

## BORGES, PERPLEJO DEFENSOR DEL IDEALISMO



*Marina Martín*

*Noli foras ire, in te ipsum redi.*  
San Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72

---

**L**a voz narrativa en primera persona de “El Zahir”, uno de los relatos incluidos en *El Aleph*, declara que para la doctrina idealista los verbos *vivir* y *soñar* “son rigurosamente sinónimos” (OC 1: 595). Presentándose a sí mismo como un personaje ficticio, estrategia narrativa común en muchos de sus cuentos, Borges habla con una voz que parece traer el eco de otras voces. El lector atento podrá detectar con sutileza y deleite muchas resonancias. También, como por arte de magia y misterio, podrá detectar de entre ellas las voces de Schopenhauer, Hume y Berkeley, quienes de una manera distintiva y constante emergen en los escritos de Borges para, después, convertirse a su vez en eco y resonancia de otras voces en esta, nuestra sorprendente e infinita, Biblioteca de Babel.

En la segunda parte de *Die Welt als Wille und Vorstellung* se sostiene que el mundo debe ser entendido como similar a un sueño, como una creación mental (II: 4). Para Schopenhauer no hay verdad más cierta: todo objeto de conocimiento es objeto en relación con un sujeto, es percepción de un perceptor, es *representación* (I: 3). Desde una

postura diferente Hume incide en el mismo punto: las percepciones sólo pueden explicarse en relación con una actividad mental. Además, su existencia se nos impone con certeza, pues así lo requiere su presencia inmediata en la conciencia, ofreciéndonos de esta manera el primer fundamento sobre el que todo conocimiento debe asentarse: “[perceptions] command our strongest assent, and are the first foundations of all our conclusions” (*Treatise* 212). Hume concede a la inmediatez de las impresiones un estatuto ontológico prioritario, a diferencia de las percepciones que no son más que copia de impresiones, o a diferencia de aquellas otras que son meramente construcciones mentales. Aunque Berkeley subraya el estatuto mental en cada percepción, se niega de lleno a aceptar la creencia de que un mundo ilusorio se deduzca de su doctrina. En lo que al presente estudio se refiere prescindiremos del planteamiento de si la postura de Berkeley es válida o no en este punto, ya que tal cometido sobrepasa nuestro objetivo. Si nos interesa comprender, sin embargo, que Borges interpreta a Berkeley a través de los ojos de Hume: el mundo es una construcción mental reducible a vacuas apariencias, moduladas y delimitadas por nuestra facultad cognoscitiva.

El ensayo “Nueva refutación del tiempo” interpreta explícitamente a Berkeley y a Hume como genuinos defensores y “apologistas” del idealismo (*OC* 1: 139). El giro que el texto borgesiano propone en nuestra lectura es tan genial como irónico. Es muy probable que no debamos a Berkeley la *invención* del idealismo, es decir, el descubrimiento de una doctrina que Borges juzga tan antigua como la metafísica misma, pero lo que sí debe constar es que sus argumentos suponen un extraordinario logro filosófico.<sup>1</sup> Borges mismo se adhiere a los argumentos de Berkeley, a la vez que los supera extrapolando sus conclusiones. De esta manera, si nos dejamos guiar de su visión creativa y sintetizadora, comprobaremos que la doctrina del obispo irlandés desemboca en la de Hume y ésta, a su vez, en el océano uni-

---

<sup>1</sup> Según palabras de Borges, la doctrina idealista no es propiedad de un filósofo determinado, o de un grupo específico de filósofos, ni de una época determinada. Al contrario, en su opinión se trata de una doctrina tan veterana como la filosofía misma: “De las muchas doctrinas que la historia de la filosofía registra, tal vez el idealismo es la más antigua y la más divulgada” (*OC* 1: 144).

forme del idealismo panteísta, identificable con el pensamiento de Schopenhauer y con las enseñanzas de la filosofía oriental. Una atenta lectura del relato "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" muestra que la epistemología inherente a las descripciones lingüísticas del planeta imaginario lleva a los metafísicos de Tlön a abrazar un panteísmo idealista partiendo de los principios de Berkeley-Hume.

"Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" no se distingue únicamente por ser una fantasía sutil e imaginativa. Es también una obra intelectual de gran elegancia, capaz de hacer mella en el problema filosófico del mundo externo. No cabe duda de que Berkeley y Hume centraron su atención en dicho tema e intentaron desarrollar una doctrina que planteara el problema adecuadamente. En lo que a Borges se refiere, él prefiere no entrar en discusiones de si dichas doctrinas caen bajo la denominación de "inmaterialismo," "fenomenalismo" o "idealismo." Al contrario, parece más bien ignorar, o pasar por alto deliberadamente esta disputa erudita, en un intento de dejar que los textos hablen por sí mismos. De esta manera, tanto Berkeley en *Principles*, como Hume en *A Treatise of Human Nature*, o en *An Enquiry concerning the Human Understanding*, señalarían un mismo hecho: el mundo es una elaboración mental.

"Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" es ciertamente magistral. Además de ser una ficción ideada con sumo cuidado, su mérito ha de buscarse también en la manera en que propone una reevaluación de un concepto tan complejo -y todavía sin definir- como es el del idealismo. Aunque ha pasado desapercibido por la crítica, es éste un tema que, sin embargo, representa un verdadero logro en la obra de Borges -y que también le expone a severas críticas por parte de los defensores del idealismo ortodoxo. Irónicamente, tampoco es de extrañar que dichas críticas, lejos de mermar su mérito, lo incrementen. La postura de Borges puede muy bien tener visos de humor, pero de ninguna manera llega a ser frívola. En ningún momento sujeta Borges sus clasificaciones a una arbitrariedad antojadiza, ni agrupa sin fundamento alguno en sus escritos filósofos diferentes como Berkeley, Hume y Schopenhauer, ni construye entre ellos relaciones injustificadas. Cabe, sin embargo, plantear el tema desde un ángulo diferente. Después de todo, uno de los objetivos que se propone el texto borgesiano -bien conocidos por la crítica- es hacernos recono-

cer la arbitrariedad que subyace en cualquier clasificación humana. Así, lo que en un momento parece ser nomenclatura rígida e inflexible, puede llegar a convertirse en nombre provisional. Cabe, pues, plantear hasta qué punto el término idealismo debe identificarse únicamente con las doctrinas de Kant, Fichte, Hegel o de Schopenhauer. ¿Hay acaso unanimidad en lo que debe entenderse como auténtico *idealismo*? Se nos invita, pues, a consultar los innumerables tomos que pueblan las bibliotecas, espacios fantásticos que siempre fueron objeto del profundo interés y de la atención devota de “un argentino extraviado en la metafísica” (OC 1: 135). Borges despliega, pues, ante nosotros con la maestría de un mago una red de disputas filosóficas, presentando lo que Kant llegó a denominar “metafísica:” Ese campo de batalla y de controversias infinitas (7).

Al calificar a Berkeley y a Hume de “filósofos idealistas”, “Nueva refutación del tiempo” presenta deliberadamente una visión polémica. Nuestra atención, de este modo, girará en torno a una controversia hoy en día en nada resuelta: ¿Podemos entender a Berkeley, sin caer en distorsiones, como un filósofo idealista? ¿Podemos extender tal apelación igualmente a Hume? A. A. Luce, uno de los críticos más afamados en el campo de la filosofía de Berkeley, insiste en que la única manera de entablar una semejanza entre la doctrina de Berkeley y la de Kant es “malinterpretándola” –[his] doctrine can be assimilated to Kant, Hegel or Bradley’s only by being misinterpreted (Berkeley’s Immaterialism 25). Según sostiene este crítico, el propósito principal de dicha doctrina es refutar la sustancia material, es decir, la idea de un supuesto sustrato no espiritual tras lo percibido –un mundo externo de objetos materiales-. Por esta razón, el mismo Berkeley prefirió llamar a su doctrina *inmaterialismo*, una denominación muy apropiada, según Luce, ya que de esta manera la existencia viene definida en relación a la percepción, bien sea una percepción posible o dada. Sin embargo, todavía *no* queda clara la supuesta discrepancia entre el idealismo y la definición que el mismo Luce ofrece del inmaterialismo, ni la manera en que los dos términos son, en última instancia, incompatibles. Si, como el idealismo pretende, el mundo debe ser entendido en relación a la mente –i.e., como elaboración mental– y si la existencia debe ser relacionada tanto a una actividad mental como a una percepción, ya sea posible o dada, enton-

