

# Borges y el tiempo

## EL TIEMPO DE OTROS



aradójico, el tiempo, todo lo da y todo lo quita. Porque el reloj gobierna la rutina de los hombres, nada hay más objetivo que el tiempo; pero también nada hay más subjetivo que él cuando la espera lo paraliza y la emoción lo acelera. Nada más personal, nada más compartido. Nada más abundante, nada más escaso. El tiempo está en todas partes y en ninguna. Es la forma de ser y de no ser. El tiempo es puente, pero también abismo. Desechable, inmortal. La vida está hecha de tiempo, pero así mismo es una carrera contra el tiempo.

Alrededor del tiempo surgen los conflictos que tejen la existencia; el conflicto entre el presente y el futuro, origen y fundamento del conflicto entre el orden y la transgresión; la seguridad y el sentido; el conflicto entre un futuro que promete y un pasado que obliga, entre la plenitud del instante y la ubicuidad de lo sido. ¿Cómo pudiera ser de otra manera? Si a medida que somos no somos, si somos responsables de lo que ya no somos y es menester contar con lo que todavía no somos. El tiempo es el enigma de la existencia, pero también la clave, la sustancia, el reto.

Hijo de un médico, biólogo en primera instancia, Aristóteles se ocupa de los animales cuya vida permanece confinada en el aquí y el ahora. No debe extrañarnos así que Aris-

## BORGES AND TIME

Time, because of its irreversible and unidirectional nature, constitutes one of Borges' obsessions; to neutralize it, first he attempts the vindication of eternity, and then that of the instant. Far from ending up with a systematic conception of time, Borges' work reveals its paradoxical nature in a maze of disparate reflections and counterposed poems.

## BORGES ET LE TEMPS

Le temps est, en raison de sa condition irréversible et unidirectionnelle, l'une des obsessions de Borges; pour la conjurer, celui-ci essayera de revendiquer d'abord l'éternité; ensuite, l'instant. Loin de terminer dans une conception systématique du temps, l'oeuvre de Borges dévoile sa condition paradoxale au milieu de réflexions divergentes et de vers croisés.

## BORGES Y EL TIEMPO

El tiempo, por su condición irreversible y unidireccional, constituye una de las obsesiones de Borges; para conjurarla, ensaya la reivindicación de la eternidad, primero; la del instante, después. Lejos de finalizar en una concepción sistemática del tiempo, la obra de Borges devela su condición paradójica en medio de reflexiones divergentes y versos cruzados.

tóteles asuma la concepción del tiempo como la sucesión de ahoras, como el ensamblaje del antes y el después, es decir, como el número del movimiento.

La concepción del tiempo como fenómeno natural, incluso como fenómeno objetivo, alcanza en Newton su formulación por excelencia. Leemos en sus *Principios matemáticos de filosofía natural*: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye uniformemente"<sup>1</sup>. Probablemente así perciba el tiempo el dios omnipotente de los teólogos; un ser plano sin acentos ni dobleces. No es el caso del hombre, sin embargo.

San Agustín discrepa de la concepción objetivista del tiempo. Si el tiempo no fuera más que un fenómeno exterior, no pudiéramos menos que registrar que el pasado ya fue, que el futuro todavía no ha sido y que el presente no sería más que un instante cuya duración –en sentido estricto– tiende a cero, y en esas condiciones sería menester concluir, en síntesis, la inexistencia del tiempo. Para San Agustín, en cambio, el tiempo es un fenómeno interior, una realidad vivida. Así lo explica en las *Confesiones*:

(...) ¿Quién hay que niegue que no existen aún los futuros? Sin embargo, ya existe en el alma esperanza de cosas futuras. Y ¿quién hay que niegue que las cosas pasadas ya no existen? Sin embargo, existe todavía en el alma la memoria de cosas pasadas. Y ¿quién hay que niegue que carece de espacio el tiempo presente, ya que pasa en un instante? Y sin embargo, perdura la atención por donde pasa<sup>2</sup>.

Acerca de la naturaleza del tiempo, Kant adopta una postura diferente. Para el filósofo de Koenigsberg, el tiempo es una de las formas de nuestra sensibilidad, de la manera como estructuramos, como ensamblamos la materia bruta de las sensaciones para hacerla inteligible, para darle sentido, una forma universal y necesaria, además. Kant coincide con San Agustín cuando concibe el tiempo como fenómeno interior; con Aristóteles, cuando reivindica la uniformidad del tiempo.

