

## EL CANTO DEL RUISEÑOR: APROXIMACIÓN A LAS NOCIONES DE UNIVERSAL Y PARTICULAR EN BORGES

María del Carmen Rodríguez Martín. Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** El objetivo es mostrar cómo a partir de la lectura de Schopenhauer Borges revisa su concepción de la Teoría de las Ideas platónicas deteniéndose en las nociones de particular y universal –individuo y especie– y las relaciones de éstos conceptos con el problema de la identidad a partir de la formulación del “principio ontológico” por el cual un hombre es todos los hombres.

**Abstract:** Though Borges is not very fond of the “museum of platonic ideas”, my aim is to show how he turns to Schopenhauer in order to revise the theory of forms. The ideas and the individuals interact as the whole and the part. The individuals manifest the unity of idea in a plural way and function at the same time as the objectification of the will. On the other hand, I denominate the “ontological principle”, the principle adopted by Borges from Schopenhauer in order to confer the primacy to the species and the universal over the individuals and the particular. The individual makes a part of the species, that is, one person represents all the persons.

### 1. *Previo*

En la *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty expone que la separación de filosofía y literatura es un acto insostenible e improductivo, pues ambas son instrumentos de aprehensión, relación y configuración de la experiencia del hombre. El caso concreto que nos ocupa –la obra de Borges– supone la creación de un proyecto híbrido cuyo marco general potencia y transforma los conceptos filosóficos en instrumentos ficcionales. Así, literatura y filosofía forman parte de un mismo *corpus* en el que interactúan, se alimentan y enriquecen. Su obra se presenta como el hilo de Ariadna que nos guiará en el laberinto de relaciones y vasos comunicantes existentes entre las dos disciplinas como expresiones culturales y paradigmas de interpretación del mundo. La postura esteticista y escéptica de Borges con respecto a la filosofía supone una actitud activa de relación con este ámbito de conocimiento y, simultáneamente, la asunción de una postura filosófica particular<sup>1</sup>. La utilización de elementos filosóficos en sus cuentos no sólo tiene una dimensión ficcional, lúdica o lo literaria, sino que detrás de ésta encontramos una reflexión sobre temas fundamentales de la historia del pensamiento<sup>2</sup>. En este sentido, no defiendo que Borges formalice un sistema filosófico, pero sí que nos propone una nueva perspectiva de aproximarnos a esta disciplina como “una rama de la literatura fantástica”, como un sistema relativo y metafórico de conocimiento. No se trataría de circunscribir la filosofía a la esfera de lo literario, sino de dotarla del compo-

---

<sup>1</sup> Así se pronuncia en “El hilo de la Fábula”: “...ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azaroso. Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en un sueño, en las palabras que se llaman filosofía o en la mera y sencilla felicidad” (Borges, 1999c:477)

<sup>2</sup> Bioy Casares definió las creaciones borgesianas como “fantasías metafísicas” destinadas a “lectores intelectuales, estudiosos de filosofía, casi especialistas en literatura” (Borges, 1977:13).

nente creativo y *poiético* expulsado por Platón de la República de las Letras.

La historia de la filosofía es para el escritor argentino la historia de las perplejidades del hombre entorpecida por la especulación: “La filosofía no es otra cosa que la imperfecta discusión (...) de algunos centenares, o millares de hombres perplejos, distantes en el tiempo y en el idioma: Berkeley, Spinoza, G. de Occam, Schopenhauer” (Borges, 1999d: 238-239). Desde este punto de vista, la historia de la filosofía deviene en variaciones y renovaciones narrativas sobre el mundo: todo intento de explicación implica un modelo de aprehensión insuficiente e inexacto que desemboca en la ineludible provisionalidad de nuestro conocimiento. Desde otra perspectiva, la obra de Borges puede entenderse como una “respuesta periférica al discurso de la Ilustración”<sup>3</sup>. Su desconfianza y actitud beligerante respecto a la sistematización filosófica han llevado a varios críticos a considerarlo como un precursor del pensamiento posmoderno. Vista así, la posmodernidad podría ser definida como un movimiento periférico cuya misión consistiría en criticar las expectativas incumplidas de la Modernidad. En este sentido, la relación de Borges con la filosofía en particular y con la tradición occidental en general, pretende instaurar una tensión entre periferia y centralidad. Así, en “El escritor argentino y la tradición”, sostiene que las literaturas marginales desplazadas de las corrientes europeas poseen la capacidad de manejar las tradiciones centrales de manera más libre, desarrollando un uso particular del conjunto de la herencia cultural. Borges reivindicaría transformar el concepto de tradición como “lo impuesto” por aquello que ha de conquistarse. No se trata de convertir al centro en un arquetipo que funcione como garante de identidad: la periferia ha de asumir sus determinaciones. En este sentido, Borges plantea una hermenéutica que abandona las supersticiones y por la que la periferia revelaría su capacidad, no para la asunción de reglas, sino para su utilización de un modo flexible, circunstancia que posibilitaría la conversión de la filosofía en arte. Es, precisamente, el uso periférico del centro lo que posibilita el juego con esta disciplina (Wainer 236): la periferia agrieta la hegemonía de lo central. Afirma Borges en el “Prólogo” a *El jardín de senderos que se bifurcan*: “Desvario laborioso y empobrecedor el de componer vastos libros; el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en unos pocos minutos. Mejor procedimiento es simular que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario” (Borges, 1999a: 429).

