



Borges. Filosofía, ficción y verdad

Manuel Jesús Muñoz Merchán

Universidad de Sevilla
mjmmerchan@yahoo.com

Resumen: A través del presente ensayo pretendemos explorar el uso que el escritor argentino Jorge Luis Borges hace de la filosofía. Partiendo desde el frecuentado tema relativo a si pretendía o no hacer filosofía exploraremos el pensamiento borgiano desarrollado en su ficción mediante determinados

símbolos recurrentes en su obra, a través de los cuales expone sus intereses estéticos, personales y existenciales así como sus puntos de vista sobre algunas de las grandes cuestiones de la filosofía. Propondremos entonces una lectura del pensamiento borgiano y su forma de entender los conceptos de verdad, posibilidad y realidad. **Palabras clave:** Borges, literatura argentina, filosofía-literatura, ficcionalidad.

1. Borges. La búsqueda del sentido y la verdad.

*La
filosofía
no
consiste
en
encontrar
las
respuestas
correctas
sino en
formular
las
preguntas
adecuadas.*

A poco que nos adentremos en la lectura de la bibliografía relativa a la relación del escritor argentino Jorge Luis Borges con la filosofía nos percatamos de que una de las primeras cuestiones planteadas por sus innumerables críticos y comentaristas es si Borges pretendía hacer literatura o filosofía. Sin duda Borges tuvo sensibilidad filosófica, y a través de sus más o menos acertadas refundiciones del pensamiento de autores señeros de la filosofía es evidente que poseía cierto conocimiento de la historia del pensamiento, otra cuestión es si Borges pretendió hacer una filosofía rigurosa o si más bien concibió la reflexión filosófica como una posibilidad de exploración estética sin más pretensiones que el esparcimiento del espíritu en evanescentes retruécanos verbales. ¿Es, sin embargo, válida la caracterización que acabamos de hacer? ¿Es justificable sin más la identificación de la filosofía con la búsqueda de metas más elevadas que el mero solaz del espíritu, presuntamente, más propio de la literatura? Cabría preguntarse entonces si ambas disciplinas son conciliables o si por el contrario el rigor exigido por el ejercicio de la filosofía es incompatible con la creatividad del poeta.

A lo largo de la historia de nuestro pensamiento los filósofos han depositado grandes expectativas en el ejercicio de su disciplina reservándose a menudo para sí mismos el monopolio de la verdad. Ya Platón en el libro III de *La República* condena el papel del poeta como educador acusándolo de narrar historias más propias de mujeres y de niños que de ciudadanos destinados a desempeñar cargos públicos. Sin embargo, no deja de llamar la atención el uso por parte del pensador ateniense de alegorías y analogías de las que se vale para ilustrar sus propias teorías, describiéndose Sócrates-Platón a sí mismo como un narrador de *mythos*, esto es, de historias o narraciones de vocación didáctica o pedagógica. Ciertamente en la Grecia antigua, sobre todo a partir del periodo clásico, con Platón, y a lo largo del periodo

helenístico, podemos observar un cambio de tono, una acentuación del discurso racional frente a la imaginación y la fantasía que desposeerán progresivamente al poeta de su papel de educador y transmisor de la verdad. Sin embargo, en nuestra opinión, la distinción realizada por la historia de la filosofía tradicional entre mito y logos es demasiado severa, y no responde más que a una distinción más propia de los mismos historiadores que de la mente griega. Sería demasiado prolijo, por la abundancia de ejemplos, ilustrarlo bibliográficamente, baste decir que para el griego antiguo -y hasta el mismo Platón sería un magnífico ejemplo- la intención última del mito es la explicación de la realidad que rodea al hombre, el esclarecimiento de este o aquel aspecto de la existencia, desentramar el misterio del mundo y en último término justificar por qué las cosas son como son y no de otra manera, en definitiva, el mito, -es decir la narración o el cuento- es una búsqueda del sentido y la verdad.

Nos alejaría demasiado del propósito del presente ensayo describir la transformación y adecuación de la filosofía platónica y aristotélica a los postulados del cristianismo realizada por algunos padres de la iglesia, la consolidación de la razón o “luz natural” -bien es cierto que en frecuente disputa con los partidarios de la verdad revelada en las Escrituras- como vehículo de acceso a la verdad teológica, el asentamiento racionalista del cogito cartesiano o la fundamentación de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento científico determinadas por Kant. En cualquier caso lo que nos interesa subrayar es el papel históricamente preponderante de la filosofía y la ciencia en el descubrimiento de la verdad, otorgándose a sí mismas de manera excluyente el monopolio del conocimiento y definiendo de manera unívoca el discurso de lo que es y de lo que no es, de lo que tiene sentido y de lo absurdo, de aquello sobre lo que se puede hablar y de aquello sobre lo que debemos guardar silencio.

A lo largo del siglo XIX el dominio del ente proporcionado por la ciencia moderna y la idea de progreso sustentada en el desarrollo sostenido de la ciencia llevó a identificar verdad y discurso científico, quedando relegado al ámbito de lo “artístico” todo aquello que no aceptó el yugo del concepto o la descripción en términos matemáticos. A Borges sin embargo le tocó vivir una época en la que la razón ya no era titular del cheque en blanco que fue en el pasado. Algunas voces discordantes en el panorama cultural empezaron a poner en duda el papel de la racionalidad como aquello que debería elevarnos desde la miseria del mito y la superstición hasta cotas de humanidad jamás soñadas por el hombre. Además del terrible -o maravilloso- impacto que supondría para la racionalidad occidental, sobre todo a medio y largo plazo, la reflexión a martillazos de Friedrich Nietzsche, autores como Freud sugirieron que podría no ser la conciencia racional, sino la libido y el inconsciente la instancia rectora en el ser humano, o Edmund Husserl y su fenomenología, cuya intención última fue la reivindicación de la experiencia de una malograda conciencia frente a la aspiración científica de descripción de un mundo carente de sujeto. Sólo por señalar un par de ejemplos que pueden ayudarnos a comprender el clima de renovación intelectual existente a comienzos del siglo XX, aires de renovación cultural que vendrían a alimentar el ardor con el que los diferentes “ismos” de las vanguardias, incluyendo a un joven Borges ultraísta, habrían de defender la necesidad de una ruptura inmediata con el pasado. Además de los cambios que estaban en marcha en los más o menos restringidos foros intelectuales, eventos como la Primera Guerra Mundial habrían de suponer un profundo impacto en la conciencia europea, incluyendo la del joven Borges, quien desde Ginebra contemplaba cómo Europa se destrozaba en una contienda en la que la ciencia y el conocimiento habían puesto en manos de los contendientes las más letales armas que jamás viera un campo de batalla. Como señala Juan Arana:

El abismo de destrucción en que se había sumergido Europa y el resto del planeta manifestaba a las claras la incapacidad de la ciencia para la regeneración moral de la humanidad, así como la ingenuidad de la fe en

un progreso sostenido exclusivamente sobre conquistas materiales y la superación de presuntas supersticiones ancestrales. Tal vez la filosofía tenía que hacer algo más que promover una visión científica del universo, tal vez fuera menester ampliar el canon de lo admisible, incluso más allá de lo meramente racional... [1]

Sin poder detenernos en una biografía minuciosa de Borges capaz de reflejar las diferentes etapas de su evolución intelectual, nos conformamos con llamar la atención sobre el clima intelectual europeo de comienzos del siglo XX en el que la filosofía ya no ostentaba el estatus de saber absoluto, lejos de ello la tendencia crítica con la racionalidad no haría sino agudizarse con el transcurrir del siglo. Por ello aunque la sensibilidad filosófica de Borges fuera manifiesta, al igual que su gusto por los desafíos metafísicos y existenciales, es fácil comprender que no fuera un filósofo al uso, y probablemente él mismo hubiera discrepado frente a tal caracterización. Por otro lado, la propia filosofía dejaría de estar animada por aquella primitiva búsqueda de la verdad, una especie de “ingenuidad metodológica” podríamos decir, para volverse más crítica consigo misma. Fenomenología, analítica existencial, teoría hermenéutica, positivismo lógico [2], teoría crítica, en fin, la nómina de las corrientes críticas es demasiado extensa como para detenernos en un estudio más profundo de las mismas. Señalemos únicamente aquello en lo que todas -a pesar del enconado enfrentamiento entre algunas de ellas- coincidían: la imposibilidad de sostener por más tiempo la fundamentación metafísica de la realidad.

Borges es filósofo en la medida en que desea conocer la verdad profunda de las cosas, la realidad escondida tras el *velo de Maya*. Sin embargo es un filósofo que ha perdido la inocencia y sabe que el camino hacia la verdad es mucho más tortuoso de lo que hasta entonces había pensado una racionalidad casi adolescente. Borges busca la verdad, como decimos es ésta su máspreciado anhelo y a la que dedica todo su esfuerzo, pero la verdad que busca Borges no es la verdad del filósofo o de lo que hoy en día llamaríamos científico, no es la verdad del metafísico que aspira a la fiel correspondencia entre lo que se predica y aquello de lo que se predica. La verdad a la que Borges aspira es la verdad del poeta cuyo destino final no es la aprehensión de una objetividad preexistente a la propia búsqueda, sino la de una búsqueda que sabe que su destino se forja a medida que avanza en el camino de la propia investigación-creación. No se trataría ya de aquella verdad sustentada por la anquilosada metáfora del fondo y de la forma, pues si algo han aprendido los filósofos -o al menos así debiera haber sido- es que esa metáfora, es, como todas las metáforas, a lo sumo una *manera de hablar*, un *por decirlo así*. Nada más, y sin embargo nada menos, que una *manera de hablar*. La verdad de las cosas, esto es, su ser, no es a su vez otra cosa, otro *ente*, como ya señalara Martin Heidegger a través de lo que denominó la *diferencia ontológica*, y que constituiría según el filósofo alemán el gran malentendido sobre el que estaría sustentado el pensamiento occidental y toda su producción cultural. El ser y su correlato epistemológico, la verdad, no serían sino la fundamental posibilidad del saber como vivencia o habitación en la verdad y no como mera gestión técnica del ente. Esta fundamental posibilidad de concebir el conocimiento como posibilidad de orientación en el mundo, o en otras palabras, de hallar el sentido de la propia existencia, sería la buscada por Macedonio Fernández, amigo y maestro del propio Borges y al que éste toma como modelo de escritor comprometido con la creación literaria concebida como saber fundamental que buscaría esa vivencia en la verdad a la que aludíamos anteriormente:

Milton o Mallarmé buscaban la justificación de su vida en la redacción de un poema o acaso de una página; Macedonio quería comprender el universo y saber quién era o saber si era alguien. Escribir y publicar eran cosas subalternas para él. [...] Macedonio era un puro contemplativo que a veces condescendía a escribir y muy contadas veces a publicar. [3]

Es muy significativo que Borges contemplara a Macedonio Fernández con tanta admiración, y aunque puede que éste sea un ejemplo extremo del papel de la literatura concebida como un saber que busca la vivencia en la verdad, también es cierto que no hace falta ser un contemplativo para entender la verdad contenida en la obra de Borges y el uso que el escritor argentino hace de la filosofía, uso que evidentemente no tiene por qué verse constreñido por la estrecha concepción de la verdad como correspondencia del “decir” con “lo dicho”, pues como venimos señalando “lo dicho” no sería más que una ensoñación metafísica de la que a estas alturas -si es que la filosofía algo nos ha enseñado- ya deberíamos haber despertado.

2.- Absoluto, hombre y realidad.

*“¿Exist
en los
fantasmas
, Piggy?
¿O los
monstruo
s? —Pues
claro que
no.
— ¿Por
qué estás
tan
seguro?
—Porque
si no las
cosas no
tendrían
sentido.
Las
casas, y
las calles,
y... la
tele...,
nada de
eso
funcionar
ía.”*

El Señor
de las
Moscas.