ces se puede mantener con legitimidad que el inmaterialismo es el resultado lógico de la propuesta idealista. Las percepciones constituyen nuestra certeza última, declara Hume: "Perceptions are the only existences of which we are certain" (*Treatise* 212). "El mundo es mi representación," asegura Schopenhauer. Y Borges deja la huella en sus escritos de esta creencia arraigada en él de por vida: Lo que yace más allá de nuestra mente, o va más allá de nuestro lenguaje, es un misterio imposible de articular o descifrar.

Desde un punto de vista crítico y escéptico que cuestiona las creencias fraguadas en nuestro sentido común, Borges, al igual que Hume, concuerda con Berkeley en que la suposición de un mundo externo, tras uno interno de percepciones fugaces, es irrelevante y superflua. Borges señala que "Berkeley negó la materia" y explica lo que él cree que Berkeley dio a entender:

Ello no significa, entiéndase bien, que negó los colores, los olores, los sabores, los sonidos y los contactos; lo que negó fue que además de esas percepciones que componen el mundo externo, hubiera dolores que nadie siente, colores que nadie ve, formas que nadie toca. Razónó que agregar una materia a las percepciones es agregar al mundo un inconcebible mundo superfluo (*OC* 1: 144).<sup>2</sup>

Borges comparte con Berkeley su "idealismo," pero a diferencia de éste, juzga ilusorio el mundo desplegado por los sentidos. Aunque estemos predispuestos a creerlo real –ya que ninguna forma de acción sería posible sin tal creencia– ese mundo de objetos con el que contamos a diario en nuestra vida cotidiana es, tanto para Borges como para Hume, un producto de la imaginación –*a fiction of the imagination*– una creación mental configurada por nuestra facultad cognoscitiva.

---

<sup>2</sup> Conviene discernir esta aclaración crucial que Borges hace. Con ánimo de disipar dudas y confusiones, tan frecuentes en la vida de Berkeley como injustificadas –véase la biografía de Luce sobre Berkeley– Borges recoge el siguiente comentario: [Berkeley] Creyó en el mundo apariencial que urden los sentidos, pero entendió que el mundo material. . . es una duplicación ilusoria" (*OC* 1: 144).

La polémica sobre el uso apropiado del término idealismo se aplica también a otros temas relacionados, como son los del *espacio* y del *tiempo*. Luce censura a Kant la persistencia de una mala costumbre, consistente en retratar a Berkeley como un filósofo idealista. En la “Refutación del idealismo”, Kant no duda en presentar a Berkeley como paradigma de un “idealismo dogmático.” El espacio, según Kant, se torna en algo de por sí “imposible” y, por consecuente, las cosas que en él existen no son más que “entidades imaginarias” (244). Bien podrían ser éstas las palabras de Borges, quien sostiene que Berkeley refutó de una manera persistente el espacio absoluto – “repetidamente negó el espacio absoluto” (OC 1: 145).

Dada la aprobación –y simpatía– que Borges muestra por la doctrina idealista, podemos preguntarnos si también abrazó la idea, como hicieron Kant y Schopenhauer, de que el espacio y el tiempo no son más que formas necesarias de la intuición. Pero el concepto que Borges va dibujando del espacio se resiste, de alguna manera, a formulaciones teóricas. Es muy probable que mantuviera en un principio una visión cercana a la de Kant. Así, un poema incluido en *Fervor* declara metafóricamente que el espacio y el tiempo son “instrumentos mágicos del alma” (OP 29). Más tarde, en vez de definir el espacio como una condición subjetiva y universal de la intuición, a la manera kantiana, prefiere presentarlo como *incidente* en el tiempo: “Pienso que para un buen idealismo el espacio no es sino una de las formas que integran la cargada fluencia del tiempo” (OC 1: 200).