Bergson critica a sus antecesores por haber concebido el tiempo en términos de espacio. Así se refiere a las doctrinas precedentes en *El pensamiento y lo móvil*: "La duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo son tomados a la lengua del espacio"<sup>3</sup>. Expresado en términos de espacio, el tiempo se podría acortar o alargar sin dificultad alguna. ¿Acaso no daría lo mismo si vamos a la cita cinco minutos antes o cinco minutos después? Hay quienes lo creen así. Ello sería una falacia, no obstante. Dice Bergson: "¿Se ha pensado, sin desnaturalizarla, acortar la

duración de una melodía? La vida interior es esta melodía misma"<sup>4</sup>. Habiendo concebido el tiempo como duración, Bergson destaca, en cambio, su carácter acumulativo.

Benjamin Lee Whorf, lingüista heterodoxo, quien estudió a fondo la lengua hopi, una lengua amerindia, realizó una crítica a la concepción del tiempo acreditada por científicos y filósofos, y lo hizo en dirección similar a la de Bergson. Las lenguas indoeuropeas, según Whorf, utilizan un "tiempo espacial", un "tiempo espacializado", de acuerdo con el cual el tiempo se cuenta de manera similar a como se cuenta el espacio, cuando se habla de cinco días de la misma manera en que se habla de cinco metros, es decir, como si cada día fuese un día más, un día cualquiera, como cada metro es un metro más, un metro cualquiera; cuando "(...) la igualdad formal de las unidades similares a espacio, mediante las que medimos y concebimos el tiempo, nos conduce a considerar el 'concepto informal' (...) del tiempo como algo homogéneo que se encuentra en relación con el número de unidades"<sup>5</sup>. La lengua hopi, de acuerdo con Whorf, asume el tiempo como algo que se acumula, "(...) como si el retorno del día fuera sentido como el retorno de la misma persona, un poco más vieja, pero con todas las impresiones de ayer, y no como 'otro' día, o sea como una persona completamente diferente"<sup>6</sup>. Para los hablantes de la lengua hopi el tiempo no haría las veces de regla superpuesta a los hechos, sino que sería uno con ellos. En una dirección afín, aunque sin trascender el plano de los fenómenos físicos, y en particular opuesta a la de Newton, Einstein dirá que el espacio-tiempo sólo es una forma de la materia-energía.

Filósofos como Bergson, lingüistas como Whorf, en síntesis, no sólo toman partido por la postura subjetivista, sino que además la llevan hasta sus últimas consecuencias. Incluso Heidegger estaría más cerca de San Agustín que de Aristóteles, cuando en "La esencia del habla", incluida en *De camino al habla*, se refiere a la triple simultaneidad del tiempo en términos de "(...) la igualdad unida de haber sido, presencia y lo que guarda encuentro"<sup>7</sup>. Heidegger, no obstante, toma distancia de las posturas precedentes: la de Aristóteles, quien hace del tiempo un fenómeno exterior; la de San Agustín, quien hace de él un fenómeno interior que grava alrededor del tiempo presente, cuando concibe el advenir como éxtasis primordial del tiempo. El ser que somos nosotros, dirá Heidegger, es un ser abierto a sus posibilidades. El presente, el pasado también, se definen con relación al futuro; el presente, por las posibilidades que le son propias, el pasado por aquellas a las que podemos retornar.

<sup>1</sup> Isaac Newton, *Principios matemáticos*, Barcelona: Altaya, 1993, p. 32.

<sup>2</sup> San Agustín, *Confesiones*, XI, XXVIII, 37, México D.F.: Porrúa, 1995, p. 202.

<sup>3</sup> Henry Bergson, *El pensamiento y lo móvil*, Buenos Aires: Pléyade, 1972, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>5</sup> Benjamin Lee Whorf, "La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje", en *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona: Seix Barral, 1971, pp. 176-177.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, "La esencia del habla", en *De camino al habla*, Barcelona: Serban-Guitard, 1987, p. 191.



Marte y Venus, Escuela de Fontainebleau, s. XVI.

San Agustín se opone a Aristóteles, Kant toma distancia de ambos, Bergson difiere de la tradición precedente, Heidegger hace otro tanto. Con Borges se repite la historia. Sus antecesores han ofrecido una imagen coherente, consistente, cuando no sistemática del tiempo. Borges, en cambio, da cuenta de su condición paradójica. No lo hace mediante una teoría, sino a través de los poemas, de los relatos en los que el tiempo desempeña un papel protagónico.

