

Andrés Fernando Forero-Gómez*

Fantasías sobre el tiempo en *Otras inquisiciones*, de Jorge Luis Borges

Fantasies about the time in *Otras inquisiciones*
by Jorge Luis Borges

Resumen

En este artículo se hace una indagación sobre la caracterización del tiempo y sus repercusiones filosóficas y teológicas en dos ensayos de Borges del libro *Otras inquisiciones*: “El tiempo y J.W. Dunne” y “Nueva refutación del tiempo”. El primero explora el problema de la capacidad autorreferencial del yo; el segundo se centra en la relación del sujeto con el tiempo y las posibilidades de la autoconciencia. Ambos ponen en discusión, con la ironía y el juego verbal propio de Borges, las concepciones modernas del tiempo y contraponen los principios del racionalismo y el idealismo con las intuiciones propias del hinduismo.

Palabras clave autor: Jorge Luis Borges, Kurt Gödel, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Albert Einstein, Immanuel Kant.

Palabras clave descriptores: Borges, Jorge Luis, 1899-1986, *Otras inquisiciones*, Tiempo en la literatura, Yo en la literatura.

* Realizó estudios de Cine en Unitec, en Bogotá, y estudió la Carrera de Estudios Literarios y la Maestría en Literatura en la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá. En la actualidad adelanta los estudios del programa de Ph.D. en Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Iowa, Estados Unidos, y se encuentra vinculado como docente en dicha universidad. Correo electrónico: andres-forerogomez@uiowa.edu.

Abstract

This article analyzes the way time and its philosophical and theological repercussions are characterized in two essays present in Jorge Luis Borges' *Otras inquisiciones: El tiempo y J.W. Dunne* and *Nueva refutación del tiempo*. The first one explores the problem of the self-referential capacity of the self. The second one is centered on the relationship between the subject and time, as well as on the possibilities of self-conscience. Both essays discuss the modern conceptions of time, with Borges' characteristic irony and verbal flare, and contrast the principles of rationalism and idealism with the intuitions that are typical of hinduism.

Key words author: Jorge Luis Borges, Kurt Gödel, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Albert Einstein, Immanuel Kant.

Key words plus: *Borges, Jorge Luis, 1899-1986*, Other inquisiciones, Time in literature, I in Literature.

Borges siempre se interesó por los temas filosóficos y teológicos en su devenir a lo largo de la historia, por ello le gustaba reconstruir su genealogía, con erudición e invención. Aunque dejó impronta de los asuntos metafísicos en poemas, relatos y ensayos, es en estos últimos donde desarrolla en profundidad (dadas las características que él otorga al género: un tratamiento entre referencia y ficción), sus preocupaciones mayores sobre el infinito, los límites, y en particular el tiempo, tema clave de la metafísica. En su libro *Otras inquisiciones* hay dos artículos que indagan de manera especial ese tema: "El tiempo y J. W. Dunne" y "Nueva refutación del tiempo". Valga la pena aclarar que lo de "nueva" hace referencia a la reescritura (elemento característico de Borges) de textos anteriores, de su propia autoría.

Además de estos artículos, Borges incluye en *Otras inquisiciones* un texto llamado "La creación y P. H. Gosse" en el cual se pretende fusionar la idea de un tiempo lineal y finito (que se inicia en la creación según los mitos cosmogónicos y —en particular— el dogma judeo-cristiano), con la idea de un tiempo infinito, sin principio ni final, idea que tiene su fundamento en la metafísica y en algunas teorías cosmológicas más que en la religión cristiana¹.

Hay en este artículo de Borges dos premisas claves respecto del tiempo. La primera: el concepto mecanicista del mundo como una serie de procesos determinados, según el cual la presencia de un evento determinado produce de manera necesaria, con base en la causalidad, un evento-efecto que está preestablecido por las leyes universales según las cuales opera el mecanismo. Esto implica que teniendo el conocimiento del

¹ Además de los tres artículos mencionados pertenecientes a *Otras inquisiciones*, Borges ha tratado el tema del tiempo en otras obras —incluyendo poemas y cuentos— cuyos contenidos exceden el propósito de este trabajo.

"estado" del mundo en un momento dado sea posible conocer sus "estados" anteriores y posteriores o fijar el devenir del tiempo. Esta interpretación fue la que hicieron los físicos llamados "clásicos": Newton y sus herederos, y es propia del positivismo. Desde luego, omite, entre otros, los problemas de la totalidad, la relación sujeto-objeto, los errores en la medición, la intervención del azar y la idealidad de las leyes físicas.

La segunda premisa es el conocimiento exacto de los instantes de la Creación y del Juicio Universal. Es en ese intervalo finito en donde existe el mundo creado por Dios. Gosse propone que Dios interrumpe el flujo sin fin de los procesos en los instantes de la Creación y del Juicio Universal, convirtiendo el pasado anterior a la creación y el futuro posterior al juicio universal en tiempos infinitos, pero "hipotéticos": "El principio de razón exige que no haya un solo efecto sin causa; esas causas requieren otras causas, que regresivamente se multiplican; de todas hay vestigios concretos, pero sólo han existido realmente las que son posteriores a la Creación" (Borges, 33). Ante ello sólo queda la ironía característica de Borges: "Perduran esqueletos de gliptodonte en la cañada de Luján, pero no hubo jamás gliptodontes. Tal es la tesis ingeniosa (y ante todo increíble) que Philip Henry Gosse propuso a la religión y a la ciencia. Ambas la rechazaron" (33). No obstante, se reivindica como virtud de la tesis de Gosse "su involuntaria reducción al absurdo de una *creatio ex nihilo*, su demostración indirecta de que el universo es eterno" (34).

De alguna manera "La creación y P.H. Gosse" es una parodia de los esfuerzos de la escolástica por conciliar fe y razón. Con estas consideraciones el énfasis del presente trabajo se centrará en la discusión de los conceptos sobre el tiempo que se plantean en los ensayos "El tiempo y J.W. Dunne" y "Nueva refutación del tiempo" del libro *Otras inquisiciones* de J. L. Borges, con el interés de remarcar las líneas que conectan literatura y filosofía.

El ensayo "El tiempo y J. W. Dunne" de Borges es una reescritura de un artículo del mismo Borges, publicado en el número 63 de *Sur* en diciembre de 1939, acerca de "la regresión infinita" (Borges, 26). J. W. Dunne "ha derivado del interminable *regressus* una doctrina suficientemente asombrosa del sujeto y del tiempo" (26). La síntesis de la tesis de Dunne está dada en su libro *Nothing dies* (1940, Faber and Faber). El ensayo que nos ocupa es —de manera plausible— un comentario de Borges a un texto de J. W. Dunne llamado "An experiment with time". Según afirma Borges la teoría allí planteada no es en sí misma novedosa, pero sí las inferencias que el autor extrapola de ella.