Todo sistema se constituye como objeto de narración posible dentro de las categorías heredadas. Ficcionalizar las pretensiones y los presupuestos filosóficos supone hacerlo con el entramado epistémico heredado de la Modernidad. Todo signo, representación o ficción puede constituirse en una realidad histórica sólo por la fuerza del lector, que construye un mundo a través de la ejecución de una particular poética de la lectura: “Frente a una lectura analógica (que reconstruye las fuentes del origen y explica lo actual

<sup>3</sup> Las características que Nogueroles otorga al microrrelato en la esfera posmoderna pueden aplicarse a los relatos de Borges, que condensan la esencia de la ficción actual: “1) Escepticismo radical, consecuencia del descreimiento en los metarrelatos y en las utopías (...) 2) Textos ex-céntricos, que privilegian los márgenes frente a los centros canónicos de la Modernidad. Esta tendencia lleva a la experimentación con temas, personajes, registros lingüísticos y formatos literarios (...) 3) Golpe al principio de unidad, por el que se defiende la fragmentación frente a los textos extensos y se propugna la desaparición del sujeto tradicional en la obra artística. 4) Obras ‘abiertas’, (...) 5) Virtuosismo intertextual, reflejo del bagaje cultural del escritor y por el que se recupera la tradición literaria aunando el homenaje al pasado (pastiche) y la revisión satírica de éste (parodia). 6) Recurso frecuente al humor y la ironía, (...) para realizar el proceso de carnavalizar la tradición, fundamental en el pensamiento posmoderno” (Nogueroles 51).

por lo pasado) cabe ensayar ahora una lectura procesal (...) en los bordes de lo exploratorio, (...) [que] en lugar de validar por el dictamen buscaría convalidar por la hipótesis en construcción” (Ortega 11).

Partiendo de estos supuestos abordaré la concepción borgesiana sobre las relaciones entre el universal y el particular estableciendo relaciones con un autor fundamental en su obra: Arthur Schopenhauer.

Desde una perspectiva particular, la relación intelectual de Borges con Schopenhauer comienza en su juventud y se engloba dentro del atractivo que, en general, ejerce sobre él la cultura alemana<sup>4</sup>: “En algún momento de Suiza comencé a leer a Schopenhauer. Hoy, si debiera elegir a un solo filósofo, le elegiría a él” (Borges, 1999:46). Posiblemente, una de las razones por las que el filósofo alemán consiguió atrapar la atención de Borges fue su particular modo de exposición. Schopenhauer vierte en sus textos una erudición que les otorga un carácter caleidoscópico, muy del gusto del escritor argentino, conjugando referencias literarias, (Calderón, Shakespeare, Gracián) con obras estrictamente filosóficas (Spinoza, Kant). Recorrer la obra Borges supone toparse frecuentemente con alusiones al filósofo alemán. Para Teodosio Fernández:

“Schopenhauer no es sólo un escritor atractivo, apto para la cita oportuna. Su pensamiento convenía sobremanera a alguien como Borges, consciente o inconscientemente empeñado en la búsqueda de caminos no realistas para la literatura, y favorablemente predispuesto hacia cualquier doctrina desrealizadora, apta para poner en entredicho las relaciones entre el lenguaje (la literatura) y la realidad, entre el universo y nuestras descripciones del mismo” (Martín 141).

Por tanto, las tesis más importantes que Borges pudo encontrar en Schopenhauer se concretan y abarcan el ámbito artístico -el arte puede ser el instrumento creador de un cosmos con significado-, en el gnoseológico y en el ontológico -negación de la existencia del tiempo y erosión de los conceptos de realidad exterior y yo- (Rodríguez Monegal 126) que analizaremos a continuación.

