
**Jorge Luis Borges ante
Arthur Schopenhauer
Segunda parte**

*Juan Diego Moya-Bedoya**

Sinopsis: El presente texto operará un cotejo de tesis schopenhauerianas y borgeanas, con la finalidad de plasmar un ensayo filosóficamente comparativo. Harto es sabida la predilección del eximio literato bonaerense por la *Weltauffassung* schopenhaueriana, a la cual tenía por la mejor de las aproximaciones humanamente agibles, en materia filosófica, a la verdad —en la medida en que semejante valor sea accesible al ente humano. El autor se propone contribuir a potenciar, mediante colación, la inteligencia borgeana del mundo, a la cual no cabe denegar, con fundamento, estatuto filosófico —aun cuando las preocupaciones del J. L. Borges hayan sido, ante todo, estéticas, en absoluto ontológicas ni epistemológicas.

1.3 Lo divino y la religión

Respecto a lo divino, Immanuel Kant había precisado en la medida en que la postulación de Su existencia no se supedita sino a la cimentación de la búsqueda de una máxima unidad

* Docente e investigador. Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. Secciones de Historia de Pensamiento y Metafísica.

coherencial y sistemática de la conexión sintética de las intuiciones que es la *Erfahrung*; en cuanto es exigida por el interés especulativo de la razón en la máxima completud e integridad

del conocimiento concebido como una red proposicional (o judicativa), el *prototypon transcendentale* no cuenta con otra justificación que la propia de un artificio. Aquél no permite articular juicios de experiencia, a fuer de que no se sujeta al esquematismo transcendental. He aquí, por consecuencia, los ingredientes todos de una especie ficcional del teísmo.¹ La adopción de este artificio, o sea, el *prototypon transcendentale*, es exigida por mor de que la razón es vehículo de un preciso interés cognitivo, scil.: el referente a la integridad de la *cognitio*.

La *idea Dei*, relativamente al conocimiento en general, es solo ficcional. Conjeturalmente, se asume su correspondencia con un nominado extracogitativo. La unidad de la razón es también hipotética. Es imperiosamente demandada por la *Vernunft*, mas no existen reglas lógicas transcendentales que garanticen la suma unidad sistemática del conocimiento humano (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 677, B 678). Kant nunca planteó el que tengamos que hallarla. Es preciso, no obstante, buscarla en beneficio de la razón misma, con la finalidad de estatuir principios relativos a la pluralidad de las reglas de síntesis que la experiencia puede suministrar. Finalmente, es menester unificar el conocimiento en la medida misma de la agibilidad de semejante unificación.

El interés especulativo (representacional doxástico) de la razón hace considerar todo orden en el mundo *als ob* dimanase del propósito de una razón suma, perteneciente al opífice del cosmos (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 714, B 715). Este principio es condición de perspectivas novedosas para una razón inmersa en el ámbito empírico. 'Razón' (*Vernunft*) denota, aquí, intelecto (*Verstand*) o facultad de los juicios (*Vermögen zu Urtheilen*). Esta perspectiva concierne al enlace de los objetos en conformidad con leyes teleológicas, en orden a la consecución de una máxima unidad arquitectónica. La suposición de un intelecto sumo es

1. El teísmo, como sabemos, implica una más estricta determinación conceptual del ente supremo y realísimo, al cual se representa como *summa intelligentia* (d. *Kritik der reinen Vernunft*, B 659 y ss.). Las objeciones de los agnósticos contra el deísmo son harto entecas, mas no así las que juiciosamente han enarbolado, notablemente por mediación de David Hume, e propósito del teísmo (cf. la página 114 de la edición inglesa de los *Prolegomena* [Cambridge University Press], debida e B. Log.).

heurísticamente feraz, en absoluto pernicioso. Su valor es meramente heurístico, e hipotética ha de ser su asunción. La conjetura teísta posibilita el descubrimiento de múltiples regularidades, dadas en el marco de la experiencia posible².

La referida suposición teísta hace también posible, frecuentemente, el descubrimiento de conexiones fácticas existente entre leyes pertenecientes a dominios heteróclitos: Funda, de esta manera, prodigiosas victorias de la razón camino de una suprema unidad sistemática, la cual es eternamente te un horizonte, inalcanzable por naturaleza, de aspiración.

Desde el andarivel del Kant crítico de la razón pura práctica, a saber: del uso práctico de la razón pura, la c la facultad de los principios, el ente divino, el cual es el legislador moral autonomástico, deviene el órgano mismo de la razón pura, amén, del intérprete de Su propia voluntad, tal y como se ha manifestado por conducto de Su creación misma. He aquí la genuina teodicea o el único sentido filosóficamente plausible de la justificación (y correlativa absolución) de lo Divino. No estamos ubicados en el ámbito del uso teorético de la razón pura, sino en el propio del empleo práctico de aquélla. Sabemos que la razón pura práctica es la rigurosamente legisladora (cf. el opúsculo intitulado *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en teodicea* [Kant, 1966: p. 206]).

Schopenhauer, en cambio, se orientó hacia una tesis en verdad escandalosa y premeditadamente provocativa: la religión es una metafísica popular, vehículo alegórico de ineludibles verdades atañentes a la significación moral del cosmos. La religión permite, a las indoctas multitudes, una cierta intelección, ciertamente imperfecta y limitada, de verdades que solamente la filosofía despliega y expone con arreglo cabal a las inexorables exigencias de inteligibilidad que la razón imperiosamente dicta. He aquí una versión remozada de tesis elitistas y aristocráticas, harto propinas al ejercicio de las virtudes contemplativas o teóricas, de los

2. El Kant de los *Prolegomena* (1783) estableció que la teología natural se sitúa en los confines de la razón humana. Debe atender, allende de la linde, a la idea de un ente supremo. Lo anterior sólo cobra sentido epistemológico en la medida en que considera que la idea referida guía el uso de la razón de acuerdo con principios garantes de la máxima unidad representacional posible, tanto teorética cuanto práctica (o conativa) (remitimos a la edición inglesa de B. Logan, cuyo título figura en el acervo bibliográfico de la presente contribución escrita, p. 118).

peripatéticos medioevales y renacentistas: ora averroístas ora alejandrinas, por no referirse a los antiperipatéticos influidos por Ibn Rusd (1126-1198), v. gr. Giordano Bruno de Nola (1548-1600)

Es la presciencia de la muerte el principio vivencial de la filosofía y la religión (cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, i, vii [Schopenhauer, 1966: p. 67]). No cabrían religión ni filosofía *stricto sensu*, como nuestra constelación de presupuestos ontológicos y epistemológicos excluyese la posibilidad misma de teorizar respecto del sentido moral del universo. Éste último, entraña un sentido moral, precisamente porque allende de la fenomenalidad existe un substrato transfenomenal y metaempírico: la voluntad, cuya potencia es afirmativa. He aquí la voluntad de vivir.