Para Hume, el *pensamiento* y la *extensión* son incompatibles ya que aquél es indivisible y ésta no lo es. Bajo tal perspectiva la supuesta interacción mente-cuerpo levanta hipótesis extravagantes: “Would the indivisible thought exist on the left or on the right hand of this extended body, on the surface or in the middle?” (*Treatise* 234). Borges, al igual que Hume, no oculta la risa que el presente tema le produce. . . Tanto el *espacio*, como aquellos otros conceptos con él relacionados, por ejemplo, el de *extensión* o el de *cuerpo extenso*, cabría interpretarlos como formas del conocimiento empírico. La imaginación, según Hume, nos impulsa a percibir el mundo de fenómenos desplegados por los sentidos como un mundo de objetos que se extienden en el espacio y perduran en el tiempo, independientemente de que estemos o no estemos presentes para percibirlos. Siguien-

do estas directrices, Borges decide aproximarse al planteamiento del espacio y del tiempo por medio de la ficción.

Teniendo en cuenta que el espacio no siempre es imprescindible para hacer posible la percepción, Borges concibe una especulación brillante. Imagina unos seres ficticios cuyas facultades cognoscitivas están totalmente desprovistas de intuición espacial. No es otro el caso de los imaginarios habitantes de Tlön, quienes son *congénitamente* idealistas (OC 1: 435). Un sugerente –y curioso– precedente de esta historia lo hallamos en uno de los primeros ensayos, “La penúltima versión de la realidad,” escrito en 1928. En sus conclusiones finales, este ensayo presenta una especulación verdaderamente fantástica: ¿Podemos imaginar a los humanos provistos con tan sólo el sentido del olfato y el de la audición? Borges nos invita a imaginar tal posibilidad:

Imaginemos que el entero género humano sólo se abasteciera de realidades mediante la audición y el olfato. Imaginemos anuladas así las percepciones oculares, táctiles y gustativas y el espacio que éstas definen (OC 1: 201).

Si así fuera, si el sentido de la vista, junto con el del tacto y el del gusto desaparecieran, podríamos asumir –con tanto humor como asombro– que, en un momento dado, la humanidad desconocería lo que es el espacio o no tendría el menor asomo de tal noción: “La humanidad se olvidaría de que hubo espacio” (OC 1: 201). Borges ilustra así una de las creencias del idealismo: nuestro mundo viene determinado y configurado por nuestra capacidad cognitiva. Dada la constitución de nuestras propias facultades, cabe pensar que se nos hace inevitable aprehender el mundo que nos rodea a través de una perspectiva espaciotemporal. Lógicamente, si nuestras facultades hubieran sido de otra manera, cambiaría el mundo de fenómenos al que estamos expuestos –y nosotros con él.

Aunque el concepto de *espacio* es una noción deliberadamente vaga en “Tlön,” es sin embargo rica en connotaciones. Incorpora la propia lectura que Borges hace de Berkeley –evitándose en este sentido una formulación positiva de dicho concepto. En Tlön el espacio no es un entidad absoluta y externa, dado que los habitantes de este planeta ficticio no conciben que los objetos corporales tengan una

existencia continua en el tiempo: “no conciben que lo espacial perdure en el tiempo” (OC 1: 436). La existencia continua de *algo* que no se percibe es una hipótesis absurda. De ahí que las naciones idealistas de Tlön sostengan que lo *espacial* no existe fuera de la mente. Así pues, el mundo no es “un concurso de objetos en el espacio” –un mundo de objetos extensos– que persisten en el tiempo, sino que es un desfile de percepciones efímeras. Es un mundo hecho de tiempo, no de espacio.

La mente increíble de los habitantes de Tlön refleja, cual espejo mágico y paródico, el análisis que Hume hace de la experiencia. Es una mente en continuo flujo de percepciones discontinuas sucediéndose unas a otras con rapidez. El hecho de que en Tlön la geometría se desarrolle con rigor, como cualquier otra ciencia, revela una técnica narrativa –y humorística– de uso frecuente en Borges. Se produce así un cruce y una superposición de lo fantástico con lo real, punto de contacto en el que la realidad se convierte en parodia. El humor y la imaginación se combinan en este relato, a la vez que ilustran con brillantez los problemas metafísicos propios de la doctrina idealista.