#### EN EL COMIENZO FUE LA QUEJA

Muchas de nuestras quejas giran alrededor del tiempo. Porque las cosas se retrasan, se demoran, no están a tiempo y en ocasiones llegan tarde. Más duele el paso del tiempo, sin embargo, del tiempo que se devora a sí mismo en una carrera sin sentido ni fin, del tiempo que se va llevando las cosas, una tras otra, sin excepciones ni contemplaciones. El tiempo todo lo da, pero también todo lo quita, y es este último sentimiento o resentimiento el que aflora en el poeta cuando confiesa como cualquier mortal que hemos nacido con preaviso, pero, a diferencia de los otros, lo musita sin incurrir en el lugar común o la frase manida. Leemos en la última estrofa del poema titulado "El reloj de arena":

Todo lo arrastra y pierde este incansable  
Hilo sutil de arena numerosa.  
No he de salvarme yo, fortuita cosa  
De tiempo, que es materia deleznable<sup>8</sup>.

#### LA ETERNIDAD

¿Cómo conjurar la fugacidad del tiempo? Lo contrario del momento huidizo y fugaz es la prolongación del instante, la duración interminable. Así lo quiere el deseo y así lo dirá Borges en la "Historia de la eternidad": "El estilo del deseo es la eternidad"<sup>9</sup>. Entre

las concepciones de la eternidad formuladas por los filósofos, la de la duración interminable fue la primera. La hallamos en Heraclito: "Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los hombres ni de los dioses lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose"<sup>10</sup>. Dicha concepción de la eternidad se reveló problemática. Así los momentos constitutivos del evento se multipliquen sin fin, no están en condiciones de trascender su finitud. Al alargar el evento que no queremos perder, lo perdemos, y en particular lo perdemos instante por instante, en la medida en que ellos hacen tránsito al pasado.

Fue Platón quien formuló un nuevo concepto de eternidad vacunado contra el paso del tiempo. Célebre es el pasaje en *El Timeo* cuando dice: "(...) la expresión 'existe' no se aplica más que a la sustancia eterna. Por el contrario, las palabras 'existía', 'existirá' son términos que hay que reservar a lo que nace y avanza en el tiempo"<sup>11</sup>. Porque lo que existe es lo único real, es menester desarrollar un nuevo modelo de eternidad a través suyo, y en el que no se incluya lo que existía (el pasado) ni lo que existirá (el futuro), un modelo diferente al de la duración sin fin. Platón renunció a definir la eternidad en términos del tránsito del futuro al pasado a través del presente, es decir, en términos de tiempo; en otras palabras, no definió la eternidad en términos de movimiento. La eternidad sería inmóvil. Las fases del evento reputado eterno no estarían unas detrás de las otras; ellas serían todas de una vez para siempre. Y es esa la eternidad de la que se ocupa Borges en "La historia de la eternidad", como la más expedita de las vías ensayadas por el hombre para conjurar la finitud. Borges distingue dos etapas de la misma: la primera, remite a Platón; la segunda, al cristianismo.

Eternas serían para Platón las ideas concebidas como modelos o arquetipos de las cosas. Habría ideas del bien, de las virtudes y los vicios, de las especies naturales, de los números y las figuras geométricas, de los elementos, para citar algunas. En la medida en que nuestra conducta se aproxima a la idea, al ideal, ella participa de la eternidad. Aunque la vida humana esté sujeta al devenir, su (eventual) participación en los modelos o arquetipos permitiría conjurar la finitud. Mediante la eternidad de la idea, Platón evade la temporalidad. Ni la decadencia ni el adiós tienen cabida en ese modelo de eternidad. Platón había sido ingenioso, pero también osado al postular la existencia de unas ideas ajenas al mundo sujeto al deve-

<sup>8</sup> Jorge Luis Borges, "El reloj de arena", *El hacedor*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 2, p. 190.

<sup>9</sup> Jorge Luis Borges, "Historia de la eternidad", *Historia de la eternidad*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. I, p. 365.

<sup>10</sup> Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, *Los filósofos presocráticos. Introducción, traducción y notas*, I, 740, Madrid: Gredos, 1978, p. 384. Corresponde a 22 B 30, en Diels-Kranz.

<sup>11</sup> Platón, *El Timeo*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1966, p. 1155.

nir de las que nadie tiene noticia cierta. Desde Aristóteles, incluso, la crítica de las ideas platónicas no ha cesado de arreciar. Que las cosas se asemejen a determinadas ideas, advierte el Estagirita, no necesariamente ocurre por influencia de éstas. Leemos en la *Metafísica*: "Pues, ¿qué es lo que actúa mirando a las ideas? Puede ocurrir, en efecto, que algo sea o se haga semejante a otra cosa sin ser modelado según ella"<sup>12</sup>.