Relativamente al universo, el cual es indefinido según su sentido kantiano, el hombre es, como lo habría declarado Blaise Pascal, una nada auténtica. No obstante, a fuer de que la materia entraña una infinita segmentabilidad, el hombre parece ser una totalidad (respecto de la nada). El hombre, como Pascal también lo advirtió, es un medio entre la nada y la totalidad (cf. el acápite cxxxii de los *Pensées*, en conformidad con la edición de Francis Kaplan). El universo, o sea, el *mundus sensibilis*, es analogable con una esfera infinita cuyo centro es omnipresente, y cuya circunferencia no se encuentra en lugar alguno. He aquí, de acuerdo con Pascal, el carácter sensible más acusado de la divina omnipotencia (cf. Pascal, acápite cxxxii de los *Pensées* [con arreglo a la edición de F. Kaplan]). En acuerdo con Schopenhauer, en cambio, el estatuto indefinido de espacio y materia son, en verdad, signos indiciales de que son titulares de onticidad mitigada, a saber: fenomenal, en absoluto la realidad del ente en sí y por sí mismo. Semejante reconocimiento no entraña el menor detrimento, en el sentido de que no implica en absoluto la negación de la intersubjetividad fuerte del mundo representacional³. He aquí una

3. En los *Parerga und Paralipomena* el filósofo de Danzig, procedió, en acuerdo con la exigencia kantiana de distinción, a diferenciar dos especies del conocimiento: el inmanente (intencionalmente referido a los fenómenos) y el trascendente (cogitativamente referido a las cosas en sí). En electo, el conocimiento trascendente es aquél que, procediendo fuera de toda posibilidad de 1:1 experiencia, se esfuerza por determinar la esencia de las cosas en sí mismas. El conocimiento inmanente, en cambio, es aquél que permanece dentro de los límites de la posibilidad empíricamente constatable. En esta medida, el conocimiento inmanente no puede referirse más q fenómenos (cf. Schopenhauer, 1906: p. 155). La metafísica convencional (ora wolffiana ora cartesiana, ora peripatética) se inscribe inconfundiblemente con el dominio del conocimiento trascendente, el cual es *stricto sensu* pseudoconocimiento.

tesis inescindible del realismo empirista (en lo atañente al *mundus phaenomenon*) de Schopenhauer⁴.

Con arreglo a Schopenhauer, la individualidad no es, en modo alguno, una perfección, sino, antes bien, una limitación. El ser manumitido del límite es una adquisición, no una pérdida. El sabio depona las preocupaciones cotidianas, las cuales lucen, desde su perspectiva, pueriles y ridículas. El sabio, en efecto, es quien se percata de que su propia esencia es la voluntad universal de vida (cf. Schopenhauer, 1906: p. 159) —valga el pleonasma.

En el opresivo universo schopenhaueriano, en que solamente la contemplación de las patencias eidéticas puras permite escapar del sufrimiento, el dolor se explica en la medida en que la voluntad, no hallando ente alguno fuera de sí en el universo fenoménico, y experimentando ilimitada avidez, ha de fagocitar (cual Cronos) a sus propias objetivaciones. Lo anterior elucida, según la ontocosmología pesimista de Schopenhauer, el que los fenómenos se deglutan los unos a los otros. La graduación de los fenómenos, la cadena trófica, son ingentes festines ontofágicos en que no existe depredador que no sea alguna vez victimado y devorado (cf. Schopenhauer, 1906: p. 175).

En realidad, no es ésta razón alguna justificante del mal. En acuerdo con el espíritu del filosofar pesimista de Schopenhauer, quien era capaz de indignarse, nada justifica el sufrimiento. El

4. En su ensayo "La esfera de Pascal" (1951), componente de *Otras inquisiciones* (1952), Borges opera, implícitamente, la aproximación de Pascal a Schopenhauer. Sabe acentuar dramáticamente, en el presente ensayo, la tribulación de Pascal: éste habría querido adorar a Dios y olvidarse, muy en sintonía con el santo obispo hiponense, de la Naturaleza y el cosmos. Empero, el Dios pascaliano no era tan real como el universo mundo. Pascal experimentó la terribilidad del mundo, su oquedad axiológica, y por ello escribió lo siguiente en un primero momento -si bien es cierto que ulteriormente suprimió el epíteto 'effroyable', como lo revela la edición crítica de Tourneur (Paris. 1941):

[La naturaleza es] Una esfera espantosa, cuyo centro está en indas partes y la circunferencia en ninguna (Borges, 1996, si: p. 16). [Lo introducido es nuestro.]

He aquí el mismo sentimiento que el filósofo y apologista francés supo exteriorizar respecto de los espacios vacuos e isótropos del universo uniforme y homogéneo:

Le silente éternel de ces espaces infinis m'effrai (Pensées, cxxx (edición de F. Kaplartn).

El tema de la esfera, que Alain de Lille (lector del Asclepius y en general, del Corpus hermeticum), en el siglo XII, supo transfigurar en metáfora excelsa de lo Divino, se invoca inmejorablemente en *La biblioteca de Babel*, cuyo trasfondo es cabalístico (como lo revela la adopción del epígrafe, procedente de *The Anatomy of Melancholy* (ii, ii, iv) [116211] de Robert Burton (1577-1640).

dolor es indefectible, a fuer de que el querer es también sufrir, a saber: todo querer es sufrir (o padecer) (premisa mayor de un silogismo de modo *barbara*). No obstante, todo vivir es querer (premisa menor). Por consecuencia, colígese el que todo vivir es también sufrir (conclusión del silogismo categórico correspondiente, el cual corresponde a la primera figura) (cf. Schopenhauer, 1963: p. 113). El dolor es la esencia inescapable de la vida. De ahí el que toda filosofía rigurosamente radical, a saber: toda filosofía que sea genuinamente tal, es conciencia desgarradora de que la esencia del vivir es el dolor mismo.

La filosofía schopenhaueriana es trágica, en el sentido de que constata los dolores concomitantes con la existencia. Evidencia, con el Segismundo de Pedro Calderón de la Barca, que *el delito mayor del hombre es haber nacido* (acto primero, escena segunda del drama simbólico *La vida es sueño*, versos cxi y cxii). Es trágica, asimismo, porque no propicia evasiones y, mucho menos, promueve la edificación. Antes bien, es una instancia reflexiva mediante la cual el dolor se exagera. Su propósito consiste, precisamente, en promover la negación de la voluntad de vivir. Hemos en presencia de la filosofía *qua* antítesis de cualesquiera quehaceres edificantes y edulcorantes de la existencia, los cuales son, en última instancia, narcotizantes que nos impiden experimentar trágicamente la *ontalgia, scilicet*: el dolor del ente, que en nosotros cobra conciencia reflexiva.

El sufrimiento procede de la desproporción existente entre aquello que deseamos y aquello cuya consecución efectiva se encuentra en nuestra potestad. Semejante improporción, inteligida con adecuación por el Ludwig Feuerbach de *Das Wesen des Christentum* (1841), solamente existe desde el punto de vista de la cognición objetiva de lo sensorio. Sobre la base de una aprehensión más apropiada de la esencia onírica del cosmos, podría suprimirse a cabalidad (cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, i, xvi [Schopenhauer, 1966: p. 128]).

Schopenhauer se limitó a genéricamente elucidar, desde sus presupuestos ontológicos de carácter pantelista, el porqué de la facticidad del sufrimiento. Y a continuación, arrojó cual saeta una iracunda filípica contra aquél que, si existiese, habría con su *creatio* educido, *ex nihilo*, un universo pletórico de mal moral y de dolor. La sintonía con el gnosticismo es plena:

Si Dios ha hecho este mundo, yo no quisiera ser Dios. La miseria del mundo me desgarraría el corazón.

Si nos imaginamos la existencia de un demonio creador [la conexión con el Yahvé del gnosticismo es inmediata], hay derecho a gritarle, enseñándole su creación: "¿Cómo te has atrevido a interrumpir el sacro reposo de la nada, para hacer surgir tal masa de desdichas y de angustias?" (Schopenhauer, 1963: p. 113). [La reflexión añadida es nuestra.]