*“Porqu
e sueño,
yo no lo
estoy...”*
Fragment
o de
*L'avalé
des
avales.
Réjean*

Bien pareciera que Borges se hubiera declarado en rebeldía tras la lectura del la *Crítica de la Razón Pura* de Emmanuel Kant, pues si el gran pensador alemán declaraba en la *Dialéctica Trascendental* la imposibilidad de conocer científicamente los grandes temas de la metafísica tradicional, como son Dios, el alma humana y el mundo, es precisamente por estos temas por los que Borges muestra mayor interés: la eternidad, la naturaleza del hombre y la esencia de la realidad.

Aludíamos anteriormente a la extraordinaria complejidad del panorama filosófico a comienzos del siglo XX y a cómo la fundamentación metafísica de la realidad no era ya algo sostenible por más tiempo. El desfundamiento de la realidad o la equiparación de lo real y lo imaginario será una constante en la literatura borgiana. Fuertemente influido por el filósofo alemán Schopenhauer el escritor argentino experimentará muy pronto el carácter representativo de la realidad, aunque conviene aclarar algunos puntos. En términos ontológicos decir que algo es una representación equivale a degradarlo en cierta manera, pues la representación es la repetición de un original, su copia, y por tanto un ente de segundo grado. Como sabemos, en Platón la realidad sensible era un ámbito ontológicamente degradado pues todo lo contenido en dicho mundo sensible no era más que copia de los arquetipos inteligibles. El mundo por tanto es una realidad de segundo grado, una realidad degradada, una media verdad, esto es, la peor de las mentiras, tras la que se esconde la verdadera realidad, accesible solamente a través del estudio intelectual propio del filósofo. Kant determinará que solamente podemos acceder a los fenómenos, quedando vedado al conocimiento humano la realidad subyacente a la mera apariencia, por tanto, el conocimiento humano será puramente fenoménico, todo aquello que se nos brinda a la experiencia no es más que pura representación, si bien es cierto que el veredicto final del tantas veces mentado tribunal de la razón pura es que el hombre no puede alcanzar más allá de dichas representaciones. No obstante, el filósofo de Königsberg, mantiene, precisamente para evitar los excesos de una mente impostora de Dios, la fantasmal presencia de la pura posibilidad negativa del fenómeno, la *cosa en sí* o *noúmeno*, completamente inaccesible a la experiencia y por lo tanto definitivamente velada para el saber humano. Sin poder extendernos mucho más en la exposición de estas cuestiones mencionar solamente que Schopenhauer, siguiendo a Kant en su doctrina del fenómeno, concibe la realidad como la manifestación representativa de un oscuro y ciego impulso que denomina *voluntad* y que transgrediendo el dictamen kantiano relativo a la imposibilidad gnoseológica de la *cosa en sí* identifica con la verdadera realidad subyacente a todo lo real.

Una vez más, Borges no se toma demasiado en serio las conclusiones de los filósofos, lo que sí se toma en serio son las preguntas de la filosofía. Una vez finiquitada la posibilidad de seguir buscando la verdadera realidad de las cosas tras el ilusorio velo de Maya, una vez cercenado el delicado hilo de plata que unía el universal y su representación, el mundo pierde el sustento metafísico que por un lado lo sostenía, pero que al mismo tiempo lo relegaba a un modestísimo papel de actor secundario. Borges acepta la enseñanza kantiana acerca del carácter fenoménico del mundo, pero comprende que no hay ninguna realidad *en sí* que se oculte a la curiosa mirada del filósofo, y que por tanto, por muy carente de realidad que sea una ficción, si ya no hay nada verdadero que sirva como término absoluto de comparación, la ficción y el artificio quedan repentina y plenamente restituidos ante la ausencia de un hijo legítimo que pudiera reclamar para sí un estatus de primacía ontológica. Borges equipara la ficción con la misma realidad, no por mérito de la primera sino por demérito ontológico de la segunda. Es conveniente, no obstante, hacer una matización, no por obvia menos necesaria, antes de que nos dejemos arrastrar a un ingenuo error producto de la mala comprensión. No es que Borges afirme que el mundo que tenemos ante nosotros no sea más que una fantasmagoría, un espejismo

evanescente que se dispersa como el humo, la idea que se encuentra tras la concepción borgiana del mundo como representación es que el estado actual de cosas, el mundo real no es más que el agotamiento de una entre todas las combinaciones posibles, la actualización de una potencialidad, sin que la concreción de la misma suponga la degradación ontológica de las demás, pues como sostiene Kant la existencia no añade nada al concepto, sino que es más bien una posición del objeto con respecto al mundo: lo real no contiene nada más que lo posible [4]. Así pues podemos afirmar que Borges restituye en su dignidad a lo ficticio igualándolo a lo real al entender la ficción como sinónimo de posibilidad, no como sinónimo de falsedad. Así sucede con la misteriosa novela escrita por Ts'ui Pen cuyo misterio es revelado por el sinólogo Stephen Albert a Yu Tsun, descendiente del enigmático autor, en una policiaca noche británica:

Me detuve, como es natural, en la frase: Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan. Casi en el acto comprendí; el jardín de senderos que se bifurcan era la novela caótica; la frase varios porvenires (no todos) me sugirió la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio. [...] En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pen opta -simultáneamente- por todas” “Volví a sentir esa pululación de que hablé. Me pareció que el húmedo jardín que rodeaba la casa estaba saturado hasta lo infinito de invisibles personas. Esas personas eran Albert y yo, secretos, atareados y multiformes en otras dimensiones de tiempo. [5]