## **2. La vía media: universal, particular e identidad.**

Definir a Borges como platónico o aristotélico, nominalista o realista podría conducirnos a caminos equivocados. A mi juicio, lo más apropiado consistiría en optar por una vía media que compatibilizara lo arquetípico con el individuo concreto. Nominalismo y platonismo se constituirían como elementos de un proceso dialéctico que concluiría en la síntesis de ambos. Así, afirma Borges: “...sin una mesa ideal, no habiéramos llegado a mesas concretas” (Borges, 1996a:357)<sup>5</sup>. La fusión de estas corrientes que han fluctuado a lo largo de toda la historia de la filosofía<sup>6</sup> comporta dotar a lo

<sup>4</sup> “El culto a Alemania se lo debo a Carlyle, pero yo decidí enseñarme ese idioma para leer en el original *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, y también a Heine y Goethe” (Alifano 97).

<sup>5</sup> Por este motivo, nos desmarcamos de la crítica que señala a Borges como enteramente nominalista o como devoto seguidor del platonismo.

<sup>6</sup> Refiere Borges al respecto: “Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través

concreto del valor de lo genérico de tal manera que lo individual y lo universal se necesiten recíprocamente<sup>7</sup>. La presencia esencial de lo genérico en lo particular lo dota de una intensidad de la que carece como ente singular y, a su vez, lo individual transforma al referente abstracto y arquetípico en símbolo, en una cifra que lo contiene y explica (Alazraki 20-23).

En textos como “Historia de la eternidad” Borges aborda esta temática al analizar la concepción platónica de “Idea”. Para ello expone argumentos para “descreer” de esta doctrina: la incompatibilidad de la convivencia de voces genéricas y abstractas en el mundo arquetípico, el procedimiento de participación de lo particular en lo universal y la conjetura de que los arquetipos carecen de mezcla y variedad (Borges, 1996a: 357). La postura favorable, que tiene como referentes a Keats y a Schopenhauer, se fundamenta en la participación de los individuos en la especie que es lo ontológicamente verdadero, derivándose la importancia de ésta frente a la futilidad y “perfecta nulidad de los individuos”:

“La 'Oda a un ruiseñor' data de 1819; en 1844 apareció el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. En el capítulo 41 se lee: 'Preguntémonos con sinceridad si la golondrina de este verano es otra que la del primero y si realmente entre las dos el milagro de sacar algo de la nada ha ocurrido millones de veces para ser burlado otras tantas por la aniquilación absoluta. Quien me oiga asegurar que ese gato que está jugando ahí es el mismo que brincaba y que travesaba en ese lugar hace trescientos años pensará de mí lo que quiera, pero locura más extraña es imaginar que fundamentalmente es otro'. Es decir, el individuo es de algún modo la especie, y el ruiseñor de Keats es también el ruiseñor de Ruth” (Borges, 1999a: 96).

Recordemos que según el filósofo alemán, las ideas constituyen las propiedades inmutables de todas las especies, las formas originarias de lo que se nos muestra como representación. Schopenhauer retoma, por tanto, la doctrina platónica por la cual el mundo que percibimos, como reino del devenir, es ilusorio y su consistencia está determinada por la existencia de las Ideas como instancias superiores que hacen posible el conocimiento. La pluralidad surge como consecuencia de los condicionamientos espacio-temporales del conocer y los individuos son únicamente la manifestación plural y fenoménica de lo permanente. Sin embargo, la infinita voluntad necesita de lo finito del hombre para objetivarse. No obstante, para la voluntad, el individuo es un ejemplar contingente, una manifestación efímera: “Pues no es el individuo, sino la especie, lo que a la Naturaleza le importa y a la que trata de guardar con todo celo” (Schopenhauer, 1997: 218). Desde esta perspectiva, la idea de que las especies sobreviven a los individuos “constituyendo formas eternas e intemporales” se erige como fundamental: la especie se convierte en la verdadera forma platónica en la

---

de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambia de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, Williams James” (Borges, 1999b: 96).

<sup>7</sup> Encontramos explicitada la controversia entre nominalismo y platonismo en poemas como “Correr o ser” o “El golem”: “Si (como el griego afirma en el *Cratilo*) el nombre es arquetipo de la cosa, en las letras de *rosa* está la *rosa* y todo el Nilo en la palabra *Nilo*” (Borges, 1999b: 263) o en el poema “El bisonte” donde define al arquetipo por su carácter intemporal y, siguiendo la línea platónica, hace participar lo particular de su universalidad: “El tiempo no lo toca ni la historia/de su decurso, tan variable y vano./Intemporal, invariable, cero,/es el postrer bisonte y el primero” (Borges 1999c: 85).

que los individuos han de reconocerse (Philonenko 141).