Schopenhauer propugnó el encratismo, tesis concorde con su promoción de una moral ascética. En este concreto aspecto, Borges fue totalmente coincidente con el egregio metafísico alemán, quien valoró afirmativamente la tesis cristiana, antropológicamente pesimista, de la falta primigenia:

Como enseñan san Pablo (*Romanos* 3, 21 y ss.), san Agustín y Lutero, las obras no pueden justificar, ya que en esencia somos y seguimos siendo pecadores; la razón de ello es que, puesto que operari sequitur esse, para obrar como debiéramos también tendríamos que ser como debiéramos. Pero entonces no necesitaríamos una redención de nuestro estado actual, semejante a la que plantean como fin último, no solo el cristianismo, sino también el brahmanismo y el budismo (Bajo el nombre que se traduce en inglés como final emancipation) es decir, necesitaríamos convertirnos en algo distinto y hasta opuesto a lo que-somos. Pero porque somos lo que no deberíamos ser, también obramos necesariamente como no deberíamos obrar (*El mundo como voluntad y representación*, Suplementos, xvii [Schopenhauer, 2003: p. 660]).

En realidad, ambos han bebido de las aguas de aquél en unas y las mismas fuentes orientales y mediterráneas. Schopenhauer consagró el prolijo suplemento antepenúltimo de *Die Welt*, al examen de la dimensión ascética y encratita (o tatianita) del cristianismo. En forma erudita, hecho habitual en él, reparó en más de una instancia de especie gnóstica. Borges, por su parte, abordó emblemáticamente el tema en su *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. Con arreglo a este relato de *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), uno de los dos libros que componen *Ficciones* (1944), Adolfo Bioy Casares descubrió, en la espuria *Anglo-American Cyclopaedia* (Nueva York, 1917), reimpresión literal más también morosa de la

Encyclopaedia Britannica (décima edición, publicada en 1902), un artículo acerca de la tierra de Uqbar, en la cual floreció una herejía similar al gnosticismo mediterráneo. Uno de los heresiarcas de Uqbar había, de acuerdo con Bioy Casares, profesado un odio implacable contra los espejos y la cópula, acontecimientos execrables que superfluamente multiplican a los existentes o, por mejor decir, el número de los entes humanos (cf. Borges, 1996, i: p. 431). Borges procede a precisar el detalle de la noticia erudita: en el volumen vigésimo sexto de la *Anglo-American Cyclopaedia* se refiere que uno de los heresiarcas de Uqbar, cuyo nombre no se consigna en la entrada, reproduce la afirmación de Bioy Casares, la cual es literariamente superior al aserto original. Bioy había declarado lo siguiente: *Copulation and mirrors are abominable*; el texto del volumen vigésimo sexto contiene, en cambio, la siguiente precisión:

"Para uno de esos gnósticos, el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables (*mirrors and fatherhood are hateful*) porque lo multiplican y lo divulgan" (Borges, 1996, i: pp. 431, 432).

2. Precisiones colativas

Cuando Jorge Luis Borges, en el ensayo que consagró "La flor de Coleridge" [*Otras inquisiciones {19521}*]), exterioriza la hipótesis de que los escritores todos son, en verdad, concrescencias y expresiones de uno y el mismo escritor, suerte de idea paradigmática *platonico sensu* que excede de las condiciones formales sensibles de la individuación, adopta implícitamente una tesis schopenhaueriana, alusiva al hecho de que nuestras vidas son, en realidad, el sueño de un ente sobrehumano, impersonal y transfísico, a saber la *APXH* (o principio árquico) del pantelismo schopenhaueriano (que O. Liebmann [1880] tuvo por auténtico pansatanismo). Borges ha reconocido la proximidad de su texto con el panteísmo, teopantismo que aflora, desde nuestra modesta perspectiva exegética, en el soneto "Everness"; singularmente en su primer terceto:

Y todo es una parte del diverso
Cristal de esa memoria, el universo;
No tienen fin sus arduos corredores
Y las puertas se cierran a tu paso;

Sólo del otro lado del ocaso

Verás los Arquetipos y Esplendores

(*El otro, el mismo* [1964] [Borges, 1996, ii: p. 305]⁵).

5. Respecto del panteísmo, Jaime Alazraki ha destacado una implicación puntual, *i.e.*, la afirmación de una identidad genérica y de una sima de indiferenciación:

La noción panteísta de que un hombre es los otros significa la anulación de la identidad individual, o, más exactamente, la reducción de todos los individuos a una identidad general y suprema que los contiene a todos y que hace, a la vez, que todos estén contenidos en cada uno de ellos. Por eso ha dicho Borges, al caracterizarnos todas que agotan la novela argentina contemporánea, que "el tercero, que goza de la predilección de los jóvenes, niega el principio de identidad y confunde el porvenir y el pasado ("Los libros", en *Sur*, Número 111, Enero de 1941, p. 78 [A propósito de *La invención de Morel*]) (Alazraki, 1974: p. 78).

En específica conexión con la praxis literaria, ha de advertirse que, si todo existente es, *in rerum natura*, un ente único, el autor es idénticamente único. Corolario de lo anterior es que la producción literaria no es más que reiteración de unos y los mismos tópicos, eternamente aprehendidos por un intelecto único:

"Pierre Menard, autor del Quijote", es una exacerbación de ese proceso en que escribir literatura es una forma de reescribir esas pocas metáforas ya advertidas para siempre. Escribir "consiste en referir el lenguaje al lenguaje. Hacer hablar a todo. Comentarios de la escritura, comentarios de los antiguos, comentarios de leyendas y de fábulas: a ninguno de estos discursos se pide interpretar su derecho a enunciar una verdad; lo único que se requiere de él es la posibilidad de hablar sobre él" (Foucault. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, p. 48) (Alazraki, 1977: pp. 83, 84).

Joseph Cartaphilus, el inmortal (quien es también Marco Flaminio Rufo), "Acercamiento a Almotásim" (del hindú Mir Bahadur Alí, de Bombay), los teólogos (Juan de Panonia y Aureliano, coadjutor de Aquilea), son reveladores de que el desdoblamiento y la dualidad son meramente fenomenales o, por mejor decir, delusivos. Precisamente por ello, The two men's [Aureliano y Juan de Panonia] destiny was to be one; their lifetime of rivalry was a delusion, an aberration, in which Aurelian had been the active, John the passive partner G. M. Cohen, 1973: p. 72).

Bajo la pluralidad sensible subyace la primigenia e inmutable identidad del *hen kai pân*. Quien sabe decodificar ontológicamente al devenir, se percata de que bajo la apariencia subyace la identidad paradigmática, eidética según su sentido platónico (y por ende, realista desmedido). Henos en presencia de una expresión idealista de las propensiones monistas y pampsiquistas del literato bonaerense:

La inquietante magia de tal diversidad de vidas en la de un solo hombre se disipa si, en lugar de su nombre, sea éste el que fuere, se lee lo que Borges metafísicamente esconde: la Idea del hombre. Ese hombre, condenado a vagar por los tiempos sucesivos, es el Hombre, la Humanidad. Basta entenderlo así, es decir, recuperar a la oculta condición genérica del acendrado platonismo borgiano, para romper el encanto de varias transformaciones que sufre, por su condena de inmortalidad, el arrogante tribuno romano. Es a la vez Marco Flaminio Rufi y Joseph Caeraphilus, el mismo y todos los hombres, así como también lo es Almotásim y el Simurg (otro símbolo literario de la potencia otológica de la Idea sobre la multiplicidad sensible), todos los pájaros (Juan Nuño, 1986; pp. 110, 111).