Entre las premisas de la teoría se cuentan: el séptimo de los sistemas filosóficos de la India que Paul Deussen registra en su obra *Nachvedische Philosophie der Inder*, el cual "niega que el yo pueda ser objeto inmediato de conocimiento, "porque si fuera conocible nuestra alma, se requeriría un alma segunda para conocer la primera y una tercera para conocer la segunda" (318).

Esta interpretación de la mente es consistente si (por ejemplo) ella misma es concebida como un sistema construido a partir de un conjunto predeterminado de axiomas

(esto es, principios básicos aceptados) y definiciones, y de un conjunto de operaciones entre los elementos del sistema cuya aplicación genera nuevas reglas hasta completar el sistema, tal como ocurre en la aritmética y en sistemas físicos (como la mecánica de Newton). Tales inferencias tienen como base la lógica: esto es el principio de identidad ($a = a$), el principio de no contradicción (si a es verdadero, *no* a es falso) y el principio del tercero excluido (a es o verdadero o falso), donde a es una proposición (en este caso un elemento) del sistema lógico.

Los sistemas como el descrito se denominan axiomáticos y tal como se dijo son una forma de fundamentar ramas primordiales de la ciencia, como la aritmética (o teoría de los números); por lo tanto, han gozado de alta credibilidad en los medios científicos. No obstante, estos sistemas presentan problemas lógicos, o paradojas, en determinados casos, siendo el principal el de la autorreferencia (o reflexividad). Bertrand Russell estudió estos problemas y concluyó que el uso de la autorreferencia (esto es, que el sistema haga referencia a él mismo, como ocurre en el lenguaje) debe prohibirse si se quiere que el sistema sea consistente, es decir, que no produzca resultados que violen el principio del tercero excluido, o que sean “decidibles”: que el sistema concluya si son verdaderos o falsos. Otro problema, aún mayor, surgió a partir del teorema de Kurt Gödel: estos sistemas son incompletos, lo cual significa que el sistema puede producir resultados cuya consistencia exige el planteamiento de un sistema de orden superior que incluya al sistema en cuestión. Desde luego el nuevo sistema presenta el mismo problema de ser incompleto, por tanto requiere, a su vez, un metasistema que lo contenga. Este proceso se extiende hasta el infinito.

Ese es el caso que Paul Deussen plantea respecto del alma, o en otros términos: la conciencia, o el yo. El término “alma” tiene connotaciones religiosas, como opuesto al cuerpo (a la materia). La filosofía, desde la época del racionalismo, ha empleado el término “espíritu” y desde el punto de vista cognoscitivo el término “conciencia”. Respecto del término “yo”, éste tiene connotaciones con la identidad del sujeto, con su permanencia en el tiempo, con lo más propio del sujeto “empírico”, esto es del hombre que vive.

Desde los inicios del racionalismo —con Descartes— se planteó el asunto de la autoconciencia, de la autopercepción: el ente pensante dirige su atención a sí mismo: se coloca ante sí como objeto de análisis. A partir de esa autoobservación, pretende construir (en su conciencia) todo lo externo a él: el mundo y Dios. El fundamento de esta filosofía es la razón, la capacidad de raciocinio. Descartes interpretaba el mundo (y a sí mismo) como un mecanismo: como un todo formado de partes relacionadas, es decir, como un sistema. El hecho de ser también un matemático acentuaba ese paradigma. Creía que a partir de la aplicación de la lógica (que es la base de la razón, en oposición a lo irracional, o ilógico) podría explicar el mundo. Para ello empezó por dudar de todo precepto y buscar un axioma o una regla básica a partir de la cual obtener certeza sobre sus deducciones. Ese principio fue: “Pienso, luego existo”. Con ello creyó obtener el punto de partida cierto. No obstante, como el mismo Borges lo comenta en diversas

ocasiones, tal afirmación incluye una violación a la lógica, puesto que dicha proposición tiene como objeto fundamentar la existencia del yo (esto es, de René Descartes), a partir de la certeza del “pienso”, sin darse cuenta que “pienso” es equivalente a “yo pienso”. Entonces, de una actividad del “yo” —que da por cierta— pretende deducir, sin lugar a dudas, la existencia del yo. Por ello hay quienes han dicho que en lugar del verbo “pensar”, podría haber usado cualquier otro: comer o caminar, con idénticos resultados. Sin embargo, hay que resaltar el hecho de que Descartes, el fundador del pensamiento moderno, parte de la autoconciencia, de la autorreflexión.

Algo similar ocurre con Kant. Para él toda percepción incluye, requiere, la percepción de sí mismo, que el denomina la “apercepción”: de nuevo la reflexividad, o autorreferencia. Para Kant el conocer requiere formas innatas en el sujeto: el espacio, el tiempo y la causalidad. El espacio y el tiempo son el espacio y el tiempo absolutos, propios de la física de Newton; esto es: uniformes, mensurables, matematizados. La causalidad parte del principio de *razón suficiente*, según el cual no hay efecto sin causa. El racionalismo requiere la causalidad para el desarrollo del sistema del mundo. Aunque Kant es posterior a George Berkeley y a David Hume (y se basó en ellos, en particular en Hume), “retrocede” respecto de ellos en lo relativo a los conceptos de “espacio” y “causalidad”, aunque mantiene su idea del “tiempo”. El espacio para Berkeley y para Hume, no “tiene” que existir en el mundo externo al sujeto, en el mundo “real”, sino que es un ente de la mente. La causalidad para Hume no existe, es una apariencia producto del hábito de ver que un suceso sigue a otro (el orden temporal de los sucesos). Hume no “necesita” del principio de causalidad, pero el sistema de Kant sí. Porque para Kant el mundo es un mecanismo, afín a la física de Newton.

No obstante, lo importante —para el caso— es que Kant, el exponente máximo del racionalismo, también se basa en la autorreferencia a la conciencia, al “alma”. Con las consecuencias lógicas antes anotadas, expuestas por Bertrand Russell y por Gödel, y que coinciden con la intuición de una filosofía hindú (en particular la séptima) mencionada en el libro de Paul Deussen por Borges en “El tiempo y J. W. Dunne”.

