Nota 53.

El monismo espiritualista y la reducción o identificación de todo lo existente a contenido de representación son los dos aspectos más característicos de la doctrina del idealismo. En la doctrina del místico sueco Emmanuel Swedenborg se puede apreciar una cristalización ejemplar de la coincidencia de estos dos aspectos del idealismo.

Emmanuel Swedenborg nació en Estocolmo en 1688 y murió en Londres en 1772. Se dedicó durante buena parte de su vida a los estudios de filosofía natural y astronomía. A partir de 1747, después de una conversión acompañada al parecer de visiones, abandonó toda actividad mundana y científica para consagrarse por entero a la “revelación del sentido de la sagrada escritura” a los hombres. Su obra principal es una fatigosa interpretación del universo, combinada con la exégesis bíblica, que se titula: *Arcana coelestia*. Según Swedenborg, el mundo visible, el mundo material y físico, constituye tan solo un superficial entramado de símbolos cuya lectura e interpretación debe dar acceso a la contemplación de la verdadera y única realidad, que es espiritual e invisible. Swedenborg aseguraba estar dotado de una capacidad especial que le permitía entrar en contacto con el mundo de los espíritus y comunicar posteriormente al hombre común los mensajes recibidos de aquél ‘otro mundo’ espiritual. La doctrina de Swedenborg adquirió enorme popularidad e influencia en el siglo XVIII. Sus seguidores conformaron una secta que sobrevivió durante más de un siglo e hizo presencia en Londres, en los Estados Unidos, en Suiza y Alemania.

En 1766, cuatro años antes de que, según Swedenborg, retornara, espiritual y no materialmente, Cristo a la tierra y naciera con ello la ‘Nueva Iglesia’, un joven Privatdozent alemán (a la sazón 42 años; se ha de llamar a eso juventud) conocido en el ambiente académico por algunos estudios sobre filosofía natural y astronomía, publica un pequeño panfleto titulado *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sueños de un vidente de espíritus, dilucidados por medio de sueños de la metafísica*), en el que se nota la intención de generar en el gran público una actitud de rechazo frente a las ensoñaciones de Swedenborg y se recomienda apelar siempre al sano sentido común, al *gesunden Menschenverstand*, a la hora de evaluar si ‘experiencias visionarias’ como las de Swedenborg son siquiera dignas de ser tomadas en consideración para ser criticadas. Ese joven académico alemán se llamaba Emmanuel Kant.

El pequeño escrito de Kant es, entre otras cosas, memorable por su tono irónico, un tono que raras veces se vuelve a encontrar en la obra madura, llamada obra crítica, del pensador alemán, y que le hizo decir en forma de reproche al filósofo Moses Mendelssohn en una reseña que “el profundo sentido del humor

con el que esa pequeña obra está escrita, deja a veces al lector en duda con respecto a si el señor Kant quiere poner en ridículo a la metafísica o quiere hacer creíble la visión de espíritus.” (Mendelssohn, 1844. Pág. 529)

Pero la razón más notable que hace digno de atención el libro de Kant contra Swedenborg es su continua insistencia en permanecer dentro de los marcos de la experiencia común. En este orden de ideas, la certidumbre sensible es algo irremplazable, con miras a obtener seguridad y cordura acerca de la existencia de los cuerpos. Esa certidumbre sensible no se compara con ningún ejercicio lógico-racional contra las afirmaciones fantasiosas del vidente de espíritus e indica la inutilidad de una discusión seria y argumentada con él. Así, el rechazo de la ‘Pneumatología’ swedenborgiana, tiene lugar mediante un sencillo principio del sentido común que Kant obtiene al invertir una divisa aristotélica: para Kant las experiencias de Swedenborg no son experiencias sino ensoñaciones, fantasmagorías. La divisa aristotélica de la que él se sirve para rechazar la ensoñación y distinguirla de una experiencia real u objetiva, reza:

“Cuando estamos despiertos, tenemos un mundo común. Pero al soñar, tiene cada uno su propio mundo.” (*Träume...* Pág. 370).

La inversión kantiana de ese criterio de la experiencia común, que no es más que la otra cara del mismo principio, dice:

“Si de diferentes hombres, cada uno posee su propio mundo, entonces es de suponer que ellos sueñan” (*Träume...* Pág. 370).

Con todo, el opúsculo de Kant es interesante para nosotros en el presente contexto especialmente por dos razones:

1) Kant ve con claridad la relación entre la visión de espíritus de Swedenborg y el idealismo, tal y como éste era concebido en la literatura filosófica académica de la época:

“Swedenborg es un idealista porque él también le niega a la materia de este mundo la subsistencia propia y de ahí que tome al mundo por una apariencia en correlación (*eine zusammenhängende Erscheinung*), la cual surge de la conexión del mundo de los espíritus.” (*Träume...* Pág. 364)

2) Las citadas digresiones polémicas del llamado Kant precrítico sobre la visión de espíritus hacen patente la conexión semi-invisible de Borges con el idealismo tal como es entendido por la tradición filosófica del siglo XVIII.

En el *Otro poema de los dones* Borges da “gracias al divino” “por Swedenborg, que conversaba con los ángeles en la calles de Londres” (O.C. Pág. 936). Mientras que en su poema *Emmanuel Swedenborg* se refiere en los siguientes términos al teósofo sueco:

“Más alto que los otros, caminaba
Aquel hombre lejano entre los hombres;
Apenas si llamaba por sus nombres
Secretos a los ángeles. Miraba
Lo que no ven los ojos terrenales:
La ardiente geometría, el cristalino
Edificio de Dios y el remolino
Sórdido de los goces infernales.
Sabía que la Gloria y el Averno
En tu alma están y sus mitologías;
Sabía, como el griego, que los días
Del tiempo son espejos del Eterno.
En árido latín fue registrando
últimas cosas sin por qué ni cuándo.”
(En: *El Otro, el Mismo*. O.C. Pág. 909)

Esas dos menciones de Swedenborg, vistas en el contexto de la crítica y la caracterización kantianas, bastarían para delatar la relación directa entre la afición por las construcciones absurdas revestidas de verosimilitud, propias de la literatura de Borges, la fantasmagoría y el idealismo, si no fuera porque a ellas dos se puede añadir aún un nuevo y muy notable hilo invisible que hace más clara aún la conexión que he querido resaltar.