El contemplativo plenamente esclarecido, como lo es el mago de Tzinacán, cobra conciencia del curso, en lo infinito, de la coincidencia y la supresión, de las cualidades opugnantes. Desde este punto mira, genuinamente privilegiado, la oposición es también delusiva. Estela Cédola ha sabido subrayar la conexión ontológica borgeana con el filosofema nuclear de *De docta Ignorantia*

En conformidad con el literato bonaerense, verosímil es la hipótesis, rayana en el panteísmo.⁶- que desde nuestra perspectiva es más monopsiquismo que panteísmo- de que los autores todos son, *in rerum natura*, un único autor. Con base en este presupuesto, pueden dilucidarse explicativamente notables y estupefacientes coincidencias de literatos múltiples que frecuentemente no han interactuado en absoluto, ni influido los unos sobre los otros, en cuanto a la ejecución literaria de uno y el mismo motivo literario (inmerso en una suerte de instancia de índole colectivamente inconsciente). La hipótesis monopsiquista, pletórica de inverosimilitudes y de alguna manera contraintuitiva, es empero rescatable desde un punto heurístico de mira. El romántico Percy Bysshe Shelley (1792-1822) propuso, poco antes de su intempestiva muerte, que todos los poemas de los tiempos todos, pretéritos, presentes y futuros, son fragmentos o centellas de un único poema infinito, el cual es erigido por la pléyade íntegra de los vates (cf. *A Defence of Poetry* [1821], cit. en Borges, 1996, ii: p. 17).⁷

Respecto del creador literario debe, por ende, declararse aquello que estipuló Johannes Scheffler en su *Peregrino querubínico* (fecha en Silesia el 7 de julio de 1656) la obra epigramática cumbre del panteísmo de especie mística:

Los santos todos son un solo Santo: pues son un Corazón, un Espíritu y una Voluntad en un solo Cuerpo (*Peregrino querubínico*, v, epigrama vii).⁸

Lo más importante es la idea, en ambos [Nicolás de Cusa y Jorge Luis Borges], de la superación de la condición humana finita y degradada mediante la toma de conciencia y la aceptación de aquella, y, en seguida, la producción del salto cualitativo de la mente en el preciso instante en que Tzinacán [el mago de Tzinacán] bendice su cuerpo doliente y su condición de prisionero. El anonadamiento final del pensador en la unidad del universo que ha logrado entrever, parece la coincidencia en el límite máximo de la progresión geométrica en el infinito donde "todo coincide y todo es suprimido". Límite máximo donde también coinciden el sujeto y el objeto del acto cognitivo (Estela Cédola, 1987: p. 115). [Lo añadido es nuestro.]

6. Panteísmo que, de acuerdo con Arana Cañedo-Argüelles, lejos de consistir en una tesis ontoteológica fuerte es antes bien un modo de penetrar profundamente (por modo intelectual) en la esencia de lo textual literario (cf. Arana C., 2003: p. 71). Borges, ha escrito Arana, encontró a su deidad en la literatura (cf. Arana, 2003: p. 72).

7. Tesis muy distinta de la de Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870), quien en su "El miserere" sugiere, antes bien, la imposibilidad de reproducir poética (en especial) artísticamente (en general) la naturaleza del poema cósmico. De acuerdo con un Bécquer, la conjunción poética con aquél es por siempre malograda (y últimamente disfórica y anaclimática, jamás eufórica ni climática).

8. Lo uno es tal, que todo es uno en él. El Dios es uno solo con él (cf. el sexto epigrama del libro quinto).

Nosotros, adecuándonos a la posición del filósofo de Danzig, estimamos que la conexión existente entre monopsiquismo panteísmo es débil, no fuerte, *scil.*: el monopsiquismo es condición meramente necesaria del panteísmo; éste último, en cambio, *condicio sufficiens* del monopsiquismo⁹. El hecho de que haya un ente transpersonal y sobrehumano, cuyos sueños e imaginaciones son nuestras propias vidas, hecho sugerido en "Las ruinas circulares", constituye una condición solamente necesaria de la afirmación de la existencia de un ente divino. La transpersonalidad del ente sobrehumano, el cual es magnipotente, no implica en absoluto la deidad, a menos de que por 'deidad' se entienda la divinidad de acuerdo con un latísimo sentido.

He aquí una precisión concerniente al primero de los componentes de la metafísica schopenhaueriana de la experiencia, *scil.*, el epistemológico. El mundo empíricamente real, el cual es la *maya* de los hinduístas, rebozo de la unicidad raigal de *Brahman* (cf. el hermoso capítulo de *Sobre la voluntad en la naturaleza* que conságrase a la sinología), posee por esencia metafísica el onirismo. Así como el pensamiento y la intelección son cerebraciones (eufónico neologismo invocado por el literato bonaerense en su ensayo referente a Samuel Taylor Coleridge), el cerebro es también un fenómeno, *h. e.*, una objetivación óptica de la *Wille*. Este puntual fenómeno es condición necesaria de la negación de la voluntad de vivir.¹⁰

Idénticamente, los libros todos son, en la realidad de las cosas (*in rerum natura*), uno y el mismo libro, el cual es, metafísicamente considerado, un objeto eterno (nomenclatura de Alfred North Whitehead), una idea *platonico sensu* que revístese gradualmente de onticidad factual. En el admirable relato intitulado "La biblioteca de Babel", Borges ha supeditado esta emergencia fáctica de un objeto eterno al principio mismo de plenitud (*principie of plentitude*), avizorado por Platón y consistentemente propugnado por Giordano Bruno. Basta el que un libro sea auténticamente

9. Por otra parte, unas ciertas variedades específicas del panteísmo, como por ejemplo el endopanteísmo o panteísmo implosivo (de *ex. g.* Miguel Serveto y Revés [1511-1553p]), son cabalmente consistentes con el polipsiquismo, históricamente sustentado por autores inmanentistas y cuasipanteístas como fra Toman Campanella (1568-1639).

10. Ese fenómeno posee una suerte de onticidad transfenomenal, en el sentido de que jamás es objeto de intuición directa (ora inmediata ora mediata) por parte del sujeto esciente.

posible para que, de manera ineluctable, adquiriera alguna vez existencia. El autor lo establece en la tercera de sus notas de pie de página:

Lo repito: basta que un libro sea posible para que exista. Sólo está excluido lo imposible (Borges, 1996, i: p. 469).

En el texto de "Guayaquil", inmejorable recreación, compuesta en acuerdo cabal con el arte de injuriar, de la conferencia homónima de que participaron el Libertador y el Protector del Perú, a saber: los generales Bolívar (1783-1830) y San Martín (1778-1850), el literato bonaerense se esmera en multiplicar, con tino y pertinencia exquisita, las citas schopenhauerianas. El hebreo alemán Dr. Zimmermann no es sino un trasunto de Bolívar; Borges, narrador protagonista, uno del general San Martín. Ambos se enfrentan con motivo de una posible edición de cierta epístola del Libertador (fecha en Cartagena de Indias el 13 de agosto de 1822), redescubierta y exhumada del archivo personal del Dr. Ricardo Avellanos, autor de *Historia de cincuenta años de desgobierno* (obra publicada en 1839 por el nieto del historiador: un homónimo Dr. Avellanos, empedernido opositor del oficialismo argentino). Eduard Zimmermann desea editar el documento tanto como Borges. El texto de "Guayaquil" reproduce magistralmente el modo de que usa el astuto erudito alemán para subyugar, mediante el encomio y la zalamería, a su incauto interlocutor. Empero, no es éste el *quid* del asunto, sino el determinismo voluntarista que rezuma el relato incardinado en *El informe de Brodie* (1970). Lo que el texto nos propone es que los acontecimientos no son más que la consecuencia de distintas objetivaciones de uno y el mismo factor óptico basamental: la voluntad:

-Usted -respondí- habló de la voluntad. En los Mabinogion, dos reyes juegan al ajedrez en lo alto de un cerro, mientras abajo sus guerreros combaten. Uno de los reyes gana el partido; un jinete llega con la noticia de que el ejército del otro ha sido vencido. La batalla de hombres era el reflejo de la batalla del tablero ("Guayaquil" [Borges, 1996, ii: p. 442]).