Así viera en la eternidad la más expedita de las vías para conjurar la finitud, Borges aporta sus argumentos en contra de la idea platónica cuando reconoció en ella una solución insatisfactoria al problema del tiempo huidizo y fugaz. Que los individuos estén subordinados a la especie como lo quería Platón pareciera verificarse en el mundo animal, pero no en el nuestro. Borges sostiene: "Presumo que la eterna leonidad puede ser aprobada por mi lector, que sentirá un alivio majestuoso ante ese único León, multiplicado en los espejos del tiempo. Del concepto de eterna Humanidad no espero lo mismo: sé que nuestro yo lo rechaza, y que prefiere derramarlo sin miedo sobre el yo de los otros"<sup>13</sup>. Dicho de otra manera, en el inventario de las ideas platónicas alternan voces genéricas (como las de las especies biológicas) con voces abstractas (como las de las virtudes y los vicios)<sup>14</sup>. Mientras las voces genéricas referencian fenómenos naturales, las voces abstractas derivan, en cambio, de una parcelación arbitraria de los fenómenos propios de la condición humana, como serían las virtudes y los vicios, parcelación que pudiera darse de muchas maneras, como verificamos a través de la historia, y la asumida por Platón o la Grecia del siglo de Pericles no sería la única. En el periodo helenístico, en el cristianismo, en la modernidad, es posible identificar diferentes clasificaciones de las virtudes y los vicios. Borges, por último, hace hincapié en "(...) la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales"<sup>15</sup>, lo que en otras palabras equivale a denunciar el hecho según el cual Platón no aporta las pruebas relativas a dicha participación.

Borges se ocupa luego de la eternidad, tal como fuera asumida por los teólogos cristianos, es decir, de la eternidad de Dios como un ser que existe todo de una vez para siempre. Dado que el cristianismo no abolió los modelos o arquetipos platónicos, sino que los transmutó en "(...) ideas eternas en el Verbo hacedor"<sup>16</sup>, filósofos como Nietzsche acuñan la expresión filosofía platónico-cristiana para destacar la continuidad en cuestión. Porque la divinidad se asumió como

artículo de fe durante el medioevo, la concepción platónica de la eternidad tuvo una mayor acogida en ese entonces. No obstante, no por ello la aceptamos sin más.

Borges rastrea los orígenes del concepto de eternidad en el cristianismo concebido a la manera platónica, como atributo de un ser que es todo de una vez para siempre, y para sorpresa suya concluye que el concepto en cuestión no aparece registrado en las Escrituras, sino que fue invención de los teólogos. Ello amerita una explicación.

Dentro del cristianismo de los primeros siglos es posible identificar la disputa entre grupos como el de los ebionitas para quienes el maestro Jesús no fue más que un profeta insigne de la tradición judía, de un lado, y grupos como el de Marción, para quien el cristianismo debía erigirse en religión independiente del judaísmo, de otro lado. A propósito de la disputa, el cristianismo adoptó una solución de compromiso, de acuerdo con la cual, si bien sería una religión diferente, no por ello dejaría de ser una religión monoteísta que compartía con el judaísmo la tradición de sus patriarcas y sus profetas. En virtud de sus vínculos con el judaísmo, el cristianismo aceptó la existencia del Dios Padre. En virtud de su independencia, reconoció la existencia del Dios Hijo, que no sería otro que el maestro Jesús. Fue cuando, previo reconocimiento del Espíritu Santo como Dios, surgió la idea de la Trinidad, de acuerdo con la cual las tres Personas de la divinidad ostentan igual rango y jerarquía.

Si el Padre es anterior al Hijo, como es apenas obvio, de alguna manera es superior a él. No fue otra la vía elegida por el arrianismo, grupo cristiano que tuvo éxito entre los más de los pueblos bárbaros recién cristianizados como serían los visigodos en España por ejemplo, quienes de acuerdo con sus tradiciones políticas protodemocráticas habían asumido como forma de gobierno una monarquía electiva y no una monarquía hereditaria. Dadas sus tradiciones consuetudinarias, los visigodos estarían más próximos a la fórmula según la cual un hombre (Jesús) en virtud de sus propios méritos es adoptado por Dios como su hijo, antes que a la concepción dinástica de la divinidad según la cual Jesús es Dios en su condición de Hijo del Padre.