En 1824 apareció en el volumen 9 del London Magazine un artículo de Thomas de Quincey titulado: *Kant's abstracts of Swedenborgianism*. (Págs. 486-92). El artículo no tiene en sí nada especial. Es una mezcla de reseña y selección de fragmentos del libro de Kant sobre Swedenborg. Yo lo traigo a colación por dos razones: la primera, ya mencionada, porque es un elemento más y muy importante en esa cadena invisible de relaciones espirituales que he querido resaltar entre Borges y un curioso grupo de autores ligados entre sí por el interés, sea de afinidad, sea polémico, en torno a la doctrina del idealismo y sus descabelladas consecuencias. La segunda razón, aunque ligada íntimamente con la anterior, tiene un apoyo anecdótico. Pido excusas por inmiscuirme de esa manera en este texto, pero no he podido menos que hacerlo. Solo aspiro a que el lector comprenda mis razones.

Resulta que debajo del título del artículo citado del London Magazine dice: “By Immanuel Kant”. Yo busqué infructuosamente en todo el volumen noveno y en los índices del Magazine alguna conexión del nombre de de Quincey con el

artículo, pero no encontré nada por ninguna parte. Sin embargo, estoy seguro que el autor del artículo es Thomas de Quincey, quien publicaba con relativa asiduidad, según he oído, en el London Magazine. Mi seguridad se basa en el hecho, quizás para algunos anodino, de haber obtenido la referencia del artículo de mi amigo Dieter Eßfeld, a quien en buena parte por esa razón está dedicado este escrito.

Conocí a Eßfeld un verano durante mi estadía en la ciudad de Gotinga, en Alemania. Estudiante frustrado de jurisprudencia, escritor frustrado, lector infatigable, Eßfeld posee un conocimiento acabadísimo de la literatura inglesa y profesa una admiración casi irracional por la obra de de Quincey. Cuando supo que yo me encontraba en Alemania para realizar un estudio sobre Kant, me hizo entre sonrisas la que para él tendría que ser la pregunta más obvia de todas: si conocía *The Last Days of Kant*. Le dije que sí, en traducción española. Ese mismo día me habló del artículo en el London Magazine, prometiéndome la referencia exacta para nuestro próximo encuentro. En alguna oportunidad, no sé si por una inexplicable obligación de latinoamericano o por sus continuas alusiones a de Quincey y a los ingleses, le hablé de Borges, de quien él había oído pero cuya obra no conocía. Sólo atiné a decir que le gustaría y le conté algunos cuentos, advirtiéndole, eso sí, que tuviera cuidado con su filosofía. No me equivoqué. A partir de ese año Eßfeld se aficionó increíblemente a las traducciones de la obra de Borges publicadas por el Fischer-Verlag. "Lo semejante -decía, creo, Empédocles- atrae lo semejante".

A Dieter Eßfeld le perdí un tiempo después el rastro. Desapareció de Gotinga sin dejar seña alguna. Pregunté por él a algunos conocidos, pero nadie supo dar razón. Alguien me habló, incluso, de un monasterio de benedictinos para vocaciones tardías en Baviera. Difícil saberlo, pero no pierdo la esperanza de que algún día se reporte y pueda volver a oírlo referir apasionadamente alguna de sus lecturas.

Por haber buscado el artículo del London Magazine tiempo después de haber obtenido la referencia, perdí la oportunidad de preguntarle de dónde había sacado que el autor era de Quincey cuando pude comprobar que su nombre no figuraba en ninguna parte del volumen noveno. Estoy seguro de haberme perdido una genial explicación de ese detalle y otros de la escritura de de Quincey. Pero es seguro que el autor del artículo es de Quincey. Mi confianza en el conocimiento de Eßfeld es absoluta, por otra parte, no se debe olvidar que *Sobre el asesinato considerado como una de las bellas artes* también apareció por vez primera en un número del London Magazine, en 1823, y llevaba bajo el título la indicación: "Del Alemán". *Los últimos días de Kant* contiene también fragmentos sin citación de la conocida biografía de Wasianski. De modo que es posible que en este caso

haya repetido de Quincey su recurso lúdico y nos haya presentado su reseña (que contiene también, como dije, algunos fragmentos traducidos) como escrita por Kant.

Es posible que el lector se esté preguntando en este momento qué interés puedan tener las conexiones que he expuesto hasta aquí. Pues bien, esa pregunta tiene sentido para quien espera de una artículo de filosofía, o bien una rígida contextualización histórica de un pensamiento, o bien el desarrollo argumentativo de una idea o de una tesis. La intención de esta primera parte de mi escrito no concuerda exactamente, sin embargo, con ninguna de estas dos tendencias. Se trata, en cierto sentido, de una intención desacostumbrada en textos filosóficos, sean estos de carácter puramente histórico o sistemático. Me ha interesado mostrar que al menos Berkeley, Swedenborg y Borges son almas gemelas. He querido ofrecer en esta primera parte una base documental a esa hermandad. En lo que sigue, llevaré a cabo la refutación de Borges propiamente dicha. En esa parte espero poder dejar en claro que la referencia a Kant en este trabajo no es fortuita, ni tiene un valor meramente histórico-filológico, sino que posee un carácter fundamental en mi argumentación.

3. ARGUMENTOS BORGIANOS

En su *Nueva refutación del tiempo* afirma Borges con razón que la negación de Hume de la identidad personal y de la existencia continua de los objetos se puede considerar como una consecuente radicalización del idealismo de Berkeley. A esta radicalización se ha de añadir otra, no prefigurada ni por Berkeley ni por Hume: la negación del tiempo.⁶

“Negados el espíritu y la materia –escribe Borges–, que son continuidades, negado también el espacio, no sé qué derecho tenemos a esa continuidad que es el tiempo.”

Básicamente tres son los argumentos que Borges propone para llevar a cabo su negación del tiempo, o su radicalización del idealismo. Al primero lo llamaré ‘argumento intrincado’, al segundo ‘argumento directo’, siguiendo una sugestión del mismo autor (cfr. op. cit. Pág. 762), y al tercero ‘argumento escéptico’, por estar basado en Sexto Empírico. Expongo brevemente los dos últimos y paso enseguida a ocuparme del primero, al que considero más importante y digno de atención.

