

ble de la razón humana», y que persisten aún después de haberse aclarado su carácter ilusorio. Esas nociones no son otras que las del alma, del mundo y de Dios, objeto de la metafísica tradicional. Borges remite en alguna ocasión a las paradojas de Zenón —a cuya mítica tortuga dedica dos breves ensayos—, y a las antinomias kantianas como nutrientes de la fantasía. Pues bien: Kant denuncia como ilusorias las tres ideas de la metafísica porque suponen un mal uso de la razón. Cada una de estas ideas representa, a su manera, la totalidad de la experiencia, pero ésta no es nunca una experiencia, con lo que pierden todo valor objetivo, y por eso son ideas. La idea del alma representa la totalidad de la experiencia con relación al sujeto; la del mundo representa la totalidad con relación a los objetos fenoménicos; la de Dios lo hace en relación con cualquier objeto posible, fenoménico o no. Aplicamos al *yo pienso* la categoría de sustancia, y transformamos este acto originario del entendimiento en una sustancia simple, inmaterial, incorruptible, espiritual e inmortal. Pero la categoría de sustancia sólo puede aplicarse a objetos empíricos, no a la subjetividad finita del hombre. El yo que piensa es sujeto, pero no sustancia, esto es, un ser subsistente por sí mismo. Su carácter de sujeto garantiza su identidad, pero nada dice sobre la identidad del yo fenoménico, que es el único que es objeto de conocimiento.

Por lo que toca a la idea de mundo como totalidad de los fenómenos, su ilegitimidad se revela en el hecho de motivar afirmaciones antitéticas que se presentan provistas de igual verosimilitud. Las antinomias de la razón pura no son sino los conflictos que la razón se trae consigo misma. De la idea de mundo —que nada tiene que ver con la naturaleza, que es la conexión causal de los fenómenos— nacen cuatro antinomias. Se puede sostener tanto que el mundo ha tenido comienzo en el tiempo y que tiene un límite en el espacio, como que no tenga ni una cosa ni otra y sea infinito. Puede sostenerse que el mundo sea divisible hasta cierto punto y que por ello esté compuesto de partes simples, como que la divisibilidad pueda protraerse hasta el infinito y que no hay en él nada simple e indivisible. Puede asimismo admitirse en el mundo una causalidad libre al lado de la causalidad de la naturaleza o negar cualquier causalidad libre. Puede, por fin, admitirse que exista un ser necesario como causa del mundo, como puede negarse la existencia de tal ser. El defecto está en la idea misma de mundo, de lo que Borges llama «el inconcebible universo», pues al estar más allá de toda posible experiencia, no puede ser conocido.

La idea de Dios no obtiene mejor fortuna: ninguna de las pruebas aducidas por la metafísica tradicional en favor de su existencia concluye en favor de ésta, pues Dios, como conjunto de toda posibilidad, se halla fuera de toda experiencia.

Y, no obstante, la aventura insensata prosigue, porque estas ideas, negadas en todo su valor objetivo, vuelven indefinidamente como problemas, y, si no podemos hacer de ellas un uso constitutivo —no sirven para conocer ningún objeto posible— sí podemos hacer de ellas un uso regulativo, al orientar la investigación intelectual hacia la unidad que representan. Podemos avanzar de fenómeno en fenómeno, tanto externos como internos, del efecto a la causa, y así hasta el infinito, *como si fuesen mani-*

festaciones de una sustancia simple, de un mundo único; como si todo dependiese de un único creador.