Es seguro que la autorreferencia es, en sí misma, una idea que genera cierta desestabilidad al pensamiento. Ya desde la antigüedad griega el caso de Epiménides señala los problemas de la autorreferencialidad. Epiménides es cretense y asegura que todos los cretenses mienten. Entonces surge la pregunta: ¿Epiménides miente? Como es cretense debe mentir. Y si miente, su aseveración de que todos los cretenses mienten es falsa, luego Epiménides puede no estar mintiendo. Este caso genera la indecidibilidad, esto es la imposibilidad lógica de decidir si una proposición (o afirmación) es verdadera o falsa, con lo cual se viola el principio del tercero excluido. De hecho muchas paradojas se producen por la autorreferencia o —lo que es lo mismo— la iteración. El problema es que tanto en el mundo físico, como en el mental, o simbólico, o semiótico, lo frecuente, lo normal, es la iteración: el aplicar a un dato un procedimiento que produce un resultado y alimentar el resultado como dato en un proceso de naturaleza continua o indefinida/infinita. Por esto se puede afirmar —y ahí radica el problema— que la

autorreferencia conduce al infinito. Y el infinito, así sea en la figura de lo “indefinido” o “amorfo” o “irreducible” —al estilo de la filosofía griega— o en la figura de lo inconmensurable, de la serie sin fin, propio de la matemática, es algo que no “cabe” en la mente. La mente desarrollada, adaptada a un mundo de entes finitos, no puede comprender un concepto tan abstracto y quizá irreal como el de “infinito”. Porque por demás el infinito sólo surge en la metafísica (la infinitud de Dios, o del espacio, o del tiempo) o en las series infinitas de las matemáticas (los números). En el último caso son resultado —precisamente— de un procedimiento iterativo, esto es: autorreferencial, que no obstante puede “converger” a lo finito, oler al mundo cotidiano, y de ahí su utilidad práctica. Sin embargo, todo lo que escapa al dominio de la ciencia (lo metafísico) no es “convergente”, como es el caso de la mente, del lenguaje, y de todo lo que de verdad importa para dar sentido a la vida humana.

La antigüedad de esa intuición acerca del uso de la autorreferencia, su presencia en la Grecia antigua o en la India, de manera anónima, puesto que “Los hindúes no tienen sentido histórico (es decir: perversamente prefieren el examen de las ideas al de los nombres y las fechas de los filósofos), pero nos consta que esa negación radical de la introspección cuenta unos ocho siglos” (Borges, 27), es prueba de la desconfianza antes anotada en el asunto de la autorreferencia. Es por demás conveniente anotar la aguda ironía de Borges en su comentario de los hindúes, manifiesta en la palabra “perversamente”, puesto que es sabido cómo para Borges, las ideas, las palabras, la literatura no tienen filiación de origen, son anónimas, son de todos, la historia se repite, los temas son muy pocos, sólo hay reescritura, reelaboración, recreación, juego, por tanto puesta en abismo: autorreferencia. El lenguaje es autorreferente, lo son los relatos, el pensamiento, el espíritu. Esta concepción de Borges es afín —y ha sido recogida— al pensamiento post-estructuralista de Michel Foucault, Roland Barthes y Derrida. Pues está relacionada con la disparidad del mundo del discurso y de las cosas, con la “muerte” del autor, con la ausencia del origen (del centro), con la diseminación de los significantes, con la hermenéutica como circularidad (autorreferencia), de la importancia del lector como co-autor de la obra. De ahí la relevancia, la pertinencia de las ideas de Borges respecto de la literatura, al lenguaje, a la metafísica del tiempo y el yo.

Borges en “El tiempo y J. W. Dunne” plantea la continuación del devenir filosófico en el problema de la autoreferencia al yo, con la mención de Schopenhauer, continuador y crítico de Kant: “Hacia 1843, Schopenhauer la redescubre”. “El sujeto conocedor —repite— “no es conocido como tal, porque sería objeto de conocimiento de otro sujeto conocedor” (*Welt als Wille und Vorstellung*, tomo segundo, capítulo diecinueve)” (Borges, 27). Esta es una cita de la obra principal de Arthur Schopenhauer —autor favorito de Borges, al lado de Berkeley, en asuntos de filosofía— *El mundo como voluntad y representación*, donde los conceptos clave “voluntad” y “representación” corresponden a los conceptos clave de Kant: la “cosa en-sí” o “nómeno” y el “fenó-

meno”, respectivamente. La diferencia está en que para Kant la “cosa en-sí”, tal como es, el ser de la cosa no es cognoscible, es un supuesto que soporta el mundo exterior a la conciencia, mientras que para Schopenhauer la “cosa en-sí”, lo fundamental, es la *voluntad*, como energía que todo lo mueve, dirige y controla, sin finalidad fuera de ella misma, y cuyos designios son también inconocibles. Por otra parte el “fenómeno”, lo observable, es pura representación en la mente del sujeto. Por ello Schopenhauer afirma en su obra mencionada: “El mundo es mi representación”. Cada uno se representa el mundo de acuerdo con su carácter, su condición, su vida.

A la serie de filósofos que se han planteado la idea de la referencialidad de la conciencia Borges agrega a Johann Friedrich Herbart: “Herbart jugó también con esa multiplicación ontológica. Antes de cumplir los veinte años había razonado que el yo es inevitablemente infinito, pues el hecho de saberse a sí mismo, postula otro yo que se sabe también a sí mismo, y ese yo postula a su vez otro yo (Deussen: *Die neuere Philosophie*, 1920, 367)” (Borges, 27). La clave del argumento de Herbart es el hecho de que el yo sea capaz de “saberse a sí mismo”, esto es la autorreferencia del yo, que, por lo antes anotado lo conduce a un proceso infinito de inducción, que Herbart sintetiza en un yo de naturaleza infinita. Ese yo infinito está asociado con el concepto del yo de los románticos, aunque —en este caso— parte de dos premisas distintas: el mundo habita en mi conciencia, en mi yo, y el mundo es infinito.

Las formulaciones de la filosofía hindú citadas por Paul Deussen (de Schopenhauer y de Herbart) corresponden al argumento de Dunne, aún no expuesto por Borges, pero que tiene como premisa el problema tratado por estos autores, ya “Exornado de anécdotas, de parábolas, de buenas ironías y de diagramas” (Borges, 27), comentario en que Borges manifiesta su ironía y resta solemnidad a lo afirmado por esos filósofos, pues las expresiones lejos de ser precisas (como correspondería a una filosofía con pretensiones de ciencia) están llenas de material espurio: anécdotas, parábolas, ironías, diagramas, características retóricas que de hecho les restan credibilidad. Esta actitud desmistificadora es propia de Borges y señala el carácter de juego, anti-logocéntrica de las ideas y su manifestación retórica. Borges nos recuerda su axiología y sus contradicciones: su agnosticismo, su escepticismo, la inutilidad del saber más allá del empleo del tiempo y la inferioridad de lo signico en comparación con la acción y la lucha (el agón), más propias de la vida. Por ello su preferencia por el compadrito, el gaucho, el hombre ignorante, violento y pasional: todo lo que en realidad no era él.