No fue el arrianismo la modalidad de cristianismo que terminó por imponerse en los concilios, cuando allí se declaró a Jesús, Hijo legítimo de Dios. Así un Jesús de la estirpe del Padre estuviera más cerca de él que un Jesús adoptado, no por ello se cierra la brecha entre ambos. Fue Ireneo de Lyon –así lo

relata

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991a, Madrid: Gredos, 1998, p. 69.

<sup>13</sup> Jorge Luis Borges, "Historia de la eternidad", *op. cit.*, p. 357.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, Vol. 1, p. 360.

relata Borges— quien previó las dificultades relativas a la relación entre Dios Padre y Dios Hijo, cuando el primero podía eclipsar al último en razón de su primacía en el tiempo, cuando sólo el primero sería eterno. La prelación del Padre sobre el Hijo colocaría en entredicho la identidad del cristianismo respecto el judaísmo, al dar al traste con la fórmula de la Trinidad que atribuye igual rango y jerarquía a las tres Personas de la divinidad. La solución de Ireneo no fue otra que la de aplicar el modelo de la eternidad platónica a la Trinidad. Tanto el Padre como el Hijo, y por supuesto el Espíritu Santo serían Dios de una vez para siempre. En esos términos, señala Borges, para Ireneo la “(...) —generación del Hijo por el Padre (...)— no aconteció en el tiempo, sino que agota de una vez el pasado, el presente y el porvenir”<sup>17</sup>. El credo de Nicea confirma la audacia teológica del prelado, cuando proclama el dogma de la Santísima Trinidad, cuando define la relación entre las tres Personas de la divinidad en términos de consustancialidad.

Ireneo, así lo registra Borges, sabía que:

(...) renunciar a la Trinidad —a la Dualidad, por lo menos— es hacer de Jesús un delegado ocasional del Señor, un incidente de la historia, no el auditor *impercedero*, continuo, de nuestra devoción. Si el Hijo no es también el Padre, la redención no es obra directa divina; si no es eterno, tampoco lo será el sacrificio de haberse denigrado a hombre y haber muerto en la cruz<sup>18</sup>.

Al aplicar el modelo platónico de eternidad a la Trinidad, Ireneo resolvió un *impasse* teológico suscitado por una religión que había adoptado una solución de compromiso en lo relativo a su relación con el judaísmo. Desenmascarada la génesis del concepto de eternidad en el cristianismo, Borges no pue de menos que distanciarse de él.

Como las versiones de la eternidad formuladas por filósofos y teólogos no lo dejaron satisfecho, Borges intenta la suya. Relata la experiencia de una noche en Buenos Aires, durante la cual caminó sin rumbo conocido hasta cuando dio con una calle que cautivó su atención y en donde vivió una experiencia verdaderamente singular. Así lo refiere: “Me quedé mirando esa sencillez... Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años... Conjeturé esa fecha (...) El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tantos* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad”<sup>19</sup>. Borges analiza los hechos. Respecto de lo acontecido allí mismo treinta años atrás, la representación de esa calle esa noche “(...) no es meramente idéntica (...) es, sin parecidos ni repeticiones, la misma”<sup>20</sup>. Si la experiencia se repite, si no fue devora-

da por el tiempo, estaríamos obligados a reivindicar su eternidad.

#### LO QUE NO FUE

Aunque la eternidad constituya un antídoto contra la irreversibilidad del tiempo, no se acaban con ella las quejas de Borges contra él. Más grave que la irreversibilidad del tiempo sería para Borges su condición unidireccional. Muchas cosas, infinitas cosas, dejan de ser, se sacrifican, para que unas pocas sean. Unas veces las selecciona el azar, otras el cálculo, pero en cualquier caso muchas de las que nosotros quisiéramos ser, no son. En su “Elegía del recuerdo imposible”, Borges escribe varias estrofas del siguiente corte:

Qué no daría yo por la memoria  
De haber combatido en Cepeda  
Y de haber visto a Estanislao del Campo  
Saludando la primer bala  
Con la alegría del coraje<sup>21</sup>

Borges no tuvo tiempo para la guerra. Las circunstancias de su existencia le reservaron otros azares. En el último par de versos del poema “Soy”, su queja adquiere proporciones superlativas: “Soy el que no es nadie, el que no fue una espada en la Guerra. Soy eco, olvido, nada”<sup>22</sup>.