Aquella manera de entender las cosas que identifica realidad con verdad y ficción con falsedad, sería pues, fruto de una estrecha concepción materialista del mundo con la que Borges nunca simpatizó y que forzosamente empobrece la actividad creadora de la razón. Los productos de la razón no son al fin y al cabo más que artificios, moldes, modelos, esquemas, etc, que nos permiten poner cierto orden en el maremágnum fenoménico de la realidad. Las teorías científicas, las fronteras entre países, el código de circulación, los lenguajes humanos, no son al fin y al cabo sino abstracciones creadas por la mente humana unas veces para intentar comprender la realidad, es decir, *cómo son las cosas*, y otras -lo que quizás es incluso más importante- para figurarnos *cómo podrían ser las cosas*; proyectos, posibilidades, metas, la capacidad humana para soñar es la que posibilita la libertad de crear, de elevarnos por encima de lo dado y producir realidades diferentes. No en vano, poesía (p s -poesis), significa en griego creación, siendo el poeta un creador que prefigura o anticipa realidades por concretar. Por tanto, el idealismo no sería, en su versión más trivial y grosera, aquella doctrina que sostiene que la realidad no es más que una proyección de la mente, una insostenible fantasmagoría más propia del delirio y la insensatez que de cualquier planteamiento serio de la cuestión. El idealista es más bien el que partiendo de lo dado es capaz de percibir todo el potencial de transformación inherente a la propia realidad y de concebir caminos a través de los cuales acceder a nuevos mundos, haciendo de éstos -en este sentido sí- productos de la mente creadora. La enseñanza de la caótica novela de Ts'ui Pen es que si el presente no es el incontestable producto de un pasado unívoco sino la realización de una de aquellas opciones posibles, el futuro también nos abre un abanico de posibilidades pendientes de realización, es decir, de ser llevadas a la realidad, liberándonos así lo ficticio de las férreas cadenas del determinismo causal y constituyéndose como condición de posibilidad de nuestra libertad. De esta forma el buen ingeniero tendría mucho de poeta, y el buen poeta, si acaso no fuera éste muy dado a las labores ingenieriles, sí al menos mucho de arquitecto.

Sin embargo Borges no sólo utiliza la ficción como complemento de lo real, sino que además es la propia ficción -y entiéndase ficción tal y como venimos señalando, esto es, como producto o creación humana- la que nos permite bajo la forma de lo

universal el trato diario con la realidad, e incluso, adelantémoslo ya, la vía de escape hacia lo eterno. Y es que aunque Borges carece de fe en las esencias universales que sustentan la realidad, es precisamente por esa pérdida de solidez de las cosas por lo que el escritor argentino encuentra en la ficción de los nombres algo más sólido, o al menos más verídico en lo que apoyarse, aunque en el fondo sepa que no son más que mentiras piadosas. Una vez más, lejos de pretender sentencias definitivas o juicios sobre lo verdadero y lo falso, Borges prefiere recrearse en la paradoja -aderezada a su vez con cierto humor e ironía- de manera que si por una parte lo universal “*Es el inmóvil y terrible museo de los arquetipos platónicos*” [6] también acepta que el lenguaje, a través del concepto, es la instancia que *crea* mundo y contiene la avalancha de datos que nos llega a través de los sentidos:

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. [...] la Mesidad, o Mesa Inteligible que está en los cielos: arquetipo cuadrúpedo que persiguen, condenados a ensueño y a frustración, todos los ebanistas del mundo. (No puedo negarla del todo: sin una mesa ideal, no hubiéramos llegado a mesas concretas.) [7]

A pesar del confesado escepticismo con el que Borges observa las diferentes soluciones de la metafísica [8] a lo largo de la historia no deja de haber en nuestro autor cierta añoranza de lo eterno, de escapar del flujo disgregador de la temporalidad, por eso abomina de *los espejos del tiempo*, otro símbolo recurrente en su literatura. El espejo multiplica la realidad, pero el reflejo que nos ofrece su superficie no es tan vívido como el original que imita -nadie dudará de la inodora fragancia de una rosa especular-, es una representación, una ficticia copia degradada del original, que además, por si fuera poco, no contribuye en nada a la síntesis conceptual. Si anteriormente veíamos cómo la ficción era entendida como posibilidad emancipadora del determinismo causal, en su eterna exploración de la contradicción Borges nos ofrece ahora una versión negativa de la ficción en el reflejo de los espejos. En esta odiosa versión de lo ficticio, el reflejo es una representación que hace proliferar el engaño de lo sensible e impide al hombre escapar del flujo de lo temporal hacia el reino de la abstracción -recordemos que la palabra *abstraer* significa traer fuera. El problema del movimiento, de la unidad subyacente a la multiplicidad es una aporía no resuelta que sólo puede mitigarse con la ilusión del concepto, Borges sabe que la razón humana necesita esa pequeña mentira piadosa para evitar la dispersión de los sentidos porque no hay dos gotas de agua idénticas ya que el espacio y el tiempo se encargarían de marcar las diferencias. Borges hace declarar a cierto heresiarca que “[...] *el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables* (mirrors and fatherhood are hateful) *porque lo multiplican y lo divulgan*” [9] Borges esboza en el *Aleph* el arquetipo de un conocimiento pleno y simultáneo de todos los matices y perspectivas del universo, una ciencia perfecta que respondería plenamente a cada detalle de la realidad, pero dicho conocimiento, más propio de un Dios omnisciente, es inaccesible a la mente humana. Todo hombre que no sea Ireneo Funes ha de aceptar que exceptuando la minúscula parcela cósmica de su experiencia y su memoria solamente puede aspirar a un conocimiento limitado, reducido, empobrecido de las cosas, esto es, el de los meros nombres, lo contrario, podría incluso ser algo detestable, una insomne tortura que nos privaría de la necesidad de suspender nuestro propio ego aunque fuera de manera temporal, obligándonos, a modo de ojeras deidades, a permanecer siempre despiertos ya que también los sueños son recordados por el protagonista del cuento hasta en su más mínimo detalle. Tal acumulación de recuerdos recorre el arco que va desde lo más relevante hasta la más nimia futilidad, llevando al propio Funes a confesar que “*Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras*” [10]. Consecuentemente la prodigiosa memoria de Funes también le impide por completo la reflexión abstracta. Una mente capaz de acumular una casi infinita cantidad de matices no necesita el reduccionismo que supone el concepto, el

empobrecimiento de la realidad que supone el nombre universal, sin embargo, lo que a priori podría parecer una virtud acaba siendo un castigo, pues el pensamiento funciona a través de la articulación de conceptos abstractos no de imágenes, conceptos abstractos que Funes es completamente incapaz de concebir, pues de hecho no es capaz de concebir nada, sólo es capaz de recordar:

Me dijo que hacia 1886 había discurrido un sistema original de numeración y que en muy pocos días había rebasado el veinticuatro mil. [...] En lugar de siete mil trece, decía (por ejemplo) Máximo Pérez; en lugar de siete mil catorce, El Ferrocarril; otros números eran Luis Melián Lafinur, Olimar, azufre, los bastos, la ballena, el gas, la caldera, Napoleón, Agustín de Vedia. En lugar de quinientos, decía nueve. [...] Yo traté de explicarle que esa rapsodia de voces inconexas era precisamente lo contrario de un sistema de numeración. Le dije que decir 365 era decir tres centenas, seis decenas, cinco unidades; análisis que no existe en los «números» El Negro Timateo o manta de carne. Funes no me entendió o no quiso entenderme.