La conferencia de Guayaquil, acaecida en 1822 (26 y 27 de julio de 1822), y la conferencia de Zimmermann y Borges, efectuada en Buenos Aires, son una idéntica manifestación de la voluntad. Aquí, el monismo se extiende desde el ámbito de lo nouménico hasta el de lo fenoménico, a fuer de que el autor alude a una única

manifestación epifenomenal que se desdobra, de una manera que nos es latebrosa, en dos campos distintos. La voluntad, la cual es ucrónica y utópica, puede unificar síntomas distantes en espacio y tiempo, y operar alianzas y acciones a distancia. Precisamente por ello, un hombre esclarecido como el Dr. Zimmermann puede aseverar que, estando en Praga o en Londres,

todo es extraño [...] o, si usted prefiere, nada es extraño. Cualquier cosa puede ocurrir. En Londres, en algún atardecer, sentido lo mismo ("Guayaquil" [Borges, 1996, ii: p. 442]).

Henos en presencia de un epítome de la cosmovisión mágica naturalista que alcanzó su fastigio durante el Renacimiento, cuyo paradigma hermenéutico de Naturaleza y humanidad es de índole emblemática. Desde la perspectiva de esta comprensión de la natura, la cual es tanto *naturans* cuanto *naturata*, "todo es posible". No existe razón *a priori* aducible que permita excluir la existencia de algún objeto u estado de cosas.

Borges culmina sus reflexiones pantelistas por conducto de la invocación de una leyenda céltica: la del duelo de los bardos afamados. El primero de ellos canta desde el crepúsculo del día hasta el de la noche. Canta, pues, durante toda la noche. Bajo las estrellas o la luna, entrega el arpa a su adversario, quien empero no canta. Limitase a arrumbar el instrumento y a levantarse. El primero confiesa, entonces su derrota (cf. Borges, 1996, ii: p. 443). Precisamente porque la voluntad, potencia sobrehumana y primieval, es el factor exhaustivamente determinante (por vía e objetivación) del vertiginoso devenir, *mon siège est fait* (confiesa el narrador protagonista en la última línea del relato). El escario del protagonista ha sido tan incontrovertiblemente preestablecido, que la conferencia toda redúcese a mera cháchara:

Comprendo ahora que lo que debatimos después fue esencialmente inútil. Acaso entonces lo sentí; para no hacerle frente, me así de un pormenor y le pregunté si en verdad creía que las cartas eran apócrifas (Borges, 1996, ii: p. 441).

En segundo lugar, Borges coincide cabalmente con el metafísico y epistemólogo de Danzig en cuanto a la negociación de la correspondencia, afirmada con fundamento epistémico insuficiente por el racionalismo continental de la temprana modernidad europea, de conocimiento (*qua* substancia semántica)

y realidad (o entidad real de la cosa). He aquí lo que inmejorablemente ha puesto de manifiesto el detective Erik Lönnrot (émulo por convicción de Auguste Dupin), protagonista de "La muerte y la brújula":

-Posible, pero no interesante —respondió Lönnrot-. Usted replicará que la realidad no tiene la menor obligación de ser interesante. Yo le replicaré que la realidad puede prescindir de esa obligación, pero no las hipótesis. En la que usted ha improvisado, interviene copiosamente el azar. He aquí un rabino muerto; yo preferiría una explicación puramente rabínica, no los imaginarios percances de un imaginario ladrón (Ficciones [Borges, 1996, i: p. 500]).

Tal y como acontece en *El péndulo de Foucault* (1989), de Umberto Eco, la trama semántica que propositiva y lingüísticamente (porque también la enuncia) tiende el protagonista, quien en la obra de Eco es el homónimo del incomparable filólogo tardorenacentista Isaac Casaubon (1559-1614), contribuye, como por virtud de un efecto de especie edípica, a su propia confirmación. El hecho de que la realidad pueda prescindir de la obligación de "ser interesante", y la hipótesis no pueda hacerlo, nos revela la existencia de una cesura imposiblemente salvable entre la primera y la segunda. En esta medida, la tesis de Borges parece ser la siguiente: la única función decorosa que un hombre de ciencia puede realizar es la de esgrimir hipótesis heurísticamente feraces, a saber: hipótesis que, sobre la base de un exiguo número de factores epistemontológicos (*explanantia*), procedan a rendir cuenta de una apreciable cuantía de *explanantia*. Erik Lönnrot propone lo mismo que Descartes sugirió, en relación con los objetos que solamente podemos conocer desde el punto de vista de sus manifestaciones epifenoménicas, en el acápite cciv de la cuarta parte de sus *Principia Philosophiae* [1644]:

Quod equidem verum esse libentissimè concedo, satisque à me praestitum esse putabo, si tantùm ea quae scripsi talia sint, ut omnibus naturae phaenomenis accuratè respondeant. Hocque etiam ad usum vitae sufficiet, quia & Medicina, & Mechanica, & caeterae artes omnes, quae upe Physicae perfici possunt, ea tantùm quo sensilia sunt, ac proinde inter naturae phaenomena numeranda, Pro fine habent (*Principia Philosophiae*, iv, cciv).

En tercer lugar, Borges ha hecho observar, con Schopenhauer, que el sujeto esciente no es, en absoluto, un objeto de conocimiento.

Rigurosamente considerado, no es objetivable (de acuerdo con el sentido epistemológico del vocablo). En el capítulo décimo nono del libro segundo de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844), el filósofo pesimista de Danzig hizo rectamente advertir que el cognoscente no es objetivable, a fuer de que si lo fuese sería entonces imperioso el que fuese conocido de un segundo sujeto, realmente distinto del primero. *Quoad me*, no soy en absoluto objeto cognoscible, sólo pensable. No cabe, en esta medida, una ciencia psicológica transcendental rigurosamente científica, a fuer de que el ego transcendental se ubica allende de la condición formal *a priori* de la objetivación: el principio de razón suficiente. Es inevitable el reconocimiento, que Borges ha operado en "El tiempo y J. W. Dunne" (quinto ensayo de *Otras inquisiciones*), de la rectitud del séptimo de los sistemas hindúes de pensamiento (sistemáticamente clasificados por Paul Deussen en *Nachvedische Philosophie der Inder* [p. 318]). Los hindúes filosofantes posteriores a la composición de los Vedas arribaron a idéntica conclusión: pusieron de manifiesto que, si nuestras almas fuesen *stricto sensu* escibles, sería menester el que existiese una segunda alma, cognoscente de la primera, y sucesivamente *in infinitum* (cf. Borges, 1996, ii: p. 24).

En cuarto lugar, Borges converge con Schopenhauer en cuanto a la crítica del furor taxonómico de Kant, quien solía sacrificar contenidos multivarios a su vesania clasificatoria (en relación con los doce conceptos intelectuales puros [expuestos en la *Analítica de los conceptos de la Crítica de la razón pura*, B 106]). El literato bonaerense no ha podido omitir la denuncia tangencial del simétrico furor kantiano (cf. "Examen de la obra de Herbert Quaine" [Borges, 1996, i: p. 463]).