⁶ O.C. Pág. 701. Una de las escuelas filosóficas de Tlön llega también a la negación del tiempo, basada en premisas del idealismo. Cfr. *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. Ficciones*. O.C. Pág. 436-7.

A. El argumento directo

El argumento directo puede ser también llamado argumento de la identidad. Se funda en el supuesto de que es definitorio de la noción de sucesión el que los momentos que la constituyen sean diferentes. Ahora bien, la mera postulación de dos momentos iguales (o idénticos) debe conducir a la negación de la sucesión, y por tanto del tiempo:

“¿No basta *un solo término repetido* para desbaratar y confundir la serie del tiempo? Los fervorosos que se entregan a una línea de Shakespeare no son, literalmente, Shakespeare?” (*O.C.* Pág. 763.)

Y más adelante afirma:

“El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, basta para desintegrarlo” (*O.C.* Pág. 765).

Este argumento es falaz en cuanto supone algo imposible de constatar: la absoluta identidad de dos o más momentos tal como Borges los comprende. ¿Por qué ha de ser idéntico a Shakespeare quien lee una línea suya? Salvo quizás la línea leída, ¿qué otra cosa ha de ser tenida en la lectura de una línea de Shakespeare como idéntica a Shakespeare? Ninguna relación con una posibilidad real asiste al supuesto borgiano, pues no tiene en cuenta el hecho de que al estar ocurriendo algo (leer una línea de Shakespeare) están al mismo tiempo ocurriendo otras cosas (que la cafetera esté sonando, que esté nevando), las cuales hacen de las dos situaciones en las que se lee la línea de Shakespeare dos situaciones dísimiles. Es probable que semejante falacia haya inspirado a Borges a pensar en la posibilidad de un Pierre Menard. Decidir sobre eso no es importante en el presente contexto.

B. El argumento escéptico

El argumento escéptico es tomado de Sexto Empírico y consiste en un típico razonamiento antinómico en el que se enfrentan dos posiciones y ninguna de las dos da salida posible al problema propuesto. Cito:

Sexto Empírico “niega el pasado, que ya fue, y el futuro, que no es aún, y arguye que el presente es divisible o indivisible. No es indivisible, pues en tal caso no tendría principio que lo vinculara al pasado ni fin que lo vinculara al futuro, ni siquiera medio, porque no tiene medio lo que carece de principio y de fin; tampoco es divisible pues en tal caso

constaría de una parte que fue y de otra que no es. *Ergo*, no existe, pero como tampoco existen el pasado y el porvenir, el tiempo no existe.” (O.C. Pág. 770).

Este razonamiento tampoco me va a interesar en este artículo por estar fundado en un procedimiento de negación de la existencia que me parece falaz: creer que la contradicción lógica a la que lleva la adscripción de una propiedad a un sujeto (en el caso que nos ocupa la *divisibilidad* al *presente*) y su negación, aniquila el ser o sujeto sobre el que recaen tal adscripción y tal negación. Como si en relación a la existencia las cuestiones lógicas y las cuestiones fácticas no estuvieran destinadas a una férrea irreductibilidad.

Mediante un procedimiento semejante al anterior negaba Arthur Collier la existencia del mundo:

“Un mundo exterior, cuya extensión es absoluta, esto es, no relativamente dependiente de ninguna facultad de percepción, posee, en mi opinión, una tal repugnancia en su extensión, que realmente destruye la existencia del sujeto mundo. La repugnancia consiste en que él es o debe ser tanto finito como infinito. Yo afirmo, en conformidad: que lo que es tanto finito como infinito en extensión es absolutamente no existente, o no hay ni puede haber un tal mundo. O también, una extensión o expansión que es ambos a la vez finita e infinita, no es ni finita ni infinita, esto es, no es tal expansión como tal. Pero este es el caso de una expansión externa, *ergo*, no hay, o no puede haber, tal expansión.”

En un argumento posterior sostiene:

“Y aquí afirmo de manera semejante a la anterior que la materia externa es finita e infinitamente divisible; y consecuentemente, que no hay una tal cosa como la materia externa. El argumento reza formalmente: La materia que es finita e infinitamente divisible, no es como tal. Pero este es el caso de la materia externa. *Ergo*, no hay una tal cosa como la materia externa.” (*Clavis...* Págs 46-7 y 50).

Lógicamente tiene quizás razón, fácticamente no. No es correcto decir, en todos los casos, que la adscripción y la negación de una propiedad a un sujeto (esto es, la imposibilidad lógica), conduzca a la no existencia de ese sujeto, salvo en el caso meramente lógico, pues la adscripción o negación de una propiedad a un sujeto puede depender en algunos casos de una situación extra-lógica, como ser el resultado de un defecto de nuestro conocimiento. Así, por ejemplo, en el caso presente, puede ser que *no sepamos* efectivamente si la materia externa es infinitamente divisible o indivisible y que, con todo, afirmemos

una de las dos cosas, lo cual, su vez, lleva a que se pueda afirmar su contraria (u otra), sin que esto suponga la ‘aniquilación’ del sujeto en cuestión (salvo, repito, en el caso meramente lógico).