Locke, en siglo XVII, postuló (y reprobó) un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio; Funes proyectó alguna vez un idioma análogo, pero lo desechó por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo” “No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente) [11]

La contraposición entre el mecanismo del concepto y la inhumana magnitud de la memoria de Funes nos permite enlazar con la exposición de otros dos símbolos recurrentes en Borges que implican sendas vivencias del mundo como límite de lo humano y conciencia de la propia finitud: la biblioteca y el laberinto. No es difícil comprender cómo la conciencia primigenia emancipada de lo que Nietzsche denominó “*lo misterioso Uno Primordial*” [12] debió encontrarse repentinamente enfrentada a una realidad que debió parecerle caótica y abrumadora. Separada de la mística unión con la Totalidad en la que se encuentra el animal inconsciente de su individualidad, el hombre necesita ordenar el caos, nombrar las cosas, hacer de dicho caos un cosmos, someter el mundo a las leyes de la racionalidad humana de forma que las cosas tengan *sentido*, como diría un fenomenólogo que haya *trama de mundo*. Hombre y realidad se enzarzan en una eterna disputa en la que el primero intenta someter a la segunda y conquistar su libertad a través del conocimiento -si bien conceptual e imperfecto-, mientras ésta se zafa de sus patéticos intentos con la misma facilidad con la que la marea derriba un dique de arena construido por un niño.

Borges concibe el mundo, en una de sus versiones, como una biblioteca infinita, esto es, como algo in-abarcable o in-asible, como un *Libro* de incontables páginas que no necesita ni siquiera ser indescifrable para constituirse como una nueva burla a la condición humana, pues aun suponiendo que el universo estuviera escrito en un código que pudiéramos descifrar -la más optimista de las posibilidades-, todavía sería lo suficientemente extenso como para condenar a la humanidad a vagar durante generaciones en su lectura sin poder agotar sus misterios. Borges ilustra esta idea en su cuento *La Biblioteca de Babel*: “*El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales [...]*” [13] La crueldad del planteamiento es tan infinita como la propia biblioteca, pues tamaña acumulación de saber promete al hombre que el universo tiene sentido, que en algún anaquel de aquella inmensa biblioteca existe el tomo adecuado, el volumen que encierra los arcanos del saber cuya lectura dará sentido a la propia existencia, sin embargo, como señalábamos anteriormente, la burla hacia la condición humana es

terrible, y no hace más que poner de manifiesto la contingencia de lo humano, su finitud y su mortalidad:

Cuando se proclamó que la biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera: en algún hexágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza. En aquel tiempo se habló mucho de las Vindicaciones: libros de apología y de profecía, que para siempre vindicaban los actos de cada hombre del universo y guardaban arcanos prodigiosos para su porvenir. [...] Las Vindicaciones existen (yo he visto dos que se refieren a personas del porvenir, a personas acaso no imaginarias) pero los buscadores no recordaban que la posibilidad de que un hombre encuentre la suya, o alguna pérfida variación de la suya, es computable en cero. [14]

Si la biblioteca de Babel es descrita como inabarcable o inasible, el laberinto propone una concepción del mundo como in-descifrable o i-resoluble. La problemática subyacente a este símbolo no es otra que la relativa al deseo ancestral de la humanidad de encontrar la clave del desciframiento del mundo -entendiendo que éste es una especie de *mathesis universalis* ordenada según las leyes de la racionalidad-, de encontrar el lenguaje en el que está *escrita* la realidad. El mundo real, aquél que la conciencia neonata encontró frente a sí misma, era un mundo regido por "*leyes inhumanas*", es decir, un mundo que no era fruto del diseño racional del hombre -y sírvanos el paralelismo- al modo de esos trazados urbanísticos americanos, fruto del optimismo dieciochesco, que pudieron construirse de principio a fin según el proyecto ideal emanado de la mente de un único hacedor. El mundo real no es ni mucho menos el reflejo de la libertad de la subjetividad humana, el mundo ya estaba ahí cuando nuestra recién nacida conciencia se asomó a él por vez primera, con todas sus paradojas y reticencias ante los esforzados intentos cognoscitivos de un animal inteligente llamado hombre. El mundo, por decirlo de alguna manera, le quedó impuesto. Desde que esa conciencia percibió la radical heterogeneidad entre la materia de la que ella misma está hecha y la materia de la que está hecha el mundo, el anhelo más perseguido en sus sueños geométricos no fue otro más que el de simetría, de simetría entre su interioridad abstracta y simbólica, y esa exterioridad empírica y caótica que es el mundo real.

A través de su cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, Borges nos propone la ficción de un planeta que vendría a realizar el anhelo humano de una realidad en perfecta sintonía con la razón humana. El planeta Tlön, con sus extraños lenguajes, sus religiones, su geometría y su metafísica, es la consumación del viejo anhelo del hombre: ser el creador de su propia obra, de su propio mundo, demostrarle a ese "*Dios que no existe*" o que se esconde burlón tras el mecanismo del mundo que los hombres también son capaces de crear un mundo a su imagen y semejanza, como pretendía el millonario Buckley en su peculiar y americana versión de Prometeo. Por una vez, y como si de un invertido mito de la creación se tratase, no son los dioses los que crean el mundo y a los hombres, sino al revés, los hombres crean a los dioses y al mundo. Eso es Tlön, un mundo hecho por hombres a su imagen y semejanza, sin inescrutables designios divinos, sin eleáticas aporías que pongan en solfa el papel de la razón creadora. Puede que sea un universo laberíntico, pero es un laberinto creado por la razón humana. Sin embargo Borges, sutilmente, también nos pone en guardia contra nuestro afán de simetría, y como es usual en el juego dialéctico tan propio de su pluma, llama la atención acerca del peligro que encierran los discursos que se proponen llevar a cabo, cueste lo que cueste, las utopías y mundos perfectos creados por la razón.