Los elementos de la conciencia, retratados en el análisis atomista que Hume hace de los datos sensoriales, no muestran ni dan indicación alguna de que exista una realidad más allá de ellos. Pero el sentido común proyecta en nosotros inevitablemente la creencia en un mundo externo, obligándonos a asumir su existencia. Si los habitantes imaginarios de Tlön, ideados por Borges, no están sujetos a tal creencia, cabría preguntarse cómo es del todo posible que exista en dicho planeta una disciplina como. . . ¡la geometría! ¿Acaso tienen estos extraños habitantes *idea* del espacio? ¿Acaso sus facultades les permiten de alguna manera percibir objetos extensos? Borges no nos da una respuesta directa, pero observa con velado humor que la geometría de Tlön tiene dos ramas: la *visual* y la *táctil*. Estos términos paródicos, que obviamente connotan la idea de *extensión* –como bien señalaron tanto Berkeley como Hume– encuentran su referencia más cercana en nuestra facultad cognitiva, y hacen que, de manera inesperada, la historia regrese a un terreno propio, que nos es familiar. Sorprendentemente, pues, aquellos habitantes remotos de Tlön resultan estar más cerca de lo que en un principio habíamos

asumido. A través de una combinación deliberada de lo fantástico con lo real, Borges logra presentar ante sus lectores una situación en la que tales límites diferenciadores se desvanecen. Si al comienzo del relato la descripción de Tlön equivale a la de un planeta ficticio, al final el lector, incrédulo, queda admirado notando la sorprendente semejanza entre Tlön y nuestro propio planeta. Borges consigue este efecto con brillante destreza aumentando gradualmente en la historia los elementos tomados como *reales*, para después convertirlos en parodia de sí mismos. Es un espejo deforme. . . a la vez que inocente, bello y nostálgico de lo que creíamos ser y no somos: reales.

Las naciones idealistas de Tlön se inspiran en las doctrinas de Berkeley, Hume, Kant y Schopenhauer, ya que todas las formas del idealismo, según Borges, concluyen de la misma manera: el mundo que nos rodea –el mundo sólido de objetos extensos– es un sueño, una construcción mental. Ciertamente, ni Berkeley ni Kant, a diferencia de Hume y Borges, se consideran escépticos, y ambos se niegan a admitir que el mundo de fenómenos sea una “entidad imaginaria.” Con todo, es muy probable que la controversia sobre el idealismo se prolongue indefinidamente. Tenga o no Borges fundamento en adjudicar a las doctrinas de Berkeley y de Kant la misma conclusión escéptica que se desprende del libro I del *Treatise*, puede, no cabe duda, resultar cuestionable. Pero, antes de levantar juicio, su postura merece ante todo plena consideración.<sup>3</sup> Queda por debatir si es o no es apropiado el uso que Borges concede al término *idealismo*, pero en modo alguno debería descartarse de antemano. Por otro lado, no se trata de un caso aislado. Hoy por hoy existen direcciones en el campo de la filosofía que simpatizarían en gran medida con las observaciones de Borges.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Cabe la posibilidad de asumir que Kant se aproxima a retratar el mundo fenoménico como “entidad imaginaria.” En ocasiones como ésta nos previene: “*External objects –bodies –however, are mere appearances, and are therefore nothing but a species of my representations*” (346).

<sup>4</sup> C. M. Turbayne, a diferencia de Luce, sostiene que la doctrina de Berkeley puede ser calificada con propiedad como *idealista*. De hecho, para este crítico, Kant, usando términos diferentes, no solo repitió los argumentos de Berkeley en contra del materialismo, sino que también tuvo que esforzarse en diferenciar su propio sistema: [Kant] took pains to distinguish his own system from Berkeley’s

La inclusión de Hume en el idealismo que Borges propone conduce a uno de los tópicos más interesantes –y más discutidos– dentro de la creciente y vasta bibliografía dedicada al filósofo escocés. Se trata de averiguar y determinar el papel que juega la imaginación en el conocimiento, en la experiencia. Dicho papel es el que ni más ni menos subyace en la famosa respuesta que Hume da a Berkeley, y que Borges cita con gran misterio en “Tlön.” Dicha respuesta es que los argumentos de Berkeley, según hace notar Hume en su primera *Enquiry*, *admit of no answer and produce no conviction* (163). O en palabras de Borges: “Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no producen la menor convicción” (OC 1: 435). Sin duda, el escritor argentino admira la claridad diáfana con la que Berkeley formula sus argumentos, pero aun estimándolos, como Hume, *ingeniosos e irrefutables* –*ingeniuos and unanswerable*– tampoco podía abrazar su verdad en la práctica. La aceptación de un mundo externo tras nuestras percepciones es un hecho que la imaginación no ha dejado a nuestro albedrío.