C. El argumento intrincado

Lo intrincado del primer argumento no consiste solamente en estar “interrumpido y como entorpecido de ejemplos” (Borges. *O.C.* Pág. 762), sino en que no permite saber con facilidad de qué se trata o qué pretende demostrar. Decir: argumento para refutar la existencia del tiempo, o para refutar el tiempo, no ayuda demasiado mientras no se sepa qué se está entendiendo propiamente por “existencia del tiempo” y por “tiempo”. Ya sé, hay una famosa cita de San Agustín, de la que se vale casi sin variación todo autor que escribe sobre el tiempo para expresar la perplejidad a la que se ve abocada toda reflexión sobre “el tiempo”. Sin desdeñar la penetración de la paradoja enunciada por Agustín (“sé lo que es el tiempo mientras nadie me lo pregunte”), no creo que ella sea expresión exclusiva de la perplejidad a la que nos conduce la reflexión sobre el tiempo, sino que puede ser extendida a toda comprensión de tipo intuitivo, o vagamente elaborada, que no encuentra una completa, quiero decir, satisfactoria y convincente, formulación verbal. Ese estado de perplejidad nos es a todos conocido no sólo en relación con el tiempo sino con, por ejemplo, el gusto por una obra de arte (“sé por qué me gusta, mientras nadie me lo pregunte”), o en relación con temas como el amor, o el mismo hombre. (Puede alguien saber qué es exactamente el hombre? Puede alguien negar taxativamente al menos un conocimiento vago de lo que es el hombre, conocimiento que opera sin que sea plena, verbalmente consciente, en todo trato cotidiano con los hombres?). Es, a más de poco original, abusivo valerse de la paradoja de Agustín para enfrentar el asunto del tiempo, pues esa paradoja enuncia un hecho epistemológico fundamental, no privativo de la reflexión sobre el tiempo, la tensión entre intuición de una idea (constatable, por ejemplo, en su producción) y su articulación verbal.⁷

Pese a todo, trataré de reconstruir el argumento intrincado de Borges.

⁷ Wittgenstein ha demostrado, por lo demás, que tal paradoja afecta característicamente a los problemas llamados filosóficos y que puede ser resuelta mediante una consideración gramatical del problema, pues lo que presuntamente se sabe, pero a la hora de ser explicado ya no se sabe más, es algo sobre lo que se debe ‘reflexionar para ser traído a la memoria’, por así decir (“worauf man sich *besinnen* muß”); y un tal acto de reflexión o recordación se refiere a los tipos de sentencias que se hacen sobre los fenómenos, pero no a los fenómenos mismos. (Cfr. *PU*. §89 y §90). En el presente contexto no es posible, empero, entrar a considerar este asunto.

Borges parece entender por tiempo *la sucesión o serie de estados o percepciones*. Así, la negación del tiempo es una negación de la sucesión y, por contra, una afirmación del presente y de la autonomía del instante. En ocasiones pareciera como que Borges negase la existencia de un *solo tiempo*, de una única serie temporal en la que se dan todos los sucesos. En este sentido, la negación de un único tiempo debe conducir, para él, a la negación de la coexistencia. Otras veces da la impresión de que lo que niega es la posibilidad de determinar un suceso en el tiempo, establecer una precisión cronológica para un hecho. Todas estas tres cosas, la autonomía del instante, la negación de una única serie temporal y de la coexistencia y la imposibilidad de establecer una fijación cronológica se hallan intrincadas en la refutación borgiana del tiempo.

El se vale de una ilustración para hacer inteligible su idea:

“Imaginemos un presente cualquiera. En una de las noches del Missisipi, Huckleberry Finn se despierta; la balsa, perdida en la tiniebla parcial, prosigue río abajo; hace tal vez un poco de frío. Huckleberry Finn reconoce el manso ruido infatigable del agua; abre con negligencia los ojos; ve un vago número de estrellas, ve una raya indistinta que son los árboles; luego, se hunde en el sueño inmemorable como en un agua oscura. La metafísica idealista declara que añadir a esas percepciones una sustancia material (el objeto) y una sustancia espiritual (el sujeto) es aventurado e inútil; yo afirmo que no menos ilógico es pensar que son términos de una serie cuyo principio es tan inconcebible como su fin. Agregar al río y a la ribera percibidos por Huck la noción de otro río sustantivo, de otra ribera, agregar otra percepción a esa red inmediata de percepciones, es, para el idealismo, injustificable; para mí, no es menos injustificable agregar una precisión cronológica: el hecho, por ejemplo, de que lo anterior ocurrió la noche del 7 de junio de 1849, entre las cuatro y diez y las cuatro y once. Dicho sea con otras palabras: niego, con argumentos del idealismo, la vasta serie temporal que el idealismo admite. Hume ha negado la existencia de un espacio absoluto, en el que tiene su lugar cada cosa; yo, la de un solo tiempo, en el que se eslabonan todos los hechos. Negar la coexistencia no es menos arduo que negar la sucesión.” (O.C. Pág. 761-2)

Interesa retener lo siguiente: La autonomía del instante se establece juntamente con su realidad (“cada momento que vivimos existe, no su imaginario conjunto”. Op. cit. Pág. 762). De ahí que Borges escoja un acontecimiento que tiene lugar en un río, en un medio fluuyente. El sentido común diría que el instante elegido por Borges es un *momento* en el acontecimiento que tiene lugar objetivamente, por así decir: el hecho de que Huckleberry Finn navega, fluye en su balsa guiado por el flujo hacia abajo del río y, *al mismo tiempo*, un instante entre dos sueños,

en cuanto que él duerme con sus sueños (o sin ellos) en la balsa que viaja con el río abajo. Pero es justamente esa apreciación del sentido común la que Borges quiere contrariar.

El instante en que Huckleberry Finn despierta no pertenece ni a una presunta serie objetiva (el viaje de la balsa río abajo), ni tampoco a, digamos, la sucesión subjetiva de las representaciones que constituyen los sueños (supuesto que Huckleberry Finn sueña cuando duerme, lo cual no se puede dar sin más por sobreentendido). Comprender lo segundo es fácil, pues se trata de que el sueño (en el sentido de 'el dormir') de Huckleberry Finn es interrumpido y él despierta *por un instante*. Lo primero es, en cambio, más difícil de concebir y también, creo yo, más interesante.

Puesto que el navegante en la balsa vuelve a hundirse, después de haber despertado por un instante, "en el sueño inmemorable como en un agua oscura", no es posible, para Borges, afirmar que esa momentánea vigilia forme parte de una serie de momentos, figurados bajo la representación de la balsa en el río fluyente. Tal cosa no es posible, desde el punto de vista del navegante, por supuesto, porque al poseer en el instante de vigilia tan solo una "red inmediata de percepciones", él ni *tiene conciencia* del flujo, ni lo *percibe*.