En este sentido, Schopenhauer ejerce una influencia positiva en la valoración que Borges emite sobre la filosofía platónica al sostener que las ideas, tal y como las presenta el filósofo alemán, son mucho más ciertas que “las formas universales” que proponía Platón. Si con anterioridad Borges había definido las ideas del filósofo griego como “inmóviles piezas de museo”, siguiendo la estela schopenhaueriana, las concibe como “vivas, poderosas y orgánicas”. Esta consideración, que implica que lo individual existe en cuanto participa de la especie como realidad permanente, subyace en textos como “El ruiseñor de Keats” quien: “... adivinó a través de las páginas de algún diccionario escolar el espíritu griego; sutilísima prueba de esa adivinación o recreación es haber intuido en el oscuro ruiseñor de una noche el ruiseñor platónico” (Borges, 1999b: 96).

Esta noción de arquetipo genérico schopenhaueriano por la cual la idea de humanidad, leonidad, etc..., consideradas en el tiempo otorga al particular un carácter inmortal por el que se perpetua mediante la reposición infinita de los individuos que se muestran en diversidad, perteneciendo en esencia, a una única realidad subyacente, Borges la reelabora poéticamente en “Para una variación de I King<sup>8</sup>. Por su parte, en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, todos los hombres que repiten una línea son el mismo, otorgando razón al autor de *El mundo como voluntad y representación*: cada uno de nosotros es los otros y todos los hombres es cualquier hombre. Desde esta perspectiva, el aserto “un hombre es todos los hombres”, al que denominaremos “principio ontológico”, se constituye como ley fundamental que trasciende al plano de la acción: los hechos que le ocurren a un individuo le suceden a todos. Esta circunstancia, que conlleva cierta despersonalización anexa a la repetición, convierte las acciones en modelos arquetípicos de actuación que difuminan la singularidad del yo que se iguala y confunde con el primero, con todos los que le siguieron y lo seguirán: “Ciegamente reclama duración el alma arbitraria/ cuando la tiene asegurada en vidas ajenas, /cuando tú mismo eres el reflejo y la réplica/de quienes no alcanzaron tu tiempo/ y otros serán (y son) tu inmortalidad en la tierra” (Borges, 1999a: 35). Siguiendo esta misma línea, en “El truco” Borges especula sobre las sucesivas partidas de este juego de naipes que “parece disolver en su muchedumbre a los que barajan” (Borges, 1999a: 145): “Todo jugador, en verdad, no hace ya más que reincidir en bazas remotas. Su juego es una repetición de juegos pasados, vale decir, de ratos de vivires pasados. Generaciones ya invisibles de criollos están como enterradas vivas en él: son él” (Borges, 1999a: 146-147). Paralelamente, y con cierta semejanza, afirmaba Schopenhauer:

“Al que vive dos o incluso tres generaciones se le antoja lo mismo que al que acude a una pantomima con abigarrada actuación de juglares durante la feria, y no abandonando su asiento, ve repetirse dos o tres veces la función: los trucos estaban calculados sólo para una representación, y no le producen ya, por tanto, impresión alguna, una vez desvanecidas la ilusión y la sensación de novedad” (Schopenhauer, 1994: 37).

<sup>8</sup> Para seguir ilustrando esta idea remitimos a textos como “Historias de Jinetes”: “Remotas en el tiempo y en el espacio, las historias que he congregado son una sola; el protagonista es eterno” (Borges, 1999a: 153) o “El puñal”: “Fue forjado en Toledo, a fines del siglo pasado; Luis Melián Lafinur se lo dio a mi padre, que lo trajo del Uruguay; Evaristo Carriego lo tuvo alguna vez en la mano (...). Es más que una estructura hecha de metales; los hombres lo pensaron y lo formaron para un fin muy preciso; es, de algún modo, eterno el puñal que anoche mató a un hombre en Tacuarembó y los puñales que mataron a César” (Borges, 1999a: 156).