Dunne en *An experiment with time*, capítulo XXII, razona que “un sujeto consciente no sólo es consciente de lo que observa, sino de un sujeto A que observa y, por lo tanto, de otro sujeto B que es consciente de A y, por lo tanto, de otro sujeto C consciente de B... No sin misterio agrega que esos innumerables sujetos íntimos no caben en las tres dimensiones del espacio pero sí en las no menos innumerables dimensiones del tiempo” (Borges, 27).

Básicamente lo que Dunne plantea es lo siguiente:

- a) La autorreferencialidad de las imágenes (producida por la observación) conduce a la autorreferencialidad de la conciencia, mediante el sofisma de asignar una conciencia a cada imagen, de manera tal que la multiplicación ocurre como en un juego de espejos paralelos, donde la imagen se refleja (se autorreferencia) en un proceso iterativo infinito. En la realidad lo que se produce es una serie de imágenes —vistas en un espejo (una conciencia)— ordenadas a partir del objeto (el observador A), donde la “primera” imagen es la de A, la “segunda” es la imagen de la imagen anterior, en una puesta en abismo sin fin sobre el espejo que el observador A mira: imágenes que sólo existen en la conciencia de A. Pero Dunne asigna una serie de sujetos: B, C...: uno para cada imagen, que es de hecho una imagen iterada de A. El problema que se plantea Dunne no son las conciencias de cada sujeto (porque ¿tiene sentido hablar de sujeto sin conciencia?), sino la conciencia del observador (A) que es el recipiente de la serie infinita de conciencias. De hecho, dado que el proceso es infinito, todos los “sujetos” del experimento tienen el mismo problema de tener un número infinito de conciencias.
- b) Cada sujeto existe, como es natural, en un espacio tridimensional al cual está referido. La iteración de sujetos genera, por tanto, la iteración de espacios tridimensionales, que corresponderían en la realidad a un espacio virtual de orden infinito, en el cual se localizan las imágenes virtuales, a las que Dunne trata como objetos, y —es más— como sujetos (probablemente con su propia conciencia “virtual”). El espacio de Dunne debería ser por tanto un espacio real de dimensión infinita.
- c) Dado que Dunne no acepta una realidad fuera del espacio tridimensional, como sus sentidos se lo indican, y considerando el principio einsteniano del espacio-tiempo, esto es: la equivalencia geométrica del espacio y el tiempo en la física relativista de Einstein, le asigna a cada sujeto un tiempo distinto en el mismo espacio tridimensional, olvidando que las imágenes son virtuales y por tanto no ocupan dimensiones reales y que el espacio tridimensional que se percibe es virtual, no actual, con lo cual el problema de las dimensiones espaciales desaparece. La única forma en que Dunne tendría razón es si el experimento se realiza con una serie (infinita) de sujetos reales, en una fila formada en diagonal respecto de los observadores que miran todos en la misma dirección. Entonces cada uno tendría su propia conciencia y su propio tiempo psicológico, con lo cual no se estaría proponiendo nada.

A la independencia de la sensación y la conciencia de la sensación, que está implícita en la argumentación de Dunne, Borges enfrenta la opinión de Huxley: “Huxley, buen heredero de los nominalistas británicos, mantiene que sólo hay una diferencia verbal entre el hecho de percibir un dolor y el hecho de saber que uno lo percibe, y se burla de los metafísicos puros, que distinguen en toda sensación ‘un sujeto sensible, un objeto sensígeno y ese personaje imperioso: El Yo’ (*Essays*, tomo sexto, p. 87)”

(Borges, 27). Esta cita pone en cuestión la existencia del yo, como sustancia —formado de algo especial que le es propio y le confiere esencia: un yo esencia—, como ente, como cosa. Al respecto debe decirse que Descartes creía en la existencia del yo sustancial, al tomar partido por el dualismo alma-cuerpo (de origen platónico y cristiano) se enfrentó al problema de establecer una conexión entre el alma y el cuerpo: la localizó en la glándula pineal. A diferencia del yo sustancial, existe un yo como función, como proceso: un conjunto de actividades, de sucesos. Tal es la concepción de Hume quien niega la existencia de un yo sustancial, hecho de algo, y lo considera simplemente como un haz de percepciones, un flujo de captaciones momentáneas, como la música. Para los románticos el yo es el fundamento de su filosofía: como tal debe existir y es el centro del cual emana todo. El problema del yo está relacionado con el asunto de la identidad, con la continuidad del carácter, con el flujo de la memoria y con la muerte. Para Kant y Husserl lo importante es la “conciencia” en lugar del yo. Para Freud la conciencia es una función que opera como un tablero mágico en el cual es posible la escritura y el palimpsesto, y por su parte el yo actúa como un árbitro o intermediario entre las exigencias instintivas del ello y las exigencias morales del súper yo, todas estas instancias coexisten, pero son metáforas de la “vida mental”, no cosas. Los filósofos contemporáneos no son dualistas, sino monistas (no creen que exista cuerpo y alma, sino algo que une propiedades físicas y simbólicas), la mayoría son materialistas, para ellos el término clave no es el “yo”, ni la “conciencia” —que perdió su prestigio a partir de Freud, al señalar el papel dominante de lo inconsciente—, sino la “mente”, que no es un lugar, ni una sustancia, sino un constructo ambiguo.

En una posición intermedia estaría el psicólogo inglés Gustav Spiller: “Gustav Spiller (*The mind of man*, 1902) admite que la conciencia del dolor y el dolor son los hechos distintos, pero los considera tan comprensibles como la simultánea percepción de una voz y de un rostro. Su opinión me parece válida” (Borges, 27-28). Dicha concepción puede explicarse si se parte de que el dolor es una sensación física mientras que la conciencia del dolor es de naturaleza cognitiva. Y aunque es imposible independizar la sensación de dolor de su conciencia (puesto que se funden) se puede argüir que la percepción es la base de la idea —materia prima de la conciencia—. Por otra parte, no debería desconocerse la naturaleza psicósomática del dolor. De todas maneras es plausible considerar al dolor y a la conciencia de él como dos hechos diferentes. Lo llamativo es que Borges manifieste —de manera escueta— que a él le parece una opinión “válida”. Y agrega: “En cuanto a la conciencia de la conciencia, que invoca Dunne para instalar en cada individuo una vertiginosa y nebulosa jerarquía de sujetos, prefiero sospechar que se trata de estados sucesivos (o imaginarios) del sujeto inicial” (Borges, 28).

La iteración es en sí misma un proceso sucesivo, aunque tratándose de la conciencia no cabría tal orden serial, puesto que como lo afirma la escuela psicológica de la Gestalt, la percepción es primero total (de la totalidad) y después parcial (de cada detalle). No obstante, la multiplicación de conciencias es sólo un juego de la

imaginación, y no en el sentido restrictivo de la palabra, sino considerada como el mecanismo integrador de las ideas en la mente, tal como la considera Hume.