Extraña especie de solidaridad cósmica, en la que las más de las cosas no tienen siquiera derecho al olvido, mientras unas pocas devienen interinas en el tiempo y las más afortunadas son recuerdo de manera no menos perentoria. Nadie queda satisfecho. Borges no es la excepción. No es necesario ir a las grandes gestas de la historia para hallar destinos que hubiéramos querido para nosotros. No es necesario ir tan lejos... La queja de Borges adquiere un acento más íntimo en estrofas como ésta, la estrofa final de la “Elegía del recuerdo imposible”:

Qué no daría yo por la memoria  
De que me hubieras dicho que me querías  
Y de no haber dormido hasta la aurora,  
Desgarrado y feliz<sup>23</sup>

Lo grave no es que las cosas terminen; lo grave es que nunca hayan sucedido. Si lo que cuenta es lo que hemos sido, lo que hemos hecho, lo que en última instancia marcaría la diferencia entre dos personas serían los recuerdos acumulados. De cara a lo que efectivamente hicimos, de espaldas a lo que pudo haber sido y no fue, no sólo valoramos nuestros recuerdos, cuando además añoramos los ajenos, como en efecto ocurre en “Le regret d'Héraclite”, poema que apenas tiene un par de versos, suficientes para decirlo todo: “Yo, que tantos hombres he sido, no he sido nunca aquel en cuyo abrazo desfallecía Matilde Urbach”<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>21</sup> Jorge Luis Borges, “Elegía del recuerdo imposible”, *La moneda de hierro*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 3, p. 123.

<sup>22</sup> Jorge Luis Borges. “Soy”, *La rosa profunda*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 3, p. 89.

<sup>23</sup> Jorge Luis Borges, “Elegía del recuerdo imposible”, *op. cit.*, p. 124.

<sup>24</sup> Jorge Luis Borges. “Le regret d'Héraclite”, *El Hacedor*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 2, p. 230.

Porque el verdadero olvido no tiene nombre, la insistencia de Borges en lo que pudo haber sido y no fue constituye el firme indicio de una desesperanza que a pesar de todo espera. No es otra la evidencia que nos depara en el poema titulado "Lo perdido", cuando después de referirse a cuanto pudo haber sido y no fue, lista en la que no faltan las armas que no empuñó, la visión que desertó en su vejez, Borges remata así: "Pienso también en esa compañera que me esperaba, y que tal vez me espera"<sup>25</sup>.

Fiel a sus obsesiones, Borges ha salido avante de la prueba del olvido y terminará por ser iniciado. Borges muere en lo que es y nace otro dispuesto a transgredir sus certidumbres de antaño. Como en los viejos cultos místicos, el iniciado despierta. Ha comprendido. ¡Qué importa la irreversibilidad del tiempo, su unidireccionalidad, inclusiva, si el tiempo no existe! Únicamente existe el instante. Leemos en su poema "El pasado": "No hay otro tiempo que el ahora. Este ápice del ya será y del fue. De aquel instante en que la gota cae en la clepsidra"<sup>26</sup>.

A Borges le espera una gigantomaquia. La destrucción del tiempo, la de su irreversibilidad, en consecuencia. No es otra la gesta que se propone en la "Nueva refutación del tiempo".

#### EL INSTANTE

Borges parte de Berkeley, y cita sus reflexiones contenidas en los *Principios del conocimiento humano*, 3:

Todos admitirán que ni nuestros pensamientos ni nuestras pasiones ni las ideas formadas por la imaginación existen sin la mente (...) Hablar de la existencia absoluta de cosas inanimadas, sin relación al hecho de si las perciben o no, es para mí insensato. Su *esse es percibí*; no es posible que existan fuera de las mentes que las perciben<sup>27</sup>.

Puesto que ser es ser percibido, nada probaría la existencia de una materia detrás de las percepciones, y pensar en ella resultaría superfluo.

De la afirmación de Berkeley, según la cual el mundo para nosotros es el mundo percibido y nada más, es posible ir todavía más lejos. Hume, citado por Borges, argumenta en su *Tratado de la naturaleza humana*, I, 4, 6: "Somos una colección o conjunto de percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez (...) La metáfora no debe engañarnos. Las percepciones constituyen la mente y no podemos vislumbrar en qué sitio ocurren las escenas ni de qué materiales está hecho el teatro"<sup>28</sup>. No hay un yo al margen de las percepciones. Si tenemos la idea de un yo, únicamente se la debemos a la memoria. ¿Agota Hume la veta del idea-

lismo? Borges no lo cree así. Para Berkeley, el mundo exterior es una hipótesis gratuita; para Hume, lo es el yo; no hay razón, dirá Borges, para no pensar lo mismo del tiempo: "Fuera de cada percepción (actual o conjetal) no existe la materia; fuera de cada estado mental no existe el espíritu; tampoco el tiempo existirá fuera de cada instante presente"<sup>29</sup>.