En quinto lugar, Borges parece transcender la unidimensionalidad del tiempo schopenhaueriano, el cual es rigurosamente unidimensional. Desde el punto de vista de "El jardín de senderos que se bifurcan", el autor apela a la metáfora de la bifurcación de los senderos para expresar la pluridimensionalidad del tiempo. Quien descubrió la clave para la recta interpretación del texto de Ts'ui Pên fue el sinólogo Stephen Albert, quien es finalmente asesinado por el Dr. Yu Tsun, otrora catedrático de lengua inglesa en la *Hochschule* de Tsingtao. Desde el punto de vista de la aparentemente caótica obra de Ts'ui Pên, los tiempos por venir proliferan y se bifurcan; real y efectiva es su pluralización. Ts'ui Pên propugnó un enfoque del tiempo, antipódico respecto del absolutista, que

habrían de consolidar los filósofos naturales de cariz newtoniano Schopenhauer participó de éste último. El tiempo no es absoluto ni uniformemente fluente. Lo existente es, en realidad, una retícula de tiempos, creciente y vertiginosa en la eclosión de tiempos convergentes, divergentes y concomitantes. La trama de los tiempos es tal, que estos últimos se aproximan, se intersecan, se unimisman, se bifurcan, divergen, etc. (cf. Borges, 1996, ii: p. 479). Con el suizo Albrecht von Haller, autor de la *Historia Stirpium indigenarum Helvetiae*, Borges habría podido declarar lo siguiente:

Natura in reticulum sua genera connexit, non in catenam: homines non possunt nisi catenam sequi, cum non plura simul sermone exponere (*Historia Stirpium indigenarum Helvetiae*, ii [en Hanson, 1961: p. 69]).

La dación de los acaecimientos es posible en la medida en que sus tiempos se intersecan. El tiempo en cuanto tal no existe, sino una multitud de tiempos. Hemos en presencia de una consecuencia ineluctable del nominalismo borgesiano, desenvuelta en "Nueva refutación del tiempo" (1946).

Idénticas consideraciones se exteriorizan a propósito de J. W. Dunne, ingeniero inglés decimonónico, quien abrigó convicciones insólitas respecto del tiempo. He aquí lo que propone Borges en *Otras inquisiciones*: de acuerdo con Dunne, infinitas son las dimensiones del tiempo, las cuales son también espaciales. El tiempo auténtico es el inalcanzable término último de una serie categoremáticamente infinita, a fuer de que los tiempos múltiples existen en el presente, valga la aparente paradoja. Los tiempos son rigurosamente coexistentes. Lo futuro existe ya, razón para afirmar lo mal nos proporcionan los sueños premonitorios (cf. Borges, 1996, ii: p. 26). En conformidad con Dunne, la eternidad converge con nuestro presente onírico, a fuer de que, en nuestros sueños, los cuales son siempre experimentados desde el tiempo presente (bajo la especie de la representación, no bajo el aspecto de la reminiscencia ni bajo el de la expectativa), confluyen lo pretérito y lo inmediatamente por venir (*Loc. cit.*).

Certeramente, Borges ha advertido que Dunne incurrió en el vicio, denunciado enérgicamente por Henri Bergson en su *Introduction à la métaphysique*, de concebir intelectivamente la duración (*durée*), cuya homología con lo psíquico es indubitable.

En la medida en que nos representamos intelectivamente la duración, esencia metafísica del mundo, y practicamos el análisis (*l'analyse*) concomitante con la operación intelectual (*l'intelligence*), sobreviene indefectiblemente una tergiversación falsificante del objeto de consideración, el cual deviene un trasunto de la extensión. No obstante, ha reivindicado el filósofo francés, es imperioso abordar intuitivamente la duración. Solamente la intuición nos revela, irrefragablemente, la continuidad esencial inherente a la duración (cf. el admirable texto de *Introduction à la métaphysique*, editado por la *Revue de Métaphysique et de Morale* el 1903, texto que entro posteriormente a formar parte de *La pensée et le mouvant*).

En sexto lugar, Jorge Luis Borges se entregó a la tarea de someter a crítica el desmedido e impropio cerebrismo schopenhaueriano, uno de los puntos débiles del sistema del incomparable idealista de Danzig. Sabemos que, de acuerdo con éste, el *mundus phaenomenon* es mera cerebración. Las constelaciones, las galaxias, los hoyos negros, los cuasares, el universo en su conjunto, la totalidad de los objetos que sométense a la consideración teórica del físico cósmico (o astrofísico), son la consecuencia de la cerebración, del concurso atento del cerebro de un ente pensante y raciocinante, cuya función intelectual es objetivación de la voluntad. Empero, si los objetos todos son el resultado del pensamiento, el cual es una función dotada de soporte hílico, específicamente de uno de índole cerebral; si el cerebro es la instancia pensante y el cerebro es, con todo, un fenómeno y por ende también representación, esto significa que lo fenoménico en su totalidad se cimienta sobre un fenómeno de segundo grado, un fenómeno que participa de cierta condición problemática a fuer de que no ejemplifica la noumenalidad y tampoco la fenomenalidad plena.

Si, tal y como lo propone la obra schopenhaueriana en su primer capítulo (cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Libro I (*El mundo como representación*), I Consideración, I), el Sol y los cielos son representaciones que solo ostentan realidad en cuanto percibidas por este ojo o estos ojos singulares que los observan (en conformidad con el autor, únicos objetos stricto sensu conocidos, scil.: el ojo vidente y la mano tangente [cf. Schopenhauer, 2002: p. 17]), implícitamente se atribuye plenitud de realidad a las instancias observacionales, idénticamente fenoménicas, que realizan la función visiva. Exactamente lo mismo, y hasta con mayor.

fundamento, podría declararse respecto del cerebro cerebrante. He aquí lo que Jorge Luis Borges advirtió perspicazmente en esa producción ensayística magistral que irónicamente intituló. "Nueva refutación del tiempo" —decimos que irónicamente a fuer de que la novedad es condición suficiente del decurso temporal en forma tal que el título encubre, por modo sutil, una de esas; aforismos que el autor amaba fervientemente,

Es decir, para el idealista Schopenhauer los ojos y la mano del hombre son menos ilusorios o aparentes que la tierra y el sol. En 1844, publica un tomo complementario. En su primer capítulo redescubre y agrava el antiguo error: define el universo como un fenómeno cerebral y distingue "el mundo en la cabeza" del mundo "fuera de la cabeza" (Borges, 1996, ii: p. 138).

A inmediata continuación, el autor de *Otras inquisiciones* evoca la mayor congruencia discursiva de George Berkeley, quien en sus *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713) admitió, sin mayor problematización mediante, el estatuto rigurosamente fenomenal del cerebro. El universo mundo, cuyo solo ser es el ser percibido (*esse est percipi*), no es cerebración alguna puesto que la entidad cerebral es, ella misma, idénticamente fenoménica.¹¹

El mitigado fenomenismo schopenhaueriano, cuya puntual especificación es el cerebrismo, es una iteración del dualismo en la medida en que invoca la dicotomía del *mundo en la cabeza* y el *mundo fuera de la cabeza*. Semejante dualismo, distinto del ontológico estipulativo de la cesura del mundo como *Wille y Vorstellung*, es epistemológico. A pesar de ello, es prescindible a fuer de ocioso.