Qué es lo que hace imposible la conciencia y la percepción del flujo en el instante de vigilia entre los dos sueños? La ausencia, creo yo, de un marco o punto exterior de referencia que permita distinguir la percepción de la orilla como *estática*, en relación con la percepción del agua como *moviente*. En la fotografía de una balsa navegando río abajo no vemos que el agua se mueva en relación con los árboles de las orillas, sino que la vemos tan quieta como éstos. Es exactamente lo que ocurre en el ejercicio mental propuesto por Borges. Si falta el marco de referencia que permita establecer el flujo (el río) en relación con algo estático (las orillas), no podríamos establecer, o afirmar el flujo. Borges piensa que la falta de ese marco de referencia en la captación instantánea debe conducir a la negación del flujo; o mejor, que la imposibilidad de determinar el instante de vigilia del navegante en el río como parte de una serie temporal lleva a la negación de toda serie temporal, pues eso que ocurre en el momento en que Huckleberry Finn despierta, a saber, la falta de un marco de referencia que permita captar tan siquiera un leve contraste entre algo que se mueve y algo estático, eso, digo, es constitutivo de cada instante. Como en la fotografía, todos los elementos: el agua del río, la balsa, los árboles de la orilla, etc, tienen el mismo *status intemporal*, por así decir: todos están quietos.

Si no hay más realidad que la del instante, y de éste es constitutiva la ausencia de un punto de referencia que permita diferenciar fluyente de no fluyente, entonces no queda más que negar la realidad de la serie temporal. De ahí se sigue que una fecha no es la designación de un punto real de una sucesión real, denotada por el conjunto de todas las fechas, sino una convención imaginaria que se refiere al punto imaginario de una serie imaginaria.

La ausencia de un marco externo de referencia impide, por principio, determinar el flujo como flujo. Esto se puede evidenciar en un sentido diferente al de la ilustración propuesta por Borges. Supóngase un río sin orillas, esto es, un flujo sin un elemento exterior a él y no fluyente como él. Salta a la vista inmediatamente que no sería posible determinar semejante flujo como flujo. En un hipotético flujo sin orillas, sin puntos de referencia exterior a él y no móviles como él, que permitan precisar el flujo como flujo, tampoco sería posible determinar momentos en el tiempo, decir ‘antes esto’ y ‘después aquello’, decir 7 de Junio de 1849, entre tal hora y tal hora, la fecha que designa el punto de la sucesión en que tal cosa o tal otra ocurrió, y asegurar que es anterior al 1 de julio de 1994. La medición del tiempo se basa, después de todo, en movimientos regulares de cuerpos al interior de sistemas en donde es posible determinar puntos fijos de referencia con relación a los cuales los mencionados cuerpos se mueven. En el caso de los años y los días el sol y la tierra, etc. Esta idea, prima hermana de la idea de Borges, contiene, paradójicamente, el núcleo de la refutación de la doctrina del idealismo de la que se alimenta la negación borgiana del tiempo. Es una idea de Kant. Con ella operaré más adelante en contra de la especulación de Borges.

He dicho que la negación del tiempo puede también entenderse en Borges como negación de la unicidad del tiempo y, *a fortiori*, como negación de la coexistencia, de la contemporaneidad. Para Borges tanto la autonomía del instante, como la presunción idealista de que el tiempo es un proceso mental, contradicen la contemporaneidad. Acerca de lo primero dice:

“El amante que piensa *Mientras yo estaba tan feliz, pensando en la fidelidad de mi amor, ella me engañaba*, se engaña: si cada estado que vivimos es absoluto, esa felicidad no fue contemporánea de esa traición; el descubrimiento de esa traición es un estado más, inapto para modificar a los ‘anteriores’, aunque no a su recuerdo.” (Op.cit. O.C. Pág.762).

Lo segundo puede ser considerado como negación de la coexistencia, en cuanto que la aceptación del tiempo como proceso mental impide concebir dos o más hombres que “compartan” el tiempo.

La dependencia de la argumentación borgiana respecto de la doctrina del idealismo es evidente. En la versión revisada del argumento intrincado que escribió Borges dos años después (1946), pero que aparece publicada en sus obras completas junto con la primera de 1944, se hace más ostensible (casi hasta el delirio) dicha dependencia.

Borges pide que nos figuremos el sueño de Chuang Tzu, quien hace cerca de veinticuatro siglos en la China “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” (op. cit. Pág 768). Borges lleva a cabo una interpretación idealista de ese ‘acontecimiento’.

Primero, si se considera el momento del sueño y se omite el del despertar, no se podrá saber si Chuang Tzu vio lo que vería una mariposa, o más bien lo que él vería soñando ser una mariposa, si “vio un jardín sobre el que le parecía volar o un móvil triángulo amarillo, que sin duda era él.” (Op. cit. Pág. 768).

Segundo, asumida una concepción berkeleyana, se ha de afirmar que ni el cuerpo de Chuang Tzu, “ni el negro dormitorio en que soñaba” existían en aquel momento “salvo como una percepción en la mente divina.” (Pág. 768)

Tercero, asumida la radicalización del idealismo que lleva a cabo Hume, se ha de sostener que tampoco existía en aquél momento el espíritu de Chuang Tzu; “solo existían los colores del sueño y la certidumbre de ser una mariposa.” (Pág. 769). Pero la certidumbre de ser una mariposa sólo existía, a su vez, “como término momentáneo de la ‘colección o conjunto de percepciones’ que fue, unos cuatro siglos antes de Cristo, la mente de Chuang Tzu; existían como término n de una infinita serie temporal, entre $n - 1$ y $n + 1$.”

De la interpretación idealista del sueño de Chuang Tzu se debe seguir, para Borges, que no es tan siquiera posible situar tal sueño en una serie temporal. De ahí se debe seguir, a su vez, la inexistencia del tiempo:

“...si cada estado psíquico es suficiente, si vincularlo a una circunstancia o a un yo es una ilícita y ociosa adición, con qué derecho le impondremos después, un lugar en el tiempo? Chuang Tzu soñó que era una mariposa y durante aquel sueño no era Chuang Tzu, era una mariposa. Cómo, abolidos el espacio y el yo, vincularemos esos instantes a los del despertar y a la época feudal de la historia china? Ello no quiere decir que nunca sabremos, siquiera de manera aproximativa, la fecha de aquel sueño;

quiere decir que la fijación cronológica de un suceso, de cualquier suceso del orbe, es ajena a él, y exterior.” (op. cit. Pág. 769)⁸

Al atribuir a la fijación cronológica de un suceso la característica de ‘exterior’, Borges hace el descubrimiento inconsciente de uno de los núcleos del definitivo argumento kantiano que figura en la *Crítica de la razón pura* bajo el acápite *Refutación del Idealismo*⁹. Intentos de esa índole deben contribuir a la expulsión del idealismo de la filosofía.