Con fines a entender el enfoque epistemológico que Borges da al tema filosófico del mundo externo, es necesario tener en cuenta su propia posición dentro del idealismo. Este tema, a su vez, conduce a un examen de sus creencias en lo que respecta al concepto de *identidad* y al del *tiempo*. Esbozamos aquí un breve resumen.

“Nueva refutación de tiempo” –uno de los ensayos claves de Borges– se centra predominantemente en observaciones sobre los principales textos de Berkeley y de Hume, llegando incluso a citar extensamente pasajes de sus obras. El hecho más curioso es que Borges se

---

( Introd. xxxi). Este crítico coincide así con Warnock, Ernest Mach, Unamuno y Borges en asumir que el uso adecuado del término idealismo no tiene por qué estar restringido al idealismo alemán. Borges, incluso, se atreve a añadir el nombre de Hume a la polémica lista de candidatos. Aunque esta inclusión está sujeta a controversias, varios críticos distinguidos se inclinan a aceptarla. En, por ejemplo, *Essays on Kant and Hume*, Lewis White Beck dibuja un interesante paralelismo entre estos dos filósofos. El papel que Hume otorga a las creencias naturales en la creación de la experiencia cuenta, según Beck, como la condición de su posibilidad. A su vez, Norman Kemp Smith, en su ensayo “The Naturalism of David Hume”, apela a razones muy similares elaborando directrices paralelas entre Hume y Kant.

refiere a su propia postura calificándola como el resultado *inevitable* de lo promulgado en los textos de dichos filósofos: “creo haber deducido. . . la consecuencia inevitable de su doctrina” (OC 1: 135). La aceptación de la premisa de Berkeley *esse est percipi* remite necesariamente, según confiesa Borges, al idealismo. Y de hecho, la mayor parte de sus escritos, especialmente su ficción, lleva de alguna manera el sello de tal creencia.

Borges y Hume comparten la misma postura, bastante irónica por naturaleza. A pesar de que la conciencia se erige como fundamento del ser, y de que los argumentos idealistas apuntan, sin titubeo alguno, hacia la existencia del mundo *mental*, niegan, sin embargo que la existencia de una mente pueda demostrarse. En otras palabras, tanto Borges como Hume conceden prioridad epistemológica y ontológica al concepto cartesiano de la *cogitatio*, pero no al del *cogito*, postulación ésta, al fin y al cabo, infundada y, como tal, reducida a la categoría de *ilusión necesaria*. Nos hallamos aquí ante un paso fundamental en la obra de Borges. Y es uno cuya presencia podemos rastrear desde los mismos comienzos de su producción, en los primeros escritos, por ejemplo, en el ensayo “La nadería de la personalidad”, publicado en 1925. Se trata de un ensayo en el que de una manera implícita paga tributo a su querido maestro, Macedonio Fernández. Posteriormente vuelve a confirmar en sus escritos la creencia de que el *yo* es una *ilusión*, trayendo así nuestra atención a las inesperadas semejanzas entre el budismo y la doctrina negativa de Hume: “Una de las delusiones capitales es la del yo. El budismo concuerda así con Hume, con Schopenhauer, y con nuestro Macedonio Fernández” (*Siete noches* 93). Borges no llegó a cambiar en nada su postura en lo que aquí respecta. Al contrario, en repetidas ocasiones afianzó su creencia en el cuestionamiento de la personalidad, en la existencia de un *yo* que nuestra vida cotidiana postula a diario. Y es ésta una premisa epistemológica a la que permaneció fiel toda su vida. La doctrina de Berkeley quedó atrás, aunque en realidad no es del todo cierto para Borges, pues siempre creyó que había conservado intacta la misma *esencia* de dicha doctrina. Caminando, pues, junto a Hume, nuestro escritor se propone llevar las premisas del pensamiento de Berkeley hasta sus últimas consecuencias:

Admitido el argumento idealista, entiendo que es posible –tal vez, inevitable– ir más lejos. Para Hume no es lícito hablar de la forma de la luna o de su color; la forma y el color *son* la luna; tampoco puede hablarse de las percepciones de la mente, ya que la mente no es otra cosa que una serie de percepciones. El *pienso, luego soy* cartesiano queda invalidado; decir *pienso* es postular el yo, es una petición de principio; Lichtenberg, en el siglo XVIII, propuso que en lugar de *pienso*, dijéramos impersonalmente *piensa*, como quien dice *trueno* y *relampaguea*. (OC 1: 139)

La historia de “Tlön” se construye bajo esta premisa. No hay nombres en las lenguas imaginarias de Tlön, pertenecientes al hemisferio sur, sino sólo verbos *impersonales*. La voz narrativa de Borges explica así que no hay palabra que designe a la luna: “no hay palabra que corresponda a la palabra *luna*, pero hay un verbo que sería en español *lunecer* o *lunar*” (OC 1: 435). Si tomamos estas descripciones lingüísticas como meras invenciones fantásticas, perderíamos gran parte del sentido de la historia, así como el valor filosófico que dichas especulaciones connotan. Baste señalar que los principios epistemológicos de Hume quedan aquí asumidos de una manera tácita. Los habitantes de ese planeta ficticio, y su extraño mundo, deben entenderse a la luz de dicha doctrina, ya que la filosofía de Berkeley, tal como la quiso defender su autor, creyente y religioso, no da pie a tantas sospechas. Quede, pues, claro que, en realidad, el texto borgesiano no sólo nos induce a cuestionar detrás del manejo de percepciones que despliegan los sentidos, una sustancia material, sino también una espiritual.

Tras el rechazo del *yo*, el mundo externo se desvanece. En “Tlön,” en ese planeta regido por una vida racional que se asienta en la creencia del *esse est percipi*, el mundo es un mundo anónimo y vertiginoso, desplegado en rápidas y efímeras percepciones que van *sucedándose*. En este punto, Borges se separa de Hume. De nuevo el texto avanza decidido, sobrepasando límites y llegando, tal como hicieron los metafísicos de Tlön, a una conclusión supuestamente implícita en los propios planteamientos de la doctrina humeana: la negación del tiempo.

¿Cómo es posible mantener la existencia de un mundo externo y objetivo, habiendo refutado y cancelado el mundo interno, el mundo

del yo? Tanto Borges como Hume plantean esta cuestión desde una misma postura epistemológica. Pero hay más: ¿Cómo es posible – Borges se atreve a añadir – que después de rechazar esa *continuidad* que identificábamos con la sustancia material, o con el yo, todavía nos aferremos a una ilusión no menos imaginaria, como es la continuidad del tiempo? ¿Cómo pretendemos defender una idea que hemos rechazado? En uno de sus primeros ensayos, titulado “La encrucijada de Berkeley,” Borges anticipa los argumentos que articulará más tarde en su clásica “Nueva refutación del tiempo.” Sostiene allí abiertamente, y sin reparo, que lo que sí se vuelve *humo* son, ni más ni menos, “las grandes continuidades metafísicas: el yo, el espacio, el tiempo” (*Inquisiciones* 115).

El ensayo “El tiempo y J. W. Dunne,” incluido en *Otras inquisiciones*, hace hincapié en el tema del tiempo y de la identidad personal. Se nos habla allí de la existencia de una doctrina de la India, según la cual el yo no se puede llegar a conocer. Si la identidad personal fuera objeto inmediato de conocimiento, un segundo yo sería necesario y, a su vez, un tercero, y así sucesivamente. En el capítulo 19 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, Schopenhauer corrobora la imposibilidad de conocer el yo. El conocimiento de sí mismo, el conocimiento del yo, supone los conceptos de un objeto y un sujeto cognoscente. Este último no puede conocerse como tal, pues para ello sería necesario la existencia de otro sujeto cognoscente. Nos enfrentamos, de esta manera, a “una vertiginosa y nebulosa jerarquía de sujetos,” un proceso abismal e interminable, como la infinita biblioteca de Babel, o como la distancia infinitamente divisible y lejana que los pies ligeros de Aquiles deben recorrer para atajar a la remota tortuga (*OC* 1: 25).