En este sentido, la vinculación entre los conceptos de universal y particular está estrechamente ligada con el problema de la identidad. En el sistema metafísico ideado por Schopenhauer no existe lugar para el concepto de personalidad que se diluye entre el concepto de “yo como representación” -la identidad es imposible porque los fenómenos singulares son subjetivos, productos cognoscitivos creados a través de proceso de análisis y síntesis de los fenómenos- y “yo como Voluntad” -lo individual desaparece en una unidad en la que no existen límites-<sup>9</sup>.

Si Schopenhauer había afirmado que el mundo que nos rodea no existe en tanto objeto para un sujeto, percepción para el que percibe -Berkeley mediante- Borges en textos como “Amanecer” apurará las consignas de su filosofía y conjeturará el carácter quebradizo de un mundo que, contaminado de irrealidad, consigue sobrevivir por la capacidad fabuladora de sus habitantes (Arana, 1994:44):

“Acobardado por la amenaza del alba/reviví la tremenda conjetura/de Schopenhauer y de Berkeley/que declara que el mundo es una actividad de la mente, un sueño de las almas,/sin base ni propósito ni volumen/ya que las ideas/ no son eternas como el mármol/ sino inmortales como un bosque o un río./(...) Si están ajenas de sustancia las cosas/y si esta numerosa Buenos Aires/no es más que un sueño/que erigen en compartida magia las almas,/hay un instante estremecido del alba./cuando son pocos los que sueñan el mundo/y sólo algunos trasnochadores conservan (...) la imagen de las calles/que definirán después con los otros” (Borges, 1999a: 38).

En este sentido, podríamos decir que los postulados que Borges extrajo tanto del idealismo en general como de la doctrina schopenhaueriana en particular afectan al cosmos que lucha por mantener el equilibrio entre el ser y la nada (Arana, 2000: 90). La necesidad de la presencia de un sujeto receptor para que el mundo no se desmorone la encontramos de nuevo en “Caminata”: “Yo soy el único espectador de esta calle/si dejara de verla se moriría” (Borges, 1999a:43). Esta reivindicación sutil de la individualidad que Borges realiza remitiéndose al mismo Schopenhauer -“...no es imposible que la nada de nuestro yo (la negación de toda conciencia, de toda sensación, de toda diferenciación en el tiempo o en el espacio) sea una realidad” (Borges, 2000: 48)- entroncaría dentro de una vertiente egotista que reclama la importancia del particular frente a la universalidad de la especie.

Por otro lado, encontramos en Borges una variación del sujeto puro de conocimiento schopenhaueriano en “Sentirse en muerte”. Schopenhauer

<sup>9</sup> Encontramos en Borges comentarios explícitos de la filosofía schopenhaueriana. Traemos como ejemplo un extracto de “El cielo azul, es cielo y es azul” en el que se detiene en el análisis de estos conceptos: “Schopenhauer (...) quiere dilucidar el mundo mediante las dos claves de la representación y la voluntad. (...) Antes de Schopenhauer, toda especulación ontológica había hecho del espíritu o de la materia su punto de partida. Unos rebajaban el espíritu a ser derivación de la materia y consecuencia de sus transformaciones; otros, en sentido inverso declaraban que la materia es una hechura del espíritu. (...) Schopenhauer descartó ambas hipótesis, asentando la imposibilidad de un sujeto sin objeto y viceversa, lo cual es enunciable en términos de nuestro ejemplo, diciendo que el paisaje no puede existir sin alguien que se perciba de él, ni yo sin que algo ocupe el campo de mi conciencia. El mundo es pues representación, y no hay una ligadura causal entre la objetividad y el sujeto. Pero además es voluntad, ya que cada uno de nosotros siente que a (...) las cosas externas podemos oponer nuestra volición. Nuestro cuerpo es una máquina para registrar percepciones; mas también una herramienta que las transforma como quiera. Esta fuerza cuya existencia atestigüamos todos es la que llama voluntad Schopenhauer, fuerza que duerme en las rocas, despierta en las plantas y es consciente en el hombre” (Borges, 2001:155-156).

distinguía entre el conocimiento ordinario, por el que tenemos acceso a las cosas particulares, y el de las Ideas, que se produce de forma repentina, cuando el sujeto deja de ser individuo para perderse en la contemplación del objeto que se le ofrece (Schopenhauer, 1997:147). Dicho conocimiento acaece cuando renunciamos a encontrar respuestas a las preguntas regidas por las partículas interrogativas cuándo, dónde y por qué e intentamos averiguar *lo que las cosas son*. Abandonar el mundo como representación supone ingresar al mundo como voluntad: “La Voluntad es el 'en sí' de la Idea y el 'en sí' de las cosas individuales, mientras que el individuo que las conoce es como tal el fundamento del mundo” (Schopenhauer, 1997:149). En el texto aludido con anterioridad, Borges, nos presenta una dimensión dicotómica de la conciencia sometida, por un lado, a la condena temporal, a la vida en la fugacidad constante del instante y, por otro, el descubrimiento y la vivencia de un presente intemporal que permite la ruptura con las determinaciones espacio-temporales y acceder al espacio de lo eterno:

“Esto es lo mismo de hace veinte años... Conjeturé esa fecha. (...) El fácil pensamiento *Estoy en mil novecientos y tantos* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad. Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí, no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*. (...) Esa pura representación de hechos homogéneos (...) 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 francamente esa identidad, es una desilusión: la indisolubilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, basta para desordenarlo. Es evidente que el número de tales momentos humanos no es infinito. (...) La vida es demasiado pobre para no ser también inmortal. Pero ni siquiera tenemos la seguridad de nuestra pobreza, puesto que el tiempo, fácilmente refutable en lo sensitivo, no lo es también en lo intelectual, de cuya esencia parece inseparable el concepto de sucesión” (Borges, 2000: 131-132).

A través de la vivencia metafísica Borges, al sentirse poseedor de la eternidad, aprehende el carácter atemporal del tiempo. La importancia del concepto de eternidad en Borges radica en que, una vez que ha rechazado tanto el yo –vertiente egocida complementaria y antagónica de la egotista– como las leyes naturales rectoras del mundo, es lo único que se mantiene: “La eternidad es quizá el único concepto que se salva del nihilismo al que tiende Borges por su idealismo sin yo y por su concepción onírica de la realidad” (Arana, 2000:137-138). Por su parte, Schopenhauer afirma que la eternidad del individuo consiste en la disolución de la conciencia individual en la universal, siendo la muerte el elemento que desvanece la ilusión del sujeto de ser algo distinto a la cosa en sí.

En este sentido, la disolución del “yo” en el río tumultuoso de la Voluntad manifiesta la imposibilidad del autoconocimiento. Al igual que para Schopenhauer, para Borges el yo es incognoscible y contingente tanto en su faceta de sujeto de representación: “El yo es un punto cuya inmovilidad es eficaz para determinar por contraste la cargada fuga del tiempo. Esta opinión traduce el yo en una mera urgencia lógica, sin cualidades propias ni distinciones de individuo a individuo” (Borges, 1998:104) como de particular

partícipe de la especie: “Un tiempo infinito ha precedido a mi nacimiento; ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría quizá contestarme: Yo siempre fui yo; es decir, todos aquellos que dijeron yo durante ese tiempo, fueron yo en hecho de verdad” (Borges, 1998:102).

Así, desde la perspectiva egocida, Borges al no particularizar, desvanece la personalidad por efecto de la multiplicación y al considerar al yo como ilusorio juzga toda diferencia individual como gratuita. Aplicando el “principio ontológico” hasta el límite disipa al particular en la Nada que lo absorbe en textos como “Boletín de una noche toda”: “Terrible en mi cotidiano desparecer, soy nadie” (Borges, 2001: 186), “La escritura del Dios” o “El Inmortal”, relato donde postula que ser todos los hombres es equivalente a no ser nadie: las identidades se suprimen y únicamente existe un destino: “Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agripa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy” (Borges, 1996a:541)<sup>10</sup>.

En esta línea, podemos leer e interpretar el particular *Museo* borgesiano, formado por una colección de textos apócrifos, aparentes traducciones de fragmentos literarios inexistentes. Se trata de un original catálogo cuyo objetivo es particularizar en las diferencias de los sujetos la identidad universal que los hermana y unifica en el Libro de la Poesía. Borges despoja a la literatura de sus elementos perecederos, la sumerge en el ser de la conciencia y le asegura su perdurabilidad y acceso a lo eterno. Desde esta perspectiva, la obra, en continua creación, exige la participación activa del lector y del autor pudiéndose invertir el espacio y el orden de la escritura. Por ejemplo, en “Le regret d’Héraclite” afirma: “Yo, que tanto hombres he sido, no he sido nunca /Aquél en cuyo abrazo desfallecía Matilde Urbach. Gaspar Camerarius, en *Deliciae Poetarum Borussiae*, VII, 16” (Borges, 1999b:230). Si Parménides afirmaba que “el ente es y el no ente no es”, Borges atribuye al ser la característica ontológica del no ser. No existe el yo porque estamos ligados al instante y a la discontinuidad del tiempo pero, simultáneamente, el mundo se nos da por entero en cada instante, en cada representación, en cada lectura. De forma similar, expone Schopenhauer la interacción del micro con el macrocosmos, del individuo con la voluntad –del autor y lector con la Literatura–: “Cada uno de nosotros (...) es el conjunto del mundo, el microcosmos, cuyos dos aspectos están contenidos por entero en cada individuo. Y aquello que él reconoce como su propia esencia agota también la del mundo entero, el macrocosmos” (Schopenhauer, 1997: 136).