“Idealismo y Egoísmo dogmáticos -decía con razón el profesor Kant en una de sus lecciones de metafísica- deben ser desterrados de la filosofía, porque carecen de toda utilidad.” (*Vorlesungen...* T. XXVIII.1. Pág. 207).

Dije ya que si consideramos aisladamente el instante en que Huckleberry Finn despierta en su viaje solitario río abajo, es forzoso admitir la falta de un punto de referencia exterior a la vivencia de dicho instante que permita determinarlo como momento de una serie. También advertí que si hubiera únicamente flujo, sin algo exterior a él no fluyente, o no igualmente fluyente, para determinarlo como tal, no se podría *saber* que hay flujo.

En el ejemplo de Chuang Tzu, la falta de punto de referencia exterior se manifiesta como la imposibilidad de situar el sueño en la serie de sucesos ocurridos a Chuang Tzu en la vigilia. La fijación cronológica del sueño de Chuang Tzu sólo es posible a fuerza de *sacar* ese sueño de su contexto imaginario o representacional y de *ponerlo en relación* con algo exterior a él; a saber, la vida, digamos, real. El punto de referencia exterior debe poseer una característica esencial *toto genero distincta* a la característica esencial de los contextos imaginarios o representacionales, que son fluyentes: la característica de la dura-

⁸ A renglón seguido introduce Borges el argumento de la identidad, con lo que hace más intrincado aún el ‘argumento intrincado’. La razón por la que el argumento de la identidad no me interesa ya ha sido expuesta arriba.

⁹ Cfr. *KrV*. Págs. B274 a B279. Véase también el anexo al prólogo de la segunda edición, pág. BXXXIX (Nota). Desafortunadamente, no es este el lugar para presentar la argumentación kantiana. Me ocupo de ella en detalle en mi tesis doctoral *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus* (Kant y la cuestión del idealismo. Una investigación sobre la refutación kantiana del idealismo), próxima a aparecer publicada en la ciudad de Mainz.

ción o, si se quiere, de la permanencia. Aunque esta característica se puede llamar temporal, la permanencia o la duración sólo es posible por referencia al espacio.

Lo que Borges concibe como ‘exterior’ a un suceso y que él llama ‘fijación cronológica de ese suceso’ forma parte de lo que Kant llamaba ‘determinación del tiempo’ (Zeitbestimmung). Este es un concepto fundamental y, por lo demás poco explicado por Kant, en la teoría kantiana de la experiencia. Yo me serviré de él solo en la medida en que es indispensable para llevar a cabo la liquidación del idealismo. ‘Determinación del tiempo’ puede ser el establecimiento de que un momento antecedente (A) es efectivamente anterior a un momento consecuente (B) en un suceso dado. Pero ‘determinación de tiempo’ puede ser también, en general, la conciencia de que *algo cambia*, o, en nuestro ejemplo, de que *algo fluye*. Ahora bien, el cambio no puede ser concebido o determinado como tal sino bajo el supuesto de una variación o modificación de estados de algo que no cambia. Así, cuando decimos que *algo cambia*, suponemos tácita, pero no menos necesariamente, no que ese *algo* es trocado por otro, sino que lo que se trueca, por así decir, son los estados de algo que debe permanecer como ‘sujeto de los cambios’. O sea que ‘cambio’, pero también ‘determinación’, o si se prefiere, ‘percepción’, ‘conciencia del cambio’, supone la existencia de algo permanente. En el caso del flujo ocurre básicamente lo mismo: la determinación general del flujo *qua talis* supone la existencia de algo que no fluye. La diferencia entre el caso del flujo y el del cambio reside en que el ‘algo’ no fluyente, con ayuda del cual determinamos el flujo *qua talis*, es *exterior* al flujo. Repito, sin las orillas quietas no sabríamos que el río fluye.

La suposición básica del idealismo de acuerdo con la cual nuestro mundo está constituido por meras representaciones es equivalente a la suposición de un río, un flujo de representaciones sin orillas. Admitido ese supuesto, es evidente que cualquier determinación temporal de ese flujo es imposible. Inclusive la más elemental, a saber: que se trata de un flujo. Ahora bien, queramos o no, las representaciones se suceden unas a otras en un flujo. La mera conciencia de éste como tal hace necesaria la suposición de un punto fijo, permanente, que ha de ser exterior al flujo. Es de suponer que ese punto o marco exterior de referencia es espacial, dado que el espacio no fluye.

El heresiarca de Tlön intuyó esta útil doctrina. El argumento con el que la quiere defender es referido así por Borges:

“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, X 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."¹⁰.

Lo que está contenido en una vaga intuición en este razonamiento es poco más o menos lo siguiente:

Supongamos que yo me paro en este momento de mi silla y abandono este salón, dejando mi estilógrafo olvidado sobre el pupitre. Cuando voy, digamos, al final del pasillo que me debe conducir a la salida de este edificio, echo de menos, por cualquier razón, el estilógrafo. Lo busco, por así decir, en la memoria. Esto significa: me represento la situación vivida anteriormente y logro, mediante esta reproducción, 'visualizar' el estilógrafo olvidado sobre el pupitre. Entonces retorno al salón en su búsqueda, confiando en la convicción de que, a menos que haya intervenido una causa identificable físico-espacialmente, el estilógrafo debe estar en su sitio. Esto prueba la permanencia de los objetos en el espacio con independencia de lo que acontezca en mi flujo de representaciones o con independencia de mi percepción presente. Aunque el estilógrafo no estuviera en su sitio, la permanencia del salón, sin la cual no sería posible encontrarlo a través de los pasillos, confirma la existencia continua de los objetos.