Casi inmediatamente, -nos dice Borges- la realidad cedió en más de un punto. Lo cierto es que anhelaba ceder. Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden -el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo- para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas -traduzco: a leyes inhumanas- que no acabamos nunca de percibir. Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres.

El contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo. Encantada por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles. Ya ha penetrado en las escuelas el (conjetural) idioma primitivo de Tlön; ya la enseñanza de su historia armoniosa (y llena de episodios conmovedores) ha obliterado a la que presidió mi niñez; ya en las memorias un pasado ficticio ocupa el sitio de otro, del que nada sabemos con certidumbre -ni siquiera que es falso-. Han sido reformadas la numismática, la farmacología y la arqueología. Entiendo que la biología y las matemáticas aguardan también su avatar... Una dispersa dinastía de solitarios ha cambiado la faz del mundo. Su tarea prosigue. Si nuestras previsiones no erran, de aquí a cien años alguien descubrirá los cien tomos de la Segunda Enciclopedia de Tlön. [15]

Como señala Borges cualquier simetría con apariencia de orden basta para embelesar a los hombres, como si un sistema bien construido y armonioso despertara en ellos ese viejo anhelo de encontrar por fin el secreto que les descubra la clave del paraíso, o al menos el espejismo de un mundo con sentido. El hombre es la primera víctima de la lucha primigenia contra sus propias contradicciones, el precio que debe satisfacer por el desacato cometido contra lo *Uno primordial* en el que aún vive su primo, el animal. Éste quizás sea preso de su determinación empírica, pero no *sueña* con un mundo ajedrezado como Tlön, no lo necesita.

Se diría que la capacidad para soñar propia del hombre, su vocación por la ficción creadora, es lo que le hace diferente tanto del animal como del resto de las cosas. A diferencia del animal el hombre puede elevarse por encima de su determinación empírica y desde la atalaya de la conciencia contemplar los paisajes de la libertad y la posibilidad. Sin embargo esa diferencia no es conquistada de manera sencilla, y de hecho, el precio a pagar puede amargar la dulzura de la conquista, pues dicho precio no es otro que el habitar del hombre en el tiempo, el ser consciente de su finitud, tal y como le recordó a Juan Dahlmann aquella desdeñosa deidad gatuna de un café de la calle Brasil:

Entró. Ahí estaba el gato, dormido. Pidió una taza de café, la endulzó lentamente, la probó (ese placer le había sido vedado en la clínica) y pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante. [16]

Como no podía ser de otra manera el juicio borgiano acerca del hombre no es definitivo, y de hecho, su presentación es bastante contradictoria segúnelijamos éste o aquél pasaje de su obra, pero sin duda el carácter pasajero de lo humano, es el fondo sobre el que Borges dibuja su retrato de la condición humana. En unos versos de *El Hacedor* recoge Borges este sentimiento de vivencia en lo transitorio: “*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*” [17] Borges es un hombre

lo suficientemente sensible como para percibir la complejidad de las cosas, la inexistencia de un punto de vista pleno que nos muestre la verdad *en sí misma*, razón por la cual conviven en él tantas perspectivas y es tan dado a cultivar ese gusto por la paradoja cuya intención no sería tanto la denuncia del absurdo de una tesis como la constatación del carácter poliédrico de la realidad. Por eso aunque por un lado Borges es incapaz de creer en las esencias, por otro comprende el anhelo de eternidad inherente a la condición humana, su deseo fútil de escapar al río de Heráclito y a la propia mortalidad, su necesidad de encontrar algo sólido capaz de salvarse, y quizás de salvarle, del devenir disgregador del tiempo. En su búsqueda de la esencia de lo humano Borges reflexiona sobre la memoria como instancia sobre la que descansa la unidad del hombre, ya que en cierta manera, gracias a ella, podemos rescatar del flujo de lo temporal experiencias ya vividas, de modo que podríamos conservarlas en una suerte de espacio intemporal del recuerdo. Sin embargo, Borges sostiene que la memoria es engañosa y que con el tiempo los recuerdos se van transformando en recuerdos de recuerdos, siendo de alguna manera vulnerable al olvido, el cual, por otro lado es indispensable para el hombre, tal y como nos recuerda el escritor argentino en su cuento sobre *Funes*, ejemplo de memoria saturada que impediría toda suerte de pensamiento. Tenemos, por tanto, que la debilidad de la memoria es catastrófica, pero que lo puede ser aún más una memoria sin capacidad para el olvido. La memoria no asegura una continuidad en las vivencias, y se muestra como un mecanismo falible incapaz de conseguir una síntesis unitaria más allá de una acumulación de vivencias dispersas. La conciencia supone otra tentativa en la búsqueda borgiana de la unidad del hombre, tentativa que tampoco será fructífera por motivos muy similares a las objeciones realizadas a las conclusiones kantianas en la *Crítica de la razón Pura* acerca de la *apercepción trascendental*. Como sabemos, una de las principales conclusiones de dicha obra kantiana sostiene la imposibilidad absoluta de cualquier tipo de experiencia en ausencia de sujeto, en otras palabras, la *apercepción trascendental* es condición de posibilidad de cualquier experiencia posible. Sin embargo, se da aquí una paradoja según la cual sin aquellas experiencias de las que la *apercepción* es condición de posibilidad, ésta se hunde repentinamente en el más ignoto de los abismos epistemológicos, con lo cual, aquello que se constituye como condición de posibilidad de toda experiencia posible queda a su vez condicionado por aquello a lo que condiciona. Parece que Borges debió estar de acuerdo con esta objeción al escribir en su obra *Inquisiciones*:

Ya descartados los afectos, las percepciones forasteras y hasta el cambiadizo pensar, la conciencia es cosa baldía, sin apariencia alguna que exista reflejándose en ella. [18]

La conciencia solamente se nos manifiesta impregnada de mundo, mezclada con nuestras percepciones, pensamientos, recuerdos y afectos, como señala Borges, pero no tenemos noticia de nada parecido a una conciencia “pura”. Lo contrario implicaría la afirmación de una substancia, y como sabemos Borges no puede creer en las sustancias. Tan sólo queda la imaginación como última esperanza de superar el severo escrutinio borgiano en su búsqueda de la esencia de lo humano. Hay que señalar que de las tres facultades analizadas en pos de la esencia humana la imaginación es la que se ve más favorecida por el juicio borgiano, pues es considerada como la posibilidad que tiene el sujeto de enfrentarse a los objetos de manera activa. Como venimos comentando a lo largo del ensayo la imaginación es entendida por Borges como algo que nos eleva por encima de nuestra determinación empírica, contemplando por primera vez un atisbo de plenitud e incluso de divinidad en la condición humana. El mérito de la imaginación no consistiría tanto en -insistimos- la multiplicación de mundos imaginarios o en la puesta en entredicho del mundo real, como en insistir en la sugerencia según la cual el destino del hombre se encuentra más allá de sí mismo, más allá de su estado actual, brindándosele de esta manera la posibilidad de la trascendencia, no en un sentido religioso, sino literalmente, esto es, entendida como un ir más allá de sí mismo, abandonar su

condición actual para elevarse sobre sí y agotar sus mas propias posibilidades vitales. Sin embargo también la imaginación será descartada en su búsqueda de la solución al problema de la existencia ya que Borges se inclina hacia un proceso de despersonalización en el que la imaginación estaría todavía demasiado vinculada al yo.

Ciertamente la imaginación nos ofrece la posibilidad de abandonar nuestro yo, de jugar con él, de fragmentarlo, no obstante la transición es hacia otro yo, de manera que la burla de esa estrecha prisión que cada vez sofoca más al escritor argentino es solamente un quiebro, un refugio temporal que sigue siendo demasiado personal. La solución propuesta pasará por la disolución del yo en aquellas experiencias más universales en lo que podríamos denominar *vivencias primordiales*, como veremos a continuación. Así pues, Borges postula el estrechamiento progresivo de lo personal, la huida de ese “alguien” que nos individualiza y condena a la conciencia de finitud, postula, pues, un desapego de sí mismo en busca de lo absoluto, una vuelta al seno materno de lo *Uno Primordial* que nos ofrezca una perspectiva más amplia de la totalidad. Tamaña amplificación de la mirada, a buen seguro nos permitiría contemplar con una óptica diferente las cuitas de nuestro yo, las cuales comparadas con la contemplación de lo universal, necesariamente han de aparecer como nimias y carentes de importancia. Tal es el estado alcanzado por el sacerdote Tzinacán del cuento *La escritura del dios* quien pudiendo adquirir poder suficiente como para liberarse de la prisión en la que está encerrado y aniquilar a sus enemigos con tan solo pronunciar una fórmula mágica, decide no hacerlo, ya que

Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie. [19]

Tomando como modelo a Macedonio Fernández, Borges apuesta por una especie de impersonalización como modo de relación con lo eterno, he aquí la importancia de lo que anteriormente denominábamos *vivencias primordiales*, pues más allá de creencias religiosas en las que ya no puede creer intentará encontrar lo que de universal pueda haber en lo particular de las experiencias humanas. Borges reivindica una especie de comunión fraternal con el género humano accesible a través de aquellas experiencias cuya vivencia puede prescindir de toda particularidad, de todo carácter individual, la vivencia primordial es lo que nos pondría en contacto con un sentir supraindividual accesible a todos los hombres y que de algún modo nos acercaría -acaso tan solo un ligero roce con la punta de los dedos- a la eternidad.

Todos los hombres, en el vertiginoso instante del coito, son el mismo hombre. Todos los hombres que repiten una línea de Shakespeare, son William Shakespeare. [20]

Esa pura representación de hechos homogéneos -noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madreelva, barro fundamental- no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma. 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, bastan para desintegrarlo.

Es evidente que el número de tales momentos humanos no es infinito. Los elementales -los de sufrimiento físico y goce físico, los de acercamiento del sueño, los de la audición de una música, los de mucha intensidad o mucho desgano- son mas impersonales aún. Derivo de

antemano esta conclusión: la vida es demasiado pobre para no ser también inmortal. [21]

Borges piensa que las *vivencias primordiales* no son experiencias similares vividas por seres humanos diferentes, son la misma vivencia, el mismo arquetipo inmutable y eterno al que nos asomamos en esas contadas ocasiones que podríamos denominar igualmente experiencias estéticas, experiencias que ponen al hombre en contacto con lo sublime, con lo desmedido, con aquel principio dionisiaco que no acepta el sometimiento al *principium individuationis*, a la delimitación del concepto, y que posibilitarían el éxtasis, es decir, la salida o liberación de la prisión del yo hacia la efímera delectación de lo absoluto, que aun durando lo mismo que el latido de un colibrí, nos permitiría, aunque fuera por un instante, escapar del tiempo y contemplar con ojos mortales la preciada eternidad.

3.- Conclusión.