En resumen, podríamos decir que Borges afirma la individualidad como parte intensional de lo universal –egotismo– y, paralelamente, niega su existencia en beneficio de una identificación con los demás seres disolviéndolo en la Nada/Voluntad –egocidio– quedando así demostrada la vía media por la que optábamos al principio del trabajo. Para ilustrarlas, a modo de conclusión, transcribo dos citas. La primera, perteneciente al prólogo a “De los héroes” remarca la importancia del particular; la segunda extraída de “La forma de la espada” reclama como lo único existente, haciendo uso del

<sup>10</sup> Esta misma idea la encontramos en “Jactancia de quietud” donde afirma: “Mi humanidad está en sentir que somos voces de una misma penuria (...) mi nombre es alguien y cualquiera” (Borges, 2001: 196), “Manuscrito hallado en un libro de Joseph Conrad”: “...lo inmediato pierde prehistoria y nombre./El mundo es una cuantas tiernas imprecisiones./El río, el primer río. El hombre, el primer hombre” (Borges, 1996a:64) y en “El tiempo circular”: “Si los destinos de Edgar Allan Poe, de los vikings, de Judas Iscariote y de mi lector secretamente son el mismo destino –el único posible–, la historia universal es la de un solo hombre” (Borges, 1996a:395).

“principio ontológico”, a los arquetipos de los que somos mera manifestación:

“Nuestro destino es trágico porque somos, irreparablemente, individuos, coartados por el tiempo y por el espacio; nada, por consiguiente, hay más lisonjero que una fe que elimina las circunstancias y que declara que todo hombre es todos los hombres y que no hay nadie que no sea el universo” (Borges, 1999d: 40)

“Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; (...) acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres. Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon” (Borges, 1996a: 493).

Por último, mencionaré la noción especular platónica como repetición degradada del arquetipo. Según Nuño, la oración con la que comienza el relato “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”<sup>11</sup>: “Los espejos y la cópula son abominables porque multiplican el número de los hombres” (Borges, 1999a: 431), podría estar relacionada con Schopenhauer que induce en Borges un terror a lo humano por cuanto que el nacimiento significa la repetición de los errores hasta el infinito (Nuño 23)<sup>12</sup>. Por su parte, el filósofo alemán siguiendo un marcado influjo platónico, define este mundo como espejo de la voluntad, mundo imperfecto en el que cada ser lleva implícita la carga de su existencia individual y la de su especie, arrojadas al devenir circunstancial (Schopenhauer, 1997:273). Así, presenta la existencia como desilusión y fraude:

“Imagínese por un momento que el acto de procreación no fuese una necesidad ni la acompañase el voluptuoso placer, sino que fuera cosa de pura reflexión racional: ¿podría entonces subsistir el género humano? ¿No sentiría más bien cada cual compasión por la generación venidera que preferiría ahorrarle la carga de la existencia, o no se negaría al menos a asumir la responsabilidad de imponerle esa carga a sangre fría?” (Schopenhauer, 1999: 32).

La aniquilación de la humanidad se convertiría en una puerta de salida para desembarazarse del sufrimiento del individuo. La vida insiste en repetir esta aspiración a la felicidad abocada al fracaso tal y como recoge Borges en los siguientes versos: “Alma que se dispersa en otras almas,/fuera un milagro que alguna vez dejara de ser,/milagro incomprensible,/aunque su imaginaria repetición/infame con horror nuestros días” (Borges, 1996a:

<sup>11</sup> Con respecto a la cópula reflexiona Schopenhauer que si la consideramos a partir de la voluntad de vivir, tendríamos que admitir que ésta es “su máxima concentración”. Sin embargo, si nuestra reflexión parte del mundo empírico, de aquel que nos es dado como representación, el resultado es distinto: “Pues aquí ese acto se nos presenta como algo enteramente particular y singular, de importancia subordinada, como cosa secundaria encubierta y escondida y que no hace más que colarse de rondón. (...) Pudiera asimismo antojársenos que el demonio no ha querido aquí más que ocultar su juego, pues la cópula es su moneda. (...) Inmediatamente después del coito se escucha la carcajada del diablo”. (Schopenhauer, 1999:74).