Para cuestionar el argumento de Dunne, Borges cita a Leibniz: “Si el espíritu —ha dicho Leibniz— tuviera que repensar lo pensado, bastaría percibir un sentimiento para pensar en él y pensar luego en el pensamiento y luego en el pensamiento del pensamiento, y así hasta lo infinito” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain*, libro segundo, capítulo primero) (Borges, 28). Con ello Leibniz está afirmando algo “de sentido común”: el pensamiento es una función de la mente —cualquiera que esta sea; los pensamientos ocurren de manera secuencial y no es posible iterarlos, de lo cual se podría concluir que la estructura de la mente no permite el “anidamiento” de pensamientos y por ende la recursividad es imposible a nivel del pensamiento, o del sueño (en contradicción con la ficción de Borges de sueños dentro del sueño); la máxima concentración es la obsesión: la cadena secuencial de pensamientos —distintos— acerca de algo. El instante en que ocurre la toma de conciencia es sólo un pensamiento más, posterior a otro, lo cual aproxima la metáfora de la mente a la metáfora del tiempo. En ese aspecto se podría decir que la iteración exige profundidad —en el sentido de una dimensión espacial adicional— y la mente operaría como una pizarra (como lo afirmaba Freud).

Borges afirma que “el procedimiento creado por Dunne para la obtención inmediata de un número infinito de tiempos es menos convincente y más ingenioso (...) postula que ya existe el porvenir, con sus vicisitudes y pormenores” (28). Según Borges la idea no es nueva, ya lo habían dicho Juan de Mena y Uspenski. En la nota de pie de página N° 3, Borges señala que “Medio siglo antes de que la propusiera Dunne, “la absurda conjetura de un segundo tiempo, en el que fluye, rápida o lentamente, el primero” fue descubierta y rechazada por Schopenhauer, en una nota manuscrita a su *Welt als Wille und Vorstellung*. La registra la página 829 del segundo volumen de la edición histórico-crítica de Otto Weiss (28). Es conveniente resaltar que es lógico inferir de la iteración de la conciencia la iteración del tiempo, por cuanto la conciencia no es sino el fluir de sensaciones o percepciones o ideas en el tiempo, o el tiempo a su vez no es sino la sensación del flujo de tales eventos en la mente. El tiempo, según Kant, es una de las formas a-priori (previas a la experiencia) del conocimiento. Por tanto, no puede haber percepción, sensación, o idea fuera del tiempo, sin tomar la forma del tiempo. Y el tiempo es esa sensación que deja como trasfondo el cambio; por lo tanto tiene un ritmo, variable, subjetivo: sujeto a la conciencia que (cree que) lo siente pasar.

La variabilidad del tiempo aparece como concepto importante a comienzos del siglo xx, a través del filósofo francés Henri Bergson y del científico Albert Einstein. Para Bergson la noción verdadera del tiempo es la “duración”, el tiempo subjetivo, el tiempo cuyo concepto usa Marcel Proust en *En busca del tiempo perdido*, y no el tiempo externo de los relojes, el tiempo dividido en unidades arbitrarias, el tiempo espacializado. Albert Einstein, por su parte, propone en la *Teoría de la relatividad*, la

sujeción del tiempo a la gravedad, a la curvatura del espacio-tiempo y a la velocidad con que se mueve el objeto. A partir de entonces el tiempo es algo relativo al sujeto, al observador, a su entorno. La física relativista abrió la puerta a la ciencia ficción, donde se viaja al pasado o al futuro: a la máquina del tiempo. El tiempo interior abrió el paso a la distensión y condensación del tiempo en la narración, al monólogo interior (Henry James). De todas maneras el tiempo tiene su “flecha”, su dirección, del pasado hacia el futuro. La diferencia entre el pasado y el futuro está marcada fundamentalmente por los procesos irreversibles. Si se tienen dos imágenes: una de una cerilla sin usar y otra de una cerilla usada, la primera es anterior a la segunda, porque el proceso de quemado de una cerilla es irreversible, en otras palabras no es posible ningún proceso que restituya la cerilla quemada a su estado original.

Aunque el porvenir ya exista —como dice Dunne— la “flecha” del tiempo se mantiene. “Hacia el porvenir preexistente (o desde el porvenir preexistente, como Bradley prefiere) fluye el río absoluto del tiempo cósmico, o los ríos mortales de nuestras vidas” (Borges, 28). La metáfora del tiempo como el río que fluye, permite a Dunne introducir la iteración en el tiempo, en un circular infinito que va del tiempo al fluir, del fluir al movimiento, para volver del movimiento al tiempo: “Esa traslación ese fluir, exige como todos los movimientos un tiempo determinado; tendremos, pues, un tiempo segundo para que se traslade el primero; un tercero para que se traslade el segundo, y así hasta lo infinito... Tal es la máquina propuesta por Dunne. En estos tiempos hipotéticos o ilusorios tienen interminable habitación los sujetos imperceptibles que multiplica el otro *regressus*” (28).

Borges califica a estos tiempos de “hipotéticos” e “ilusorios”, el mecanismo usado es ingenioso, pero sin más fundamento que el juego de palabras. Por eso Borges no lo acepta:

No pretendo saber qué cosa es el tiempo (ni siquiera si es una “cosa”), pero advino que el curso del tiempo y el tiempo son un solo misterio y no dos. Dunne, lo sospecho, comete un error parecido al de los distraídos poetas que hablan (digamos) de la luna que muestra su rojo disco, sustituyendo así a una indivisa imagen visual un sujeto, un verbo y un complemento, que no es otro que el mismo sujeto, ligeramente enmascarado (29).

Con esto Borges señala el problema inherente a la separación entre cosa y signo y a la vez al problema semiótico de los lenguajes. Describir una imagen visual (y, en general, describir) es imposible: siempre se interpone la fragilidad de la percepción, la selección y encadenamiento de significantes, la metaforización, la danza de los significados: uno evoca a otro en una serie siempre divergente. Ya Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* afirmaba el método “fraudulento” de la creación de conceptos: de una percepción, se pasa a una metáfora, de ésta parte el concepto y su proliferación interpretativa, ya que para Nietzsche no hay hechos,

sino interpretaciones. Lo visual no tiene el apoyo que tiene el lenguaje, por eso son semiosis irreductibles la una a la otra. Además, todo lenguaje es simbólico y está condicionado por el contexto, las creencias, los paradigmas de la cultura, aún el lenguaje referencial de la ciencia.