El Borges que hemos querido proponer a través del presente ensayo no es un Borges definitivo. Hemos intentado ser consecuentes con lo que el escritor argentino nos ha enseñado -o hemos creído aprender- sobre todo a través de su ficción: que no hay un solo camino de acceso a la verdad, y sobre todo, que ésta no es definitiva. La verdad es posibilidad, potencialidad y desarrollo constante, no es dorada, redonda y acabada como hasta hace poco habíamos creído ingenuamente, es producción humana, artificio, y sobre todo, ficción, es decir, pre-visión. El ser es posibilidad de *sentido*, como decíamos al comienzo del ensayo *posibilidad de vivencia o habitación en la verdad*, y la verdad no se agota en este o aquel discurso. Por eso, al modo de los metafísicos de Tlön, Borges no considera completa la exposición de una tesis filosófica si no va acompañada de su antítesis, no tanto, por cierto, para ejercer de contrapunto dialéctico como para enriquecer el abanico de posibilidades hermenéuticas, cuyo fin no es otro más que ofrecer una contemplación más amplia de la cuestión. Borges, decimos, huye de los juicios definitivos que clausuran las preguntas, no pretende acotar definitivamente el ámbito de la verdad. Su uso de la filosofía pretende *únicamente* explorar las posibilidades ofrecidas por el pensamiento, contemplar aquellos paisajes de la reflexión a los que antes aludíamos sin tener que someterse a la tiranía de la renuncia a todos menos uno de ellos. Su *filosofía* no agota el pensamiento en una presunta solución definitiva porque percibe que la filosofía esencial -aquella dispensada de la sucia prosa de la eficacia- consiste en la comprensión de la inagotable posibilidad del ser, y su tarea es la del eterno preguntar, el encadenamiento de cuestiones que permite abrir camino, desbrozar, crear, avanzar en la senda de la verdad. Porque la filosofía no consiste en encontrar las respuestas correctas sino en formular las preguntas adecuadas que nos franqueen el acceso al siguiente nivel de la reflexión, de este modo, avanzando a través de la problematicidad, comprenderemos que la clave de la verdad, tal y como también anunciaron los metafísicos de Tlön, no es otra que el asombro, a lo que nosotros añadimos también la maravilla. Dicho esto y aun a riesgo de errar, nos aventuramos a señalar que Borges sí que pretendió ser un filósofo a su manera, ya que si no hemos desdibujado demasiado su idea de la literatura la filosofía debió parecerle algo demasiado importante como para dejarla en manos de los filósofos.

Notas

- [1] J. Arana, *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 86.
- [2] Excluir a los positivistas lógicos del grupo de corrientes filosóficas postmetafísicas nos llevaría a un examen más dilatado de la cuestión, pues si bien es cierto que su crítica de la metafísica tradicional fue particularmente encarnizada no deja también de serlo el hecho de que su exigencia de verificación empírica de los enunciados lógicamente admisibles, esto es, con sentido, careciera a su vez de verificación empírica. Esto comprometería seriamente el sentido de su propio enunciado fundamental, pues dicho enunciado parecería peligrosamente cercano a la denostada metafísica al carecer de verificación analítica o empírica. Autores como Karl Popper o el propio Wittgenstein, habrían de llamar la atención sobre este hecho.
- [3] La cita original aparece en *Prólogos con un prologo de prólogos en Obras completas*, (Edición de Carlos V. Frías) Barcelona, Emecé, 1989-1997, 3 vols. Nosotros la hemos tomado de J. Arana, *La eternidad...*, p. 39.
- [4] Remitimos al lector interesado en la cuestión al famoso ejemplo kantiano de los táleros reales y los táleros posibles: “*Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo. Desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto*” B 627, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 2002.
- [5] J. L. Borges, *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1999, p. 112-113 y p. 117.
- [6] J. L. Borges, *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 2005, p. 18-19.
- [7] J. L. Borges, *Historia de la eternidad...*, p. 22.
- [8] Vid. J. Arana, *El Centro del Laberinto: los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Eunsa, Pamplona, 1994, p 17-18. “*Mientras escribía el borrador de este trabajo en la sala de lectura de la Biblioteca Nacional de París, me abordó un día mi vecino de mesa, dándose a conocer como antiguo amigo de Borges. Me informó que éste había recibido humorísticamente la noticia de que una revista norteamericana acababa de publicar un artículo sobre «La Metafísica de Borges». Como no he tenido el gusto de conocer personalmente al poeta, no puedo corroborar ni desmentir este testimonio inquietante. En ese largo testamento que es su producción literaria, confiesa modestamente haber dedicado parte de su vida a las «perplejidades metafísicas». Por lo que a mí respecta, con esto basta y sobra*” Véase también la interesante nota en esa misma página: “*También ha declarado: «No soy ni filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar -es una palabra más noble- las posibilidades literarias de la filosofía. Creo que esto es lícito»*” María Esther Vázquez, *Borges: Imágenes, memorias, diálogos*, Caracas, Monte Avila, 1977, p. 105.

- [9] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 15.
- [10] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 131.
- [11] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 132-133 y p. 134.
- [12] Vid. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, 2000, Madrid, p. 46.
- [13] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 86.
- [14] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 92-93.
- [15] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 39-40.
- [16] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 209.
- [17] La cita original aparece en *El Hacedor en Obras completas, ed. cit. vol. 2, p. 190*. Nosotros la hemos tomado de J. Arana, *El Centro del Laberinto...*, p. 53.
- [18] J. L. Borges, *Inquisiciones*, Barcelona, Seix Barral, 1994, p. 104.
- [19] J. L. Borges, *El Aleph*, Madrid, Alianza, 1999, p. 140-141.
- [20] J. L. Borges, *Ficciones...*, p. 29.
- [21] J. L. Borges, *Historia de la eternidad...*, p. 43-44.

Bibliografía

- Arana, J., *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Arana, J., *El Centro del laberinto: los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- Balderston, D., *Borges: realidades y simulacros*, Biblos, Buenos Aires, 2000.
- Barnatán, M. R., *Borges: biografía total*, Temas de hoy, Madrid, 1995.
- Borges, J. L., *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 2005.
- Borges, J. L., *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1999.
- Borges, J. L., *Inquisiciones*, Seix Barral, Barcelona, 1994.
- Borges, J. L., *El Aleph*, Madrid, Alianza, 1999.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo* (ed. de J. Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, M., *Introducción a la metafísica* (ed. de A. Ackermann), Gedisa, Barcelona, 1993.

Lakoff, G. & Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 2007.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.

Nuño, J., *La filosofía en Borges*, Reverso, Barcelona, 2005.

Vázquez, M. E., *Borges, sus días y su tiempo*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1985.

© *Manuel Jesús Muñoz Merchán* 2009

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario



editorial del cardo