Borges sabe que el tiempo no sólo existe para solaz divertimento de los filósofos, quienes en vano intentan saltar sobre su propia sombra, cuando además rige la vida cotidiana. Su demolición no es tarea fácil. A lo largo de la "Nueva refutación del tiempo", Borges reelabora su argumentación de diversas maneras. Destacamos dos de ellas. En la primera, habla de Chuang Tzu; en la segunda, de Shakespeare.

El primer argumento gira en torno al célebre sueño de Chuang Tzu, y al cual Borges se ha referido más de una vez. Chuang Tzu soñó que era una mariposa, y al despertar no sabía si era Chuang Tzu que había soñado que era una mariposa o si era una mariposa que estaba soñando que era Chuang Tzu. Si nos atenemos a la doctrina idealista, de acuerdo con la cual *esse es percibí*, resulta evidente que mientras Chuang Tzu soñó que era una mariposa existía para él la serie de los estados mentales constitutivos del sueño únicamente, y en los cuales él era una mariposa. Siguiendo con Berkeley, con Hume también, hablar de un cuerpo (el de Chuang Tzu) o de un yo (el de Chuang Tzu) detrás de los estados mentales en cuestión resultaría superfluo. Otro tanto ocurriría con el tiempo. La fijación del sueño de Chuang Tzu en el periodo feudal de la China, o incluso de cualquier suceso en determinada cronología, dirá Borges, resulta arbitraria; ella no aparece referenciada en las percepciones del sueño.

En otro pasaje del mismo texto, Borges abunda en la idea: "El universo, la suma de todos los hechos, es una colección no menos ideal que la de todos los caballos con que Shakespeare soñó –¿uno, muchos, ninguno?– entre 1592 y 1594"<sup>30</sup>. Sería absurdo ¡cómo negarlo! ensamblar dentro de una misma cronología todos los sueños de Shakespeare en los que aparece al menos un caballo durante el periodo en cuestión, si ella no fue percibida en ninguno de tales sueños. Porque nuestra vida diurna, como la de los sueños, consta de percepciones, lo que es válido para la última lo es también para la primera. *Ergo*, las cronologías, el tiempo, no son más que una construcción del hombre, en última instancia una ficción, y lo único real sería el instante.

<sup>25</sup> Jorge Luis Borges, "Lo perdido", *El otoño de los tigres*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 2, p. 479.

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 465.

<sup>27</sup> George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 3. Citado por Jorge Luis Borges, "Nueva refutación del tiempo", *Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 2, p. 137.

<sup>28</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, 4, 6. Citado por Jorge Luis Borges, "Nueva refutación del tiempo", *Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 2, p. 146.

<sup>29</sup> Jorge Luis Borges, "Nueva refutación del tiempo", *op. cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 140.

El segundo argumento responde a la siguiente pregunta retórica: “¿No basta un solo término repetido para desbaratar y confundir la historia del mundo, para denunciar que no hay tal historia?”<sup>31</sup> Por supuesto que sí. Borges aporta las pruebas.

El primer ejemplo lo toma de la literatura. De nuevo una pregunta retórica: “¿Los fervorosos que se entregan a una línea de Shakespeare, no son, literalmente, Shakespeare?”<sup>32</sup> Claro que sí. El segundo ejemplo remite a su experiencia personal. Borges retoma la anécdota registrada en la “Historia de la eternidad”, cuando habiéndose puesto a caminar por la noche se detuvo de repente en una calle en donde tuvo la impresión de experimentar la misma sensación que pudiera haber vivido treinta años atrás, y retoma la anécdota sin cambiar –literalmente sea dicho– ni una coma. La anécdota motiva la siguiente reflexión. Puesto que la repetición de la experiencia implica la repetición del tiempo, ello terminaría por desbaratar la serie causal de los instantes, como quiera que los episodios concomitantes a cada una de tales repeticiones (la de esa calle hoy por ejemplo) aparecerían (también) próximos, contiguos al otro (la de esa calle treinta años atrás), no habiendo así cronología alguna en condiciones de ordenar de manera consistente lo acontecido entre los siglos XIX y XX.

En la “Historia de la eternidad”, la anécdota de Borges caminando de noche por Buenos Aires sirvió para acreditar la eternidad; en la “Nueva refutación del tiempo”, en cambio, para reivindicar el instante. Según lo expuesto en la “Historia de la eternidad”, los instantes han sido –para decirlo de alguna manera– congelados y coexisten unos al lado de los otros para siempre. De acuerdo con lo referido en la “Nueva refutación del tiempo”, el mismo instante estaría vinculado ora con unos acontecimientos, ora con otros. La doble utilización de la anécdota en cuestión resulta paradójica. Ello no debe extrañarnos, sin embargo. Lo paradójico es el tiempo.