Por tratar de del tiempo, Borges critica la concepción espacializada de éste, proveniente del ámbito de la física (atada a la percepción):

Dunne es víctima ilustre de esa mala costumbre intelectual que Bergson denunció: concebir el tiempo como una cuarta dimensión del espacio. Postula que ya existe el porvenir y que debemos trasladarnos a él, pero ese postulado basta para convertirlo en espacio y para requerir un tiempo segundo (que también es concebido en forma espacial, en forma de línea o de río) y después un tercero y un milésimo. Ninguno de los cuatro libros de Dunne deja de proponer infinitas dimensiones de tiempo, pero esas dimensiones son espaciales. El tiempo verdadero, para Dunne, es el inalcanzable término último de una serie infinita (29).

Así, Borges señala lo inapropiado de usar la metáfora del fluir para representar el tiempo, puesto que todo fluir es un desplazamiento en el espacio, por tanto se comete un error categorial: aplicar los atributos del espacio al tiempo. No obstante esa metáfora, de vieja tradición, proveniente de Heráclito (para indicar lo irreversible del tiempo, su naturaleza fungible y su dirección) de alguna manera incluye —de forma natural— al tiempo, además del espacio, puesto que el movimiento no sólo es desplazamiento, sino velocidad y ésta depende del tiempo, a decir verdad: de un tiempo absoluto, mecánico, newtoniano. En otras palabras, la metáfora del tiempo como movimiento lo contamina —de manera inevitable— de “espacialidad”.

“¿Qué razones hay para postular que ya existe el futuro? Dunne suministra dos: una, los sueños premonitorios; otra, la relativa simplicidad que otorga esa hipótesis a los inextricables diagramas que son típicos de su estilo. También quiere eludir los problemas de una creación continua...” (Borges, 29). La predicción en los sueños es una idea que está profundamente arraigada en el pensamiento mágico y en la cultura popular de todos los tiempos. El sueño en que el sujeto es autor, actor y espectador en ese teatro —imagen que usaba Shakespeare y que recoge Schopenhauer— por su carácter fluido, libre de las ataduras de la causalidad y del flujo secuencial del tiempo, en que la condensación y la proyección son sus características, fruto de los anhelos y las frustraciones de la vida cotidiana, es el ambiente propicio donde encontrar asidero a las incertidumbres del futuro y del pasado, donde las preguntas pueden encontrar respuesta y donde los vacíos de la memoria pueden llenarse, ese espacio es el más adecuado para imaginar un tiempo sin flecha, sin el orden forzado de la causalidad, donde, pasado presente y futuro sean una misma cosa. Además, como lo sugiere Borges en la cita anterior “También quiere eludir los problemas de la creación continua”, el suceder del tiempo, su transcurrir, ceñido a innumerables procesos simultáneos en los que el azar siempre está presente, implica una creación de mundo, de hechos, de forma continua: esto es la generación

del tiempo, la construcción instantánea por instante de su flecha. La preexistencia del futuro implicaría, a su vez, la determinación de esos sucesos —aun con su azar (ya clausurado)— y sólo requeriría la manifestación de esa flecha, de ese vector.

Los teólogos definen la eternidad como la simultánea y lúcida posesión de todos los instantes del tiempo y la declaran uno de los atributos divinos. Dunne, asombrosamente, supone que ya es nuestra la eternidad y que los sueños de cada noche lo corroboran. En ellos, según él, confluyen el pasado inmediato y el inmediato porvenir. En la vigilia recorremos a uniforme velocidad el tiempo sucesivo; en el sueño abarcamos una zona que puede ser bastísima. Soñar es coordinar los vistazos de esa contemplación y urdir con ellos una historia, o una serie de historias. Vemos la imagen de una esfinge y la de una botica e inventamos que una botica se convierte en esfinge. Al hombre que mañana conoceremos le ponemos la boca de una cara que nos miró anteanoche (...) (Ya Schopenhauer escribió que la vida y los sueños eran hojas de un mismo libro, y que leerlas en orden es vivir, hojearlas, soñar) (Borges, 29-30).

En esta cita es clave el concepto de “urdir una historia”, porque la construcción de un relato es la base ontológica y psicológica de la mente. El relato está hecho fundamentalmente de tiempo, de un tiempo con cierto orden, de acciones que siguen alguna lógica y por ello es la materia prima del conocimiento, de la memoria y de la imaginación: estas funciones de la mente operan con base en una organización de relatos en continuo movimiento. Los relatos permiten filtrar, seleccionar y ordenar la innumerable cantidad de estímulos y percepciones a que el sujeto se halla sometido. Además, los relatos son los proveedores del sentido. Esa fluidez necesaria a los relatos, por sus vacíos, sus puntos de atracción o repulsión, sus afinidades y correspondencias, requieren un entorno que sólo puede ser el de la imaginación. El sueño está saturado de imaginación, igual la fábrica de recuerdos que es la memoria, donde se desechan, crean y distorsionan según las conveniencias de una fuerza o pulsión primaria, denominada inconsciente por Freud, o voluntad de vivir por Schopenhauer. Pero, los estados conscientes no se libran del todo de esa fluidez, de esa borrosidad y plasticidad que se reconocen en el sueño. La vigilia acepta las reglas de la lógica, pero también las de la emoción, que es irracional. Por ello Schopenhauer, influido por Calderón de la Barca, usa la metáfora del sueño para significar a la vida. Y también porque —para Schopenhauer y otros pensadores— la vida es tan absurda, está llena de tantos sucesos inesperados, el mundo humano es tan caótico, que no merece concederle un rigor superior al de los sueños.

Dunne pondera el poder de los sueños y extrapola el blando tiempo de los sueños a la rigidez de la vida consciente. Quiere que el futuro ya exista, en lo cual hay cierto fatalismo: todo ya está determinado por alguien, por tanto no hay nada que hacer. Para complementar esta búsqueda de definición espera la vida eterna, como lo han proclamado tantas religiones. Una vida donde pueda aproximarse a la condición di-

vina, donde sea capaz de construir un relato de su vida, a su acomodo; un relato que permita que su vida sea feliz. Una vez más la palabra antes de la existencia, como en la creación de la luz: “Dunne asegura que en la muerte aprenderemos el manejo feliz de la eternidad. Recobramos todos los instantes de nuestra vida y los combinaremos como nos plazca. Dios y nuestros amigos y Shakespeare colaborarán con nosotros” (Borges, 30).

En el ensayo “Nueva refutación del tiempo”, que forma parte de *Otras inquisiciones*, Borges busca “continuar la tarea emprendida por los filósofos empiristas británicos” (Nuño, 129), en particular Berkeley y Hume, al establecer como premisa sus similitudes y diferencias. “Si Berkeley refutó la existencia de cualquier realidad material distinta y exterior a la mente, y si Hume, más consecuente todavía, llevó la refutación hacia una supuesta realidad mental fetichizada en el fantasma del yo y en el mito complementario del espacio, por su parte, Borges, aún más exigente, pero siempre en la misma línea, tratará de refutar la temporalidad” (129).