En séptimo lugar, refirámonos a un elemento propiamente ético, alusivo al sinsentido de la vida y al escape del dolor ineludible que apesga al mundo. El Minotauro confiesa que él libra a los nueve cautivos que, cada nueve años, son remitidos a Minos (el Minos cretense) por Egeo, rey de Atenas. El Minotauro, quien habita dentro del infinito laberinto de Dédalo, libra a los prisioneros de sus males. Hemos en presencia de la asunción implícita de la

11. Spiller, por su parte, invocado aprobatoriamente por Borges, propugnó el monismo psicofísico, en el sentido de que declaró que la retina y la superficie cutánea, objeto de apelación del fenomenista que se propone reconstruir los *qualia* visibles y tangibles, son dos sistemas visuales y táctiles. El aposento visto no se halla contenido dentro del imaginado, a fuer de que ambos son sistemas independientes dotados de un idéntico basamento (cf. *The Mind of Man* [1902], capítulo viii, cit. en Borges, 1996, ii: p. 138).

tesis de que la vida es un mal,¹² a fuer de que se encuentra maculada por una falta primigenia, el AMARTHMA de la tragedia griega, solamente expiable (con apego a la medida) mediante la inmersión en la dinámica inexorable de dolor y muerte. Consciente de que la vida es un mal, y de que el delito mayor del hombre es el haber nacido (Calderón), Asterión (así denominado por Apolodoro en su *Biblioteca*, iii, i) no opone resistencia al enfrentar a quien lo manumite de su cautiverio: Teseo. Memorable es el último párrafo del relato:

El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce. Ya no quedaba ni un vestigio de sangre.

- ¿Lo crearás, Ariadna? —dijo Teseo-. El minotauro apenas se defendió (Borges, 1996, i: p. 570).

Schopenhauer y Borges convergieron plenamente en cuanto a su aprecio por el budismo. Borges, cuya comprensión del budismo fue preclara —dígalos el opúsculo que figura en el tomo de *Obras completas en colaboración* (Emécé Editores, Buenos Aires, 1979)-, si bien es cierto que jamás fue un budista, supo expresar con su galanura y precisión habituales algunos de los elementos téticos basamentales de esta sapiencia metafísica. De acuerdo con su memorable ensayo acerca del budismo, lo transmigrante no es alma humana, la cual no es un elemento dotado de identidad numérica, o sea, de individualidad genuina. El principio transmigrante es el *karma*, suerte de organismo mental cuyas transmigraciones son infinitas en multitud (de acuerdo con el sentido categoremático de la expresión 'infinitud'). No existe, con arreglo al budismo, un solo hecho vital humano que no haya sido preestablecido por el hombre mismo en el curso de una vida pretérita. He aquí la

12. Por añadidura, el universo es caótico, en absoluto cósmico. En el seno del universo mundo el hombre se halla extraviado. Por ello mismo, idónea metáfora es la del laberinto. El universo mundo, en efecto, es asimilable a un laberinto, como lo es la biblioteca de Babel, como lo es el desierto de "Los dos reyes y los dos laberintos", como lo es el de Abenjacán el Bojarí. Para dotar de complemento a esta precisión, leamos lo ya puntualizado por Enrique Anderson Imbert, afamado historiador de la literatura iberoamericana y esclarecido intérprete de la obra narrativa de J. L. Borges:

Para Borges, el mundo es caos, y dentro del caos, el hombre está perdido como en un laberinto. Sólo que el hombre, a su vez, es capaz de construir laberintos propios. Laberintos mentales, con hipótesis que procuran explicar el misterio del otro laberinto, ese dentro del cual andamos perdidos (Enrique Anderson Imbert [en Alazraki, 1984: p. 142]).

dimensión tímica del *Karma*. El karma, como sabemos, viene a conceptuarse, por los budistas como finísima y autentica estructura noética.

La pretensión del budismo consiste en la superación de la zen, o sea, el sufrimiento. Es sufrimiento es lo primieval, lo existente en el principio mismo. La *zen* prohija la vida, la cual es ineludiblemente, por virtud de su prosapia, desventurada. Es imposible el que ésta última no sea malaventurada. El vivir no es más que el nacimiento, la senescencia, la enfermedad y la muerte. El vivir es al devenir, inexorable corruptor.

El budismo zen supo descubrir un procedimiento *lato sensu* soteriológico para la realización de la iluminación, el cual demanda muchísimos años consagrados al ejercicio mediativo. La iluminación aludida acaba sobrevenir en forma subitánea. No prima aquí, principio sinequista alguno. Lo acaecido es una ruptura con lo precedente, acontecida sobre la base de la suerte de salto de especie cualitativa. No estamos en presencia de un sorites, ni de un trasunto existencial de concatenaciones silogísticas. Hemos, en realidad, ante una conversación sobrevenida con brusquedad, ante la súbita contemplación intuitiva de la verdad. El procedimiento conducente hasta este estado beatífico se denomina *satori*. El estado correspondiente es metalógico.

Cuatro son las nobles verdades del budismo: el sufrimiento, el origen de este último, su curación y, finalmente, el medio conducente hasta ésta. *El terminus ad quem* del proceso catártico aludido, el cual es un estado de iluminación, denomínese nirvana. La iluminación coincide, a cabalidad, con la desvinculación total de la *triste costumbre de ser algo*, y con la desligadura del *peso del universo* (cf. "El budismo" [Borges, 1996, iii: p. 456]) con la emancipación de la egoidad, la cual es gravosa carlanca (tema abordado por el autor en el sugerente "Elogio de la sombra"). Respecto de semejante estado cabría reproducir el dístico de Johannes Scheffler (Angulus Silesius [1624-1677]):

Die Rose ist ohne warum;
Sie blühet weil sie blühet (en Borges,
1996, iii: p. 257

Semejante prolación viene a significar, en Román paladín, el que la rosa ostenta una finalidad de especie atélica, *scil.*: que su

existencia y florecimiento son autotéticos, por razón de lo cual el que florezca es hecho inexplicado y *stricto sensu* inexplicable -en el sentido de que *florece porque florece*. La cuasitautologíca de semejante aseveración es sintomática de autorreferencia, autotelismo y tautología.¹³

Con arreglo al budismo, como sabemos, lo capital es la liberación del deseo. He aquí el único medio posible de escapar del ciclo indefinido de las transmigraciones y reencarnaciones. Sabemos que el karma es una suerte de energía mental transmigrante o transhumante. El budismo no ha afirmado, en absoluto, una identidad del alma en cuanto tal. Por lo tanto, su negación de la identidad del yo, o por mejor decir la de la existencia de un ego genidéntico (idénticamente persistente en el tiempo), es cabalmente consistente con la afirmación de la transmigración. En conformidad con el budismo, el nirvana o estado de iluminación significa la emancipación del error y el deseo, estado de manumisión idénticamente extensible a los entes humanos y a las deidades del catenoteísmo, sujetas a la dinámica de los avatares (cf. la precisión de Bergson en el capítulo tercero [consagrado al examen filosófico de la religión dinámica] de su cuarta obra magna: *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932])¹⁴

El budismo no es auténtico misticismo sino, antes bien, nihilismo. Con todo, ha de formularse la salvedad de que el budista congruente no persigue por sí la supresión del deseo, puesto que en tal caso desearía el cesar de desear. En el budismo, el arrumbamiento del deseo es tan completo y acabado, que contempla también el no desear omitir el desear. En la India, ha expresado Bergson, el misticismo afloró con posterioridad al advenimiento del budismo, a fuer de que el budismo no contempla una auténtica

13. Desde la perspectiva de la estética cabe aseverar, con Kant, que la finalidad estética es atética y también subjetiva. La obra de arte no apunta hacia una problemática exterioridad. El *status* de lo alegórico es incompatible con la tautogricidad de la genuina obra artística, o de lo que posee valor por sí mismo, abstracción hecha de cualesquiera consideraciones atañentes a la utilidad y a cuestionables sentidos transcendentales.