La utilidad de esta doctrina para la vida práctica es evidente. Supóngase que tengo seguridad de haber dejado el estilógrafo sobre el pupitre y al regresar por él ya no lo encuentro. La convicción de la permanencia físico-espacial de mi estilógrafo me conduce a la búsqueda de la causa físico-espacial de su desaparición y por esta vía tendría muchas más posibilidades de recuperar mi estilógrafo que si no distinguiera mi estilógrafo físico de la representación del estilógrafo en mi imaginación.

De la necesidad de algo exterior al flujo imaginativo para determinar este flujo como flujo se sigue que sólo podemos asentir ante la afirmación "los sueños, sueños son" (con un asentimiento que traspasa la certidumbre meramente lógica

¹⁰. *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. Ficciones. O.C.* Pág. 437. Un breve reporte de la discusión que ese argumento suscitó en Tlön se puede leer en el párrafo siguiente al citado. Allí Borges trae nuevamente a colación el argumento de la identidad para defender el idealismo.

expresada en la tautología), en la medida que aceptamos algo que no es sueño y que contrasta con ellos; y esto es, o puede ser, "la vida". Ahora bien, esa diferencia debe bastar para que la filosofía no se arrogue superior dignidad a la de la literatura, cuando en sus ejercicios es en realidad el simple sentido común el que la respalda.

4. CODA

Me siento obligado a hacer dos observaciones finales al presente escrito. La primera se refiere a su intención y la segunda pretende suplir una pequeña deficiencia del último apartado.

1. Este trabajo tiene una intención polémica con respecto al modelo de argumentación llamado trascendental en contra del escepticismo filosófico o escepticismo del mundo exterior. El carácter esencialmente fallido de la argumentación trascendental contra el escepticismo del mundo exterior yace en que el núcleo de su estrategia, a saber: la inversión del juego del escéptico contra él mismo para mostrar la inconsistencia de su posición, sólo puede tener lugar efectivamente bajo la aceptación de algunos de los supuestos que el mismo escéptico ha cuestionado o podría cuestionar. Tal es el caso, por ejemplo, del dualismo espacio-tiempo y de la doble caracterización de la autoconsciencia, como empírica y como trascendental, en Kant¹¹, o de la afirmación de un único 'esquema conceptual' en Strawson (véase Strawson 1959. págs. 32 sgs. y pág. 40), para mencionar tan sólo dos ejemplos paradigmáticos de argumentación trascendental contra el escepticismo del mundo exterior.

Se puede, ciertamente, aceptar el *sentido*, más aún, la *indispensabilidad* de estos supuestos para la estructuración de una experiencia objetiva; lo cual se obtiene mediante análisis de esa experiencia. De ahí no se puede, sin embargo, extraer una crítica del escéptico o del idealista, que no se base en la aceptación del supuesto. Así, se puede mostrar, por ejemplo (mediante análisis) la conveniencia del esquema conceptual relativo a la continuidad de los objetos en el espacio en la estructuración de una experiencia, pero no se puede, sin más, intentar jugar con el escéptico o el idealista con este instrumental, pretendiendo refutarlo, sin caer en la trivialidad de suponer el esquema conceptual

¹¹. Intento analizar el papel que estos dos supuestos juegan en la argumentación kantiana contra el idealismo en mi tesis doctoral, ya citada arriba. (Tercer Capítulo. Sec. IIb).

mencionado, presente en toda experiencia común. Ni el filósofo trascendental, ni el metafísico descriptivo pueden jugar el juego del idealista sin que su esfuerzo argumentativo resulte superfluo, y yo he querido hacer eso evidente mediante un intento de juego con Borges.

No he querido hacer explícita la intención polémica de este escrito al principio para no arruinar el ánimo lúdico en el que he querido inmiscuir al lector. Si, con todo, aún esta observación tardía me hace aparecer como *Spielverderber* ('arruinador del juego', que es la sensata palabra alemana para decir lo que decimos con la nuestra 'aguafiestas'), sólo puedo excusarme manifestando mi necesidad de hacer saber quién desearía que fuera el destinatario de este artículo.

2. En el último apartado hay algo que cojea dentro de mi argumentación. El defecto se hace ostensible casi al final cuando digo: "Ahora bien, queramos o no las representaciones se suceden unas a otras en un flujo". No se me escapa que esa frase esconde un razonamiento *ad hominem*, pues lo que quiere Borges es justamente negar este supuesto fundado en la idea de que la afirmación de un presente absoluto implica la negación del tiempo (es decir, de la sucesión); esto es, que el tiempo aparece como convencional e ilusorio en contraste con la única realidad que es el presente.

Borges extrae esta idea de Schopenhauer, quien a su vez piensa, al expresarla, en el *nunc stans* de los escolásticos:

"En el pasado no ha vivido ningún hombre, y en el futuro no vivirá nunca ninguno; únicamente el *presente* es la forma de toda vida, pero también su más segura posesión, que nunca le puede ser arrebatada. El presente siempre existe junto con su contenido: ambos están firmes sin vacilar, como el arco iris en la caída del agua".¹²

¹² *Die Welt...* Pág. 384. §54. Tomo I. Véase también el Capítulo 41 del Tomo II, que es el anexo correspondiente al citado §54. (*Sämtliche Werke*. Frankfurt. 1986). Considérese asimismo el pasaje siguiente, referido por Borges en *Refutación del Tiempo*. (O.C. Pág. 770): "Podemos comparar el tiempo con un círculo que gira sin fin: la mitad que siempre baja sería el pasado, la que siempre sube el futuro; arriba, sin embargo, el punto indivisible que toca la tangente sería el presente inextenso. Así como la tangente no rueda con el círculo, del mismo modo tampoco lo hace el presente, ese punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, el cual no tiene forma alguna, porque no pertenece a lo cognoscible, sino que es condición de todo lo cognoscible." (*Die Welt...* Pág. 386. §54). Por otra parte, el texto de Hobbes que aparece como uno de los epígrafes de *El Aleph* (Borges. O.C. Pág. 617) figura casi sin variación en el §54 de la obra citada de Schopenhauer (Cfr. *Die Welt...* Pág. 387. Nota).