“The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one”, declara Hume (*Treatise* 259). Como mucho, es un manajo – *a bundle* – o una colección – *a collection* – de percepciones; nada más (*Treatise* 252). Borges lleva este argumento más lejos aun: ¿Una *colección*? Hablando con propiedad: ¿Acaso necesitamos anclarnos en un concepto tan vacío? ¿Dónde empezaría y dónde terminaría esa supuesta colección? ¿Qué fundamento podemos encontrar para asumir la unidad continua del tiempo? La suma de diferentes situaciones de ánimo nunca será realizada ni realizable, sostiene Borges.

Admitido el argumento idealista, la existencia del tiempo se desvanece. Admitida como falsa la postulación de un *yo*, de una identidad personal tras el fluir de las percepciones, ese mismo fluir inevitablemente se evapora y desaparece. Si *ser* es *ser percibido*, deberíamos tener una percepción concreta del tiempo como *continuidad*. Pero, a lo sumo, lo que tenemos con plena certeza es la *presencia* de percepciones. Nada más.

Como señala el joven Borges de *Inquisiciones*, esta entidad imaginaria que llamo *yo* parece estar anclado en un presente sorprendentemente divisible: “Yo estoy limitado a este vertiginoso presente” (116). Una vez descartadas la sustancia espiritual y la material, así como su continuidad en el tiempo: ¿de qué manera podemos justificar esa continuidad del tiempo? “Negados el espíritu y la materia, que son continuidades, negado también el espacio, no sé qué derecho tenemos a esa continuidad que es el tiempo” (OC 1: 139). Al ser incapaces de determinar cuándo termina o cuándo comienza un instante, la supuesta continuidad del tiempo, su *antes* y su *después* se desmoronan diluyéndose en el presente. El tiempo, esa realidad de la que estamos hechos, es una ilusión. Queda, en su lugar, misterioso e íntimo, también remoto: el presente.

Para concluir, cabe recordar aquí las palabras de Wittgenstein. Pensaremos con él que los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro pensamiento, y consecuentemente, de nuestro lenguaje (*Tractatus* 5.6). Lo que navegue más allá... quizá pueda alcanzarlo el silencio.

Marina Martín  
St. John's University, MN

#### OBRAS CITADAS

- Augustini, A. Sancti. *De vera religione*. Vol. 32, *Opus Christianorum*. Series latina. Turnholti: Brepols Edditores Pontificii, 1962. 136 vols. 187-274.
- Beck, Lewis W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven, London: Yale University Press, 1978.
- Berkeley, George. *The Principles of Human Knowledge, and Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Ed. G. J. Warnock. Glouster, Mass: P. Smith, 1978.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. 4 vols. Barcelona: Emecé, 1989-1986.
- Borges, Jorge Luis. *Obra poética, 1923-1977*. Madrid: Alianza Tres/ Emecé, 1985.
- Borges, Jorge Luis. *Inquisiciones*. Buenos Aires: Proa, 1925.

- Borges, Jorge Luis. *Siete noches*. Epilogue by Roy Bartholomew. Mexico, D.F. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge; revised edition ed. P. H. Nidditch. Oxford: The Clarendon Press, Oxford University Press, 1902.
- Hume, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Ed. C. W. Hendel. Indianapolis, New York: Bobb-Merrill, 1955.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martins Press, 1965.
- Kemp Smith, Norman. "The Naturalism of David Hume." *Mind* 14 (1905) 149–173.
- Luce, Arthur Aston. *The Life of George Berkeley. Bishop of Cloyne*. London, New York: T. Nelson, 1949.
- Luce, Arthur Aston. *Berkeley's Immaterialism*. London, New York: T. Nelson, 1945.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Trans. Payne, E. F. J. New York: Dover, 1969. 2 vols.
- Turbayne, Colin Murray, ed, Introduction. *Principles, Dialogues and Philosophical Correspondence*. By George Berkeley . Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965. iv–xxxv.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. and Preface D. F. Pears & B. F. McGuiness. Introd. Bertrand Russell ix–xxii. London: Routledge Kegan & Paul, 1961.