14. En acuerdo con el *Malinda-pañha*, texto budista apologético del siglo segundo, el rey bactriano Malinda (Menandro) adopta la sabiduría metafísica del Buddha cuando el monje Nagasena evidencia que el hombre no es materia ni forma, impresiones ni idea, instintos ni conciencia. Tampoco consiste en su conjunción y no es realidad transcendente a éstas. Así, pues, su realidad es nula. Cf. la nota de pie de página de la nota preliminar antepuesta a la "Nueva refutación del tiempo" (Borges, 1996, p. 136).

capacidad de donación íntegra de sí, la cual debió aguardar hasta el advenimiento del misticismo cristiano.¹⁵

El budismo, ha señalado Borges, contempla una conexión débil con hechos históricamente acaecidos. En una de sus más extensas y prolijas producciones ensayísticas, el texto de "El budismo" (*Siete noches* [1980]) el autor ha recalcado este elemento. Es absoluta-mente irrelevante, en efecto, el asentimiento a lo fáctico del budismo (*qua* religión históricamente dada) y a lo biográfico del Buddha, en orden a prestar asenso a la verdad de la doctrina. Lo absolutamente imperioso es esto último. El admitir que hubo un príncipe Siddharta Gautama, quien nació en Kapilovastu en el siglo sexto de la era antigua, es una genuina fruslería positiva. Implícitamente y con cierta reticencia, Borges ha acordado la razón a cierto interlocutor suyo:

Agregó, creo que con más ingenio que verdad, que creer en la existencia histórica del Buddha o interesarse en ella sería algo así como confundir el estudio de las matemáticas con la biografía de Pitágoras o Newton. Uno de los temas de meditación que tienen los monjes en los monasterios de la China y el Japón, es dudar de la existencia del Buddha. Es una de las dudas que deben imponerse para llegar a la verdad (*Siete noches* [Borges, 1996, iii: p. 243]). Cabe, por lo consiguiente, el ser un budista riguroso aun cuando no se admita la verdad de la proposición factual según la cual "Buddha existió históricamente". Lo imprescindible no es lo doctrinario positivo, sino la verdad misma de la doctrina, su núcleo veritativo inmarcesible)¹⁶

15. Por ello mismo, Bergson ha negado el que sea genuino misticismo. Pensadores como Vivekananda o Ramakrishna no han sido budistas (cf. el tercer capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*). De acuerdo con el filósofo e incomparable estilista francés, la inmensa vitalidad del místico (vehículo de religión dinámica) es tal, que de ella desbórdanse audacia y potencia realizativa inusitadas (cf. Bergson, 1970: p. 1168), capaces de transfigurar significativamente a las realidades cultural y espiritual.

16. En conformidad con Borges, el budismo fue, originariamente, una yoga, o sea un yugo o disciplina autoimpuestos. Le comprensión del núcleo quiditativo del budismo preexiste implícitamente en el primer sermón del Buddha, predicado en el parque de las Gacelas de Benarés dos mil quinientos años atrás (cf. Borges, 1996, iii: p. 242).

Fuentes bibliográficas

Fuentes bibliográficas primarias

Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Cuatro volúmenes, Cuarta edición, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1996.

Volumen primero: 1923-1949.

Volumen segundo: 1952-1972.

Volumen tercero: 1975-1985.

Volumen cuarto: 1975-1988.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung. II*. En *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Zweite Auflage, Suhrkamp Verlag, Suhrkamp Taschenbuch/Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1989.

El amor, las mujeres y la muerte. Edaf, Biblioteca Edaf, Madrid, Buenos Aires, 1963.

El mundo como voluntad y representación. Dos volúmenes, Ediciones Folio, S. A., Biblioteca de Filosofía, Barcelona, 2002.

El mundo como voluntad y representación. Complementos. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, S. A., Colección Clásicos de la Cultura, Madrid, 2003.

Fragmentos sobre la historia de la filosofía. Traducción de Vicente Romano García, Introducción de José Antonio Míguez, Aguilar, S. A. de Ediciones, Colección Biblioteca de Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1982.

Le monde comme volonté et comme représentation. Traduit par A. Bourdieu, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

Los designios del destino. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Segunda Edición, Editorial Tecnos, S. A., Colección Clásicos del Pensamiento, Madrid, 1999.

Parerga et Paralipomena. Sur la religion. Première traduction française avec préface et notes par Auguste Dietrich, Felix Alcan, Éditeur, Paris, 1906.

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Traducción de Vicente Romano García, Introducción de Juan Martín Ruiz-Werner, Aguilar, S. A. de Ediciones, Colección Biblioteca de Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1980.

Sobre la voluntad en la naturaleza. Traducción de Miguel de Unamuno, Prólogo y notas de Santiago González Noriega Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1998.

The Works of Schopenhauer. The Wisdom of Life and Other Essays. Black's Readers Service Company, New York, 1932.

Fuentes bibliográficas secundarias

Alazraki, Jaime. *Jorge Luis Borges.* Reimpresión de la primera edición, Taurus Ediciones, S. A., Colección Persiles/Serie El Escritor y la Crítica, Madrid, 1984.

La prosa narrativa de Jorge Luis Borges. Temas. Estilo. Segunda edición aumentada, Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1974.

Versiones, inversiones, reversiones. El espejo como modelo estructural del relato en los cuentos de Borges. Editorial Gredos, S. A, Biblioteca Románica Hispánica/Serie Campo Abierto, Madrid, 1977.

Arana Cañedo-Argüelles, Juan. *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX.* Biblioteca Nueva Editorial, S. L., Madrid, 2003.

Bergson, Henri. *OEuvres.* I. Éditées par André Robinet (Édition du Centenaire), Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

Cédola, Estela. *Borges o la coincidencia de los opuestos.* Eudeba, Buenos Aires, 1987.

Cohen, J. M. *Jorge Luis Borges.* Barnes & Noble Books, The 'Modern Writers' Series, New York, 1974.

Descartes, René. *Principia Philosophiae. En OEuvres de Descartes. VIII- 1.* Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Ouvrage

publié avec le concours du Centre National du Livre, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 1996.

Giovanni, G. di. "The Spinoza Connexion". En Paul Guyer (Editor): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 1992.

Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. En Edwin Arthur Burt (Editor): *The English Philosophers from Bacon to Mill*. Edited, with an Introduction, by E. A. Burt, The Modern Library, The Modern Library of the World's Best Books, New York, 1939.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, mit eine Bibliographie von Heiner Klemme, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1998.

Prolegomena. Edited by Beryl Logan, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1992.

Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència. Traducción catalana de Gerard Vilar, Introducció de Pere Lluís Font, Edicions 62, Colecció El Cangur Clàssic, Barcelona, 1996.

Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de Théodicée (1791). En E. Kant: *Considérations sur l'optimisme*. Pensées successives sur la Théodicée et la Religion, traduction et introduction par Paul Festugière, Troisième édition, Librairie Philosophie Joseph Vrin, Bibliothèques des Textes Philosophiques, Paris, 1967.

Malebranche, Nicolas. *De la Recherche de la Vérité*. En *OEuvres. I*. Édition établie par Geneviève Rodis-Lewis avec la collaboration de Germain Malbreil, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1979.

Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1985.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Editées par Francis Kaplan, Les Éditions de Seuil, Paris, 1972

Pensées. Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Éditions Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1977.

Spinoza, Benedictus de *Opera*. Herausgegeben von Carl Gebhardt Carl Winters
Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972:

Todorov, Tzvetan. *Teorías del símbolo*. S. f. Fotocopia del capítulo sexto, intitulado "La crisis romántica". La fotocopia figura en el dossier del Seminario *Herencia del Romanticismo*, dictado por el Dr. Jorge Andrés Camacho en el Programa de Maestría en Literatura del Sistema de Estudios de Postgrado de la UCR, 1 Semestre de 2005.