<sup>12</sup> Borges reitera esta idea en “El tintorero enmascarado Hakin de Merv” y en “Utopía de un hombre que está cansado”. En el primer texto pone de manifiesto la degradación y la gradación plotiniana desde lo Uno a lo puramente material: “La tierra que habitamos es un error, una incompetente parodia. Los espejos y la paternidad son abominables porque la multiplican y afirman” (Borges, 1996a:327) mientras que en el segundo podemos leer que “no conviene fomentar el género humano” (Borges, 1996c: 54).

18).

De esta manera, el mundo de lo fenoménico y de lo individual se muestra como el mundo del caos, un mundo en donde la vida es un error, sufrimiento y dolor. El pesimismo gnoseológico se torna en pesimismo existencial que aboca al yo a invocar la muerte como posibilidad de salvación, como instante revelador en el que el hombre averigua quién es: un títere soñado por *alguien* agazapado a la luz de la hoguera de la caverna. Podríamos decir que Borges aspira y anhela a desentrañar el secreto de lo inteligible –de lo universal–, a alcanzar la luz y escapar de los grilletes de la realidad a partir de la indagación de su propia individualidad –particular–. Sin embargo, quizás estemos condenados, como modernos prisioneros platónicos, a la oscuridad y a las sombras, a no rasgar el Velo de Maya, a ver *per speculum in aenigma*.

### Bibliografía

- Alazraki, Jaime (1968) *La prosa narrativa de JLB*. Madrid: Gredos.  
 Alifano, Roberto (1986) *Conversaciones con Borges*. Madrid: Debate.  
 Arana, Juan (1994) *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*. Pamplona: Eunsu.  
 Arana, Juan (2000) *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*. Madrid: Biblioteca Nueva.  
 Borges, Jorge Luis (1999a) *Obras Completas*. vol. I, Barcelona: Emece.  
 \_\_\_\_\_ (1999b) *Obras Completas*. vol. II, Barcelona: Emece.  
 \_\_\_\_\_ (1999c) *Obras Completas*. vol. III, Barcelona: Emece.  
 \_\_\_\_\_ (1999d) *Obras Completas*. vol. IV, Barcelona: Emece.  
 \_\_\_\_\_ (1998) *Inquisiciones*. Madrid: Alianza Editorial.  
 \_\_\_\_\_ (2000) *El idioma de los argentinos*. Madrid: Alianza.  
 \_\_\_\_\_ (2001) *Textos recobrados (1919-1929)*. Barcelona: Emece.  
 Borges, Jorge Luis y Norman Thomas Di Giovanni (1999) *Autobiografía. 1899-1970*. Buenos Aires: El Aterneo.  
 Cervera Salinas, Vicente (1992) *La poesía de Jorge Luis Borges: Historia de una eternidad*. Murcia: Universidad de Murcia.  
 Martín, Francisco José (1999) “Las representaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer”, en *El siglo de Borges*. Vol. II. De Toro Alfonso y Susana Regazzoni (eds.). Madrid: Vevuert Iberoamericana: 139-150.  
 Nogueroles Jiménez, Francisca (1996) “Micro-relato y posmodernidad: textos nuevos para un final de milenio” *Revista interamericana de Bibliografía*, vol XVI, n° 1-4: 49-66.  
 Nuño, Juan (1986) *La filosofía en Borges*. México: FCE.  
 Ortega, Julio (1998) *El principio radical de lo nuevo. Postmodernidad, identidad y novela en América latina*. Lima: FCE.  
 Philonenko, Alexis (1989) *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.  
 Rodríguez Monegal, Emir (1978) *Borges. Una biografía literaria*. México: FCE.  
 Schopenhauer, Arthur (1994) *Los designios del destino*. Madrid: Tecnos.  
 Schopenhauer, Arthur (1997) *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa.  
 Schopenhauer, Arthur (1999) *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*. Madrid: Tecnos.  
 Wainer, Dario (1994) “El pensamiento borgeano y sus tres momentos: periferia-material-variación”, en *Borges y la filosofía*. Kaminsky, Gregorio (comp). Buenos Aires: UBA, 235-243.

\* \* \*

María del Carmen Rodríguez Martín  
 Facultad de Filosofía y Letras  
 Universidad de Buenos Aires.  
 mamenrom@hotmail.com