Paul Strathern nos dice:

[Hume] dio un paso más por delante de Berkeley y condujo el empirismo hasta su conclusión lógica; negó la existencia de todo salvo nuestras percepciones, colocándonos así en una posición difícil, es decir, en el solipsismo: Sólo yo existo y el mundo no es más que parte de mi conciencia (...) ni la religión ni la ciencia son ciertas (...) (no) existen en sí mismas, sino que son simplemente nuestra reacción ante la experiencia (14-15).

Para Hume, la experiencia consiste en percepciones, de las cuales hay dos tipos: impresiones e ideas (27).

Bajo las impresiones engloba las sensaciones, las pasiones y las emociones, las ideas son sólo las tenues imágenes en el pensar y razonar:

Hume llega a algunas conclusiones sorprendentes: los objetos, la continuidad, la identidad, incluso causa y efecto son nociones erróneas; nunca tenemos la experiencia real de un objeto, sólo impresiones de color, forma, consistencia, gusto, etc., de la misma manera que no tenemos una impresión real que corresponda a la continuidad —las cosas simplemente suceden una después de otra— (27-28).

Este aspecto de la falta de continuidad de las impresiones es importante para la reducción del tiempo al instante, así como la negación de una fuerza lógica que sustente la causalidad. Hume, a partir de la certeza que le proporcionan las impresiones, que posteriormente se combinan en ideas, con su empirismo radical pone en tela de juicio el conocimiento, ya que “en realidad mucho de lo que creemos saber es mera suposición, confiable, pero suposición, después de todo” (29).

Schopenhauer y Nietzsche van a ser —de alguna forma— influidos por la filosofía de Hume. En Schopenhauer la influencia va a ser sobre su concepción de la ética más basada en “la compasión y simpatía (...) base de todas las cualidades morales” (Strathern, 43) que en el imperativo categórico de “conducta ejemplar” a la manera de Kant, aunque la visión de la vida en Hume es más optimista que en Schopenhauer. En Nietzsche la influencia está en la actitud escéptica respecto del conocimiento, la ciencia y la lógica.

El ensayo de Borges sobre la refutación del tiempo, se podría considerar que obedece más al valor estético de las argumentaciones en que se basa, tal como lo dice en el “epílogo” de *Otras inquisiciones* respecto de la estimación que tiene de “las ideas religiosas o filosóficas” (192), que a una preocupación metafísica, pues su propuesta es “anacrónica... el débil artificio de un argentino extraviado en la metafísica... La tesis que propalaré es tan antigua como la flecha de Zenón o como el carro del rey griego, en el Milinda Pañha; la novedad, si la hay, consiste en aplicar a ese fin el clásico instrumento de Berkeley” (170). Borges señala que el tema de la refutación del tiempo ya lo había tratado con antelación al ensayo en cuestión y que es un tema recurrente característico, junto a los laberintos, en la obra borgiana:

... está de algún modo en todos mis libros: la prefiguran los poemas *Inscripción en cualquier sepulcro* y *El truco*, de mi *Fervor de Buenos Aires* (1923); la declaran dos artículos de *Inquisiciones* (1925), la página 46 de *Evaristo Carriego* (1930), el relato *Sentirse en muerte* de mi: *Historia de la eternidad* (1936), la nota de la página 24 de *El jardín de los senderos que se bifurcan* (1942). Ninguno de esos textos que he enumerado me satisface... A todos ellos procuraré fundamentarlos con este escrito (172).

Los argumentos que —según Borges— lo abocaron a esa refutación del tiempo fueron el idealismo de Berkeley y el principio de los indiscernibles de Leibniz. En realidad, aunque el marco conceptual que presenta es el idealismo de Berkeley y Hume, el fundamento está puesto en David Hume, por haber éste superado la filosofía de Berkeley. Los principios clave que Borges utiliza de George Berkeley, según cita que hace de dicho autor (*Principles of human knowledge*, 3) son “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 percipi*; no es posible que existan fuera de las mentes que las perciben” (172-173). “*Esse es percipi*”, esto es: ser es ser percibido, implica una certeza puesta exclusivamente en la percepción de los sentidos (empirismo) y una duda constante acerca de la realidad: el espectador, o en su defecto el Espíritu (Dios) son quienes proporcionan estatuto de existencia a las cosas: el mundo exterior es una ilusión. Continuando con la cita de Berkeley: “Hay verdades tan claras que para verlas basta abrir los ojos. Una de ellas es la importante verdad: Todo el coro del cielo y los aditamentos de la tierra —todos los cuerpos que componen la poderosa fábrica del uni-

verso— no existen fuera de una mente; no tienen otro ser que ser percibidos; no existen cuando los pensamos, o sólo existen en la mente de un Espíritu Eterno” (Borges, 173), más adelante agrega: “Hume, el escéptico, la refuta y hace de cada hombre ‘una colección o atadura de percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez’ (*Treatise of human nature*, I, 4, 6)” (174). Para Berkeley el tiempo es “la sucesión de ideas que fluye uniformemente y de la que todos los seres participan” (*Principles of human knowledge*, 98); para Hume, “una sucesión de momentos indivisibles” (*Principles...*, I, 2, 2)” (174). El flujo uniforme de Berkeley es afín a la imagen del tiempo físico, la sucesión de instantes indivisibles (unidades de la percepción) de Hume es afín a la imagen del tiempo subjetivo, por ende más apropiada para el propósito de refutación de Borges.

Hume plantea un asunto clave acerca del tiempo que derriba la pretensión de iterarlo, ya que para él no es lícito hablar “de las percepciones de la mente, ya que la mente no es otra cosa que una serie de percepciones. El *pienso*, luego soy cartesiano queda invalidado; decir *pienso* es *postular* el yo, es una petición de principio... Lo repito: no hay detrás de las caras un yo secreto, que gobierna los actos y que recibe las impresiones; somos únicamente la serie de esos actos imaginarios y de esas impresiones errantes” (Borges, 175).