#### NO YET

En el último párrafo de la “Nueva refutación del tiempo”, que justo empieza con la expresión inglesa *No yet*, Borges pareciera descreer de todo cuanto ha dicho en ese texto y lo haría a la manera de una fe de erratas. Como el mismo Borges lo anticipa en el primer párrafo, lo dicho allí no sería más que “(...) el débil artificio de un argentino extraviado en la metafísica”<sup>33</sup>. En el último párrafo, Borges reconoce que: “Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo as-

tronómico (Borges se refiere en su orden a él mismo, a Hume y a Berkeley; el parentesis es nuestro) son desesperaciones aparentes y consuelos secretos”<sup>34</sup>, para divertimento de los académicos a falta de mejores fines.

¿Termina el ensayo de Borges con la confesión del autor acerca del despropósito de su gesta? De ninguna manera. Borges sugiere una lectura diferente de sus divagaciones filosófico-literarias cuando más adelante dice: “El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego”<sup>35</sup>. Cuando el tiempo nos arrebata, nos destroza, nos consume, somos nosotros mismos quienes lo hacemos; somos el tiempo. La conclusión no es menos simple que categórica: si el tiempo es una construcción del hombre, al construir el tiempo, el hombre se reconstruye a sí mismo y lo hace como ser temporal por supuesto; por ello alterna en él la plenitud del instante con la fugacidad del presente, la privación del pasado con la persistencia de sus efectos, la inexistencia del futuro y el deseo que lo anticipa. Por ello no debe sorprendernos que sobre la base de la misma anécdota, la de esa noche caminando por Buenos Aires, y en diferentes textos, Borges haya creído atisbar la eternidad y haya sustentado la autonomía del instante.

No sería el único caso en el que el tiempo nos conduce a reflexiones antagónicas. Abundan los ejemplos en esa dirección. Elegimos el siguiente. Dice Lyotard: “Un muerto deja de estar muerto cuando ya no se visita su tumba (...) cuando ya no hay nadie que pueda recordar su imagen”<sup>36</sup>. El día en que fallezca el último hombre que recuerde que morimos y por tanto que vivimos, ese día será como si nunca hubiéramos existido. Dicha ignorancia constituye un atajo hacia la nada. No obstante, no sería la única argumentación disponible. De la ignorancia de la muerte también se infiere la inmortalidad. Leemos en Borges: “Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte”<sup>37</sup>.

Borges se quejó del carácter irreversible del tiempo, del tiempo que todo lo quita, y pretendió reivindicar la eternidad para conjurarle, y en un momento único y fugaz la percibió a su manera. Sin embargo, reconoció en el carácter irreversible del tiempo, del tiempo que sacrifica infinitas posibilidades en favor de unas pocas, un escollo todavía mayor. Fue cuando reivindicó la autonomía del instante, cuando sostuvo la irreabilidad del tiempo, cuando descreyó de su irreversibilidad. Porque a diario experimentamos el

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Jean François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona: Paidós, 1989, p. 111.

<sup>37</sup> Jorge Luis Borges, “El inmortal”, *El Aleph*, en *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989-1996, vol. 1, p. 540.

tiempo, incluso la cronología, Borges descalificó su intento... Fueron todos ensayos legítimos –así lo pensaría él; de otra manera no hubiera publicado esos textos–, y si lo fueron deberán decir algo en definitiva. ¿Qué revelan, considerados en conjunto, los textos de Borges relativos al tiempo?: su condición paradójica.

Porque en Borges se funden la sensibilidad del poeta y la profundidad del pensador, porque en cada una de sus páginas participan diversas facultades, dio cuenta de la manera como cada facultad trama la con-

cepción del tiempo, cada una a su manera, el deseo como eternidad; la percepción, como instante; el razonamiento, como tiempo lineal; la memoria, como tiempo circular; los sentimientos, como pasado; la libertad, como futuro. El tiempo, en síntesis, no se deja organizar y es terreno fértil para las paradojas. Si hemos conocido algunas concepciones sistemáticas del tiempo, ello ha sido al precio de reducir al hombre a un subhombre que escucha una de sus facultades únicamente, pero es sordo ante las demás. No fue el caso de Borges, por supuesto π



Marte y Venus. s. xvii, Museo del Louvre, París.