Para erradicar el defecto mencionado en mi argumentación quisiera mostrar que el carácter convencional de un 'sistema de relaciones' no niega su referencia objetiva sino que puede ser compatible con ella. Si se puede mostrar esta compatibilidad en el caso del tiempo, entonces no es cierto que se siga su *irrealidad* (entendida como *falta de correlación objetiva*) a partir de la afirmación del presente como lo único propiamente real. Veamos un ejemplo antes de llegar a esta conclusión:

Cuando decimos en la vida ordinaria 'a mi izquierda', 'a su derecha' etc., parece que estuviéramos indicando el carácter relativo de tales precisiones espaciales. Hay algo que choca en ese modo corriente de hablar; y eso es, a saber, que no es correcto decir que la izquierda o la derecha sean la izquierda y la derecha de *cada cual*. Izquierda y derecha no son *mi* izquierda y *mi* derecha, sino la izquierda y la derecha *de todos*. Y esto se puede afirmar pese al carácter *relativo y convencional* de dichas indicaciones espaciales.

Supóngase tres personas sentadas contiguamente en la fila de un teatro:

$$| i > A < d | i > B < d | i > C < d |$$

A, B y C son las tres personas. 'i' y 'd' designan la izquierda y la derecha de *cada persona*. No se puede decir, *absolutamente*, que B está a la derecha o a la izquierda, sino que la determinación espacial de B es siempre *relativa*. Así, B está sentada a la derecha con respecto a A (o a la derecha *de* A) y a la izquierda con respecto a C (o a la izquierda *de* C). Pero la izquierda y la derecha de A son *las mismas* de B y C, y esto no tiene ni el carácter relativo de la situación de B con respecto a A y C, ni tampoco se puede decir que sea una mera convención sin un 'correlato exterior' a la convención. Aunque izquierda y derecha sean, efectivamente, *convenciones*, y la situación de algo como 'a la izquierda' o 'a la derecha' sea *relativa*, hay algo exterior a la convención y a la relación, algo, digamos así, fijo, coordinado con un estado de cosas objetivo, que no sólo no es negado por la convención y la relación (es decir, coexiste con ellas) sino que hace a estas dos últimas posibles.

Lo mismo ocurre con muchos otros sistemas de convenciones. El *tiempo* es buen ejemplo de ello y eso se puede ver al atender a las condiciones de su *medición*. Aunque la medición del tiempo sea convencional y él mismo sea en cierto sentido un artificio de los hombres para, digamos así, establecer coordinadamente su representación de la realidad, no podría ser posible tal medición si no se refiriera a una situación objetiva, exterior a la convención; a saber: el movimiento regular de los planetas alrededor de un punto fijo.

La referencia del sistema de convenciones a algo objetivo lo hace posible. En el caso del tiempo, este no puede considerarse negado por el hecho de que, entendido como el conjunto convencional y relativo de los elementos: pasado, presente, futuro, no exista propiamente, esto es, no posea el mismo tipo de realidad atribuida por Schopenhauer al presente. El punto de vista que afirma absolutamente la realidad del presente es, sencillamente, un punto de vista diferente a aquél que sostiene la necesaria referencia del sistema convencional del tiempo a las regularidades y elementos de fijación exterior que lo hacen posible. Pero de esa diferencia no se sigue una exclusión mutua.

La idea de que la convencionalidad (y, si se quiere, la idealidad) y la objetividad pueden coexistir es, ciertamente, importante con miras a tornar útil la discusión con los relativismos epistemológicos y con las posiciones escépticas. Sin embargo, se trata de un tema sobre el cual sólo un pequeño esbozo como el acabado de presentar se podría compadecer con el propósito del presente escrito. Inclusive el mismo tema que me sirvió de acceso a esta cuestión, la negación borgiana del tiempo, es, como se habrá podido notar, importante para el objetivo central del trabajo únicamente en cuanto ofrece la posibilidad de diseñar un ejercicio que muestre el dilema al que se enfrenta el esfuerzo argumentativo contra el idealismo o el escepticismo del mundo exterior y que ha sido señalado en la observación primera de esta coda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berkeley, George. (*Principles...*)
A Treatise Concerning the principles of Human Knowledge. En: George Berkeley. *Philosophical Works*. (ed. por M. R. Ayers). Everyman Library. Londres. 1975.
- Borges, Jorge Luis. (*O.C.*)
Obras Completas. Emecé Editores. Buenos Aires. 1974.
- Borges, Jorge Luis. (*La Cifra*)
La cifra, Alianza Editorial. Madrid. 1981.
- Collier, Arthur. (*Clavis...*)
Clavis Universalis: or, a New Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World. Londres 1713. [Reimpresión en Routledge/Thoemmes Press. Londres. 1992]
- Kant, Immanuel. (*Träume...*)
Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. En: *Kants Werke*. Edición de la Academia de Berlín. Tomo II. Berlín. 1968.
- Kant, Immanuel. (*KrV*)
Kritik der reinen Vernunft. (1781: A. 1787:B). Felix Meiner Verlag. Hamburgo. 1976

Kant, Immanuel. (*Vorlesungen...*)

Vorlesungen über Metaphysik. Tomo XXVIII.1. En: *Kants gesammelte Schriften*. Edición de la Academia de las Ciencias. Berlín.

Mendelssohn, (Moses),

Moses Mendelssohns gesammelte Schriften. Tomo IV. Leipzig.

Schopenhauer, Arthur (*Die Welt...*)

Die Welt als Wille und Vorstellung. En: *Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke*. Suhrkamp. Frankfurt. 1986.

Strawson, P. F. (1959),

Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. Methuen. Londres y Nueva York.

Wilson, M. D (1971),

Kant and the 'Dogmatic' Idealism of Berkeley. En: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. IX. N.4 [Págs. 459-75].

Wittgenstein, Ludwig (*PU*),

Philosophische Untersuchungen. En: *Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe*. Tomo I. Suhrkamp. Frankfurt. 1984.

Wolff, Christian (*Vernünfftige Gedanken...*)

Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (1751). [Reimpresión en: *Gesammelte Werke*. Sección I. Tomo 2., ed. por Charles A. Corr. Hildesheim. Zürich. Nueva York. 1983].

Wolff, Christian (*Psychologia rationalis*).

Psychologia rationalis (1740). Frankfurt. [Reimpresión en: *Gesammelte Werke*. Sección II. Tomo 6., ed. por J. Ecole. Hildesheim. Nueva York. 1972).