A continuación, y este es el meollo del ensayo de refutación de Borges, éste pone en cuestión la existencia de la serie. Puesto que el instante una vez “vivido” deja de ser percepción, pierde su certeza y entra al reino impreciso de la memoria: del pasado. Se convierte en un “fantasma”, (o desde el punto de vista de Hume) en una idea —débil—, algo que ya “pasó” por el entendimiento. Por demás, la serie implica un orden, la conservación de su genealogía, para no convertirse en sólo un conjunto de datos desconectados uno de otro, o con falsas conexiones sujetas a interpretación. Por esto Borges pregunta: “¿La serie? Negados el espíritu y la materia, que son continuidades, negado también el espacio, no sé qué derecho tenemos a esa continuidad que es el tiempo” (175). Aunque, sería conveniente aclarar que Hume niega el “yo”, más no el “espíritu”, término que para él no tiene más significado que el de las connotaciones religiosas, desprovistas del carácter filosófico que esa palabra tiene en los autores —posteriores— del romanticismo (como Hegel). Y aún quedaría por glosar lo que Borges dice, teniendo en cuenta que para Hume la materia no existe (es más: como idealista que es no considera tal concepto), sino sólo las percepciones, que son de tipo discontinuo. Respecto del espacio habría que decir que Berkeley y Hume no pueden concebir ni admitir un espacio “vacío”, esto es, sin cosas, pero las percepciones indican que las cosas “están” en un “espacio”. Desde luego ese “espacio” (esa imagen de espacio) no es el espacio físico, externo a la mente, porque el entendimiento humano (hoy diríamos la mente) no tiene acceso al mundo exterior (si es que existe) sino sólo a sus percepciones, y a partir de ellas construye todo lo demás (su mundo interior). Ni Berkeley ni Hume se plantearon claramente el problema del tiempo, más allá de las percepciones, pero ambos sabían que la percepción requiere tiempo, entonces lo que Borges cuestiona en la cita

en mención (175) no es el tiempo sino su continuidad, desde el pasado hasta el futuro, “captado” en la mente humana de manera ininterrumpida. Aunque debe anotarse que el verbo que se use: captar, percibir, sentir el paso, etc., son sólo metáforas que presuponen una concepción discutible del tiempo.

La hipótesis de Borges sobre la refutación del tiempo (como continuidad) es una extrapolación de la negación de la existencia física (externa al sujeto) del espacio hecha por Hume: “Hume ha negado la existencia de un espacio absoluto, en el que tiene su lugar cada cosa; yo, la de un solo tiempo, en el que se eslabonan todos los hechos... Niego, en un número elevado de casos, lo sucesivo; niego, en un número elevado de casos, lo contemporáneo también” (176).

Einstein en la *Teoría especial de la relatividad*, al señalar la dependencia de la medición del tiempo respecto de las condiciones del observador y su observación, en los aspectos de su velocidad relativa y la intensidad de la gravedad, elimina el carácter absoluto (la certeza) de la simultaneidad: lo que Borges denomina “lo contemporáneo”, reduciendo el problema a “lo sucesivo”, esto es: la serie de instantes en la mente del sujeto.

Borges concluye:

Cada instante es autónomo. Ni la venganza ni el perdón ni las cárceles ni siquiera el olvido pueden modificar el invulnerable pasado. No menos vanos me parecen la esperanza y el miedo, que siempre se refieren a hechos futuros; es decir, a hechos que no nos ocurrirán a nosotros, que somos el minucioso presente (...) no hay esa historia, como no hay la vida de un hombre, ni siquiera una de sus noches; cada momento que vivimos existe, no su imaginario conjunto (176).

Al decir “Cada instante es autónomo”, Borges está negando la relación entre los eventos (o al menos sus percepciones). Está abriendo las puertas al azar, de acuerdo con las teorías contemporáneas (física cuántica, teoría del caos), pero si “el pasado es invulnerable” es porque es una construcción “hecha”, “terminada”, construida de una secuencia organizada de “hechos” o al menos “ideas”, lo cual implica una división tajante entre la vivencia, que es propia del instante, y la memoria, que es propia del pasado (ambas sujetas al azar). Borges niega la “realidad” de la vida de un hombre, o aun la de un lapso de tiempo y su relato en forma de recuerdo o historia, porque ello está ceñido a las contingencias del relato y del lenguaje. Si el yo —Según Borges y Hume— no es sino el flujo de percepciones del instante, el futuro no existe, ni su relación con el “yo” que sería puro presente. Lo demás es sólo imaginación.

Schopenhauer, ratifica la supremacía del presente:

La forma de la aparición de la voluntad es sólo el presente, no el pasado ni el porvenir; éstos no existen más que para el concepto y por el encadenamiento de la conciencia,

sometida al principio de razón. Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro: el presente es la forma de toda vida, es una posesión que ningún mal puede arrebatarse (...) (*Welt als Wille und Vorstellung*, I, 54) (Borges, 187).

Para Schopenhauer el tiempo es una instancia del sujeto y de la *voluntad*, que es como ésta incognoscible, pero que todo lo dirige. El punto de contacto entre la Voluntad y el sujeto ocurre en el instante: sólo en ese momento, “ahí” (metáfora espacial) es cuando las fuerzas del mundo, del azar, en una palabra: de la *voluntad*, ejercen su poder sobre el sujeto, sólo en ese instante él vive. Lo demás: el pasado y el futuro, son sólo materias primas para “el concepto”, esto es para el relato, para el discurso, para la invención.

Para terminar con su argumentación Borges plantea el problema de la intersubjetividad, de la comunicación, partiendo del solipsismo de Hume: “Agrego: si el tiempo es un proceso mental, ¿cómo pueden compartirlo millares de hombres, o aun dos hombres distintos?” (176). Pregunta sin respuesta, que —quizá— es uno de los talones de Aquiles del empirismo y del idealismo. Esto nos llevaría a pensar que sí hay una realidad más allá de los procesos mentales, o que éstos son de tal manera que permiten la “acción a distancia”, lo cual echaría por tierra el solipsismo. En estos ires y venires conceptuales se muestra el juego de las ideas, su forma estética que es más que el puro contenido (la referencialidad). Este juego verbal es lo que verdaderamente interesa a Borges, como actividad vital (como lector) y como creación literaria. Los ensayos de *Otras inquisiciones* pertenecen a una época de su obra en que los asuntos metafísicos (esa rama de la literatura fantástica, según él) más le interesan y los trata con profundidad, en los ensayos posteriores privilegió lo poético: los giros alrededor del asombro.

Obras citadas

- Borges, Jorge Luis. *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza, 1989.
- Bravo, Víctor. *El orden y la paradoja: Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2004. -
- Chacón Fuertes, Pedro. *Filosofía de la psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de grandes filósofos*. Madrid: Alianza, 2002.
- Gribbin, John. *Historia de la ciencia: 1543-2001*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Mateos, Zulma. *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Biblos, 1998.
- Moya, Carlos J. *Filosofía de la mente*. Valencia: Universitat de Valencia, 2004.
- Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*. México: FCE, 1986.
- Strathern, Paul. *Hume en 90 minutos*. Madrid: Siglo XXI, 1998.