## 10

Frecuentemente recurre Borges al fenomenismo exasperado cuyo nombre es idealismo, con el fin irónico de tender un puente de plata a una razón enfrentada con insolubles paradojas. Y en él hermana, sin mayores distinguos, a Berkeley y a Schopenhauer. El buen obispo negó la materialidad del mundo *ad majorem Dei Gloriam*. Los errores de la filosofía, afirma, tienen su origen en la creencia en la capacidad del espíritu para formar ideas abstractas. El espíritu humano, una vez que ha reconocido que todos los objetos extensos tienen algo en común, aísla este elemento de todos los demás que diferencian a los mismos objetos y forma la idea abstracta de extensión, que no es ni una línea, ni una superficie, ni un sólido y que no tiene ni magnitud ni figura. Dígase lo mismo del color, del olor, etc. Pero el espíritu humano no tiene la facultad de abstracción, y las ideas abstractas no tienen legitimidad. La idea de un hombre es siempre idea de un hombre particular; dígase lo mismo de la extensión. Las ideas generales no son ideas abstractas, sino ideas particulares tomadas como signos de un grupo de otras ideas afines entre sí. La universalidad que la idea particular adquiere de esta manera deriva únicamente de la relación con otras ideas particulares, en cuyo lugar puede estar, y ello se debe a su función de signo. Las ideas abstractas provienen del mal uso del lenguaje. Los objetos del conocimiento humano son las ideas, y una cosa no es más que una colección de ideas; así, una manzana es el conjunto de un cierto color, de un olor, de una figura, etc. Ahora bien; para existir, las ideas han de ser percibidas: *esse est percipi*, —ser es ser percibido— y no es posible que existan fuera de los espíritus que las perciben. Solemos distinguir el ser real de una cosa de su ser percibido, y en ello está nuestro error. No podemos concebir una cosa sensible distinta de la percepción correspondiente. Percepción y objeto son la misma cosa. No existe, pues, una materia como objeto inmediato de nuestro conocimiento, sino que lo que así denominamos es una idea, que no existe si no es percibida. La única sustancia real es el espíritu que percibe las ideas. La materia, si existiera, sería inactiva, y no produciría nada, mucho menos una idea. No tiene sentido afirmar la realidad de objetos sensibles fuera del espíritu. Podemos pensar que hay árboles en un parque o libros en la biblioteca sin que nadie los perciba; pero esto se reduce a pensarlos como no pensados, precisamente en el momento en que pensamos en ellos; lo cual es una contradicción evidente. Si las ideas son inactivas, sólo es activo el espíritu que las posee. Las ideas que nosotros llamamos cosas reales son producidas en nuestros sentidos por Dios; las demás, mucho menos regulares y vivas, que son las que habitualmente llamamos ideas, son imágenes de las primeras.

Y, ¿qué ocurre con las ideas en el interregno en que nadie las percibe? Si nadie lo percibe, ¿torna el mundo a la nada? De ningún modo: cuando nosotros no las percibimos, otros espíritus lo hacen. Al fin y al cabo, ahí está Dios que emplea las sensaciones como signos para expresar al espíritu humano sus propias concepciones. Se comprende que el buen obispo, que negó la materia para vindicar a Dios, se perdiera en los últimos escritos de su vida por los vericuetos del neoplatonismo.

Baste recordar aquí cómo Borges juega irónicamente con la idea del obispo, y nos habla de ese mundo cuya existencia peligra en el alba al ser tan pocos los que en esa hora lo perciben; de ese arco de piedra que desaparece no ya cuando ningún humano lo percibe, sino cuando dejan de frecuentarlo unos caballos; de esa calle que se hundiría en la nada si en el amanecer, Borges, su único espectador, dejara de verla...

## 11

En el comienzo de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, que Borges leyó muy joven, se encuentra esta sentencia: «El mundo es mi representación». De Descartes a Berkeley, la filosofía moderna se define por este principio: «Nada más cierto, dice Schopenhauer, que nadie puede salir de sí mismo para identificarse directamente con las cosas distintas de él; todo aquello de que tiene conocimiento cierto, es decir, inmediato, se encuentra dentro de su conciencia». De una parte está el sujeto de la representación, que es aquello que lo conoce todo, pero que no es conocido por nadie, porque no puede llegar a ser nunca objeto de conocimiento. De otra está el objeto de la representación, condicionado por las formas *apriori* del espacio y del tiempo que en él producen la multiplicidad. El sujeto está fuera del espacio y del tiempo, y está, total e indiviso, en todo ser capaz de poseer representaciones. «Uno solo de estos seres integra, con el objeto, el mundo como representación, con tanta plenitud como los millones de seres existentes. Pero si también este ser se desvaneciera, cesaría de existir el mundo como representación».

La realidad del objeto se reduce a su acción. La pretensión de que el objeto tenga existencia fuera de la representación que de él tiene el sujeto, y de que, por tanto, el objeto intuido no se agote en su acción, carece de sentido, y es, incluso, contradictoria. Una argumentación especiosa le lleva a declarar nula la diferencia entre la vigilia y el sueño: la vida es sueño y se distingue del sueño propiamente dicho por su mayor continuidad y conexión interior. Ahora bien: si el hombre, en cuanto sujeto cognoscente, está fuera del mundo de la representación y de su causalidad, como cuerpo está dentro de ese mundo y sometido a su acción causal. Pero el cuerpo no es un mero fenómeno, una representación entre otras, sino que le es dado como voluntad. Los actos y movimientos del cuerpo son la voluntad convertida en objeto de representación. La voluntad es la cosa en sí, la realidad de la cual la representación es fenómeno o apariencia.

Como cosa en sí, la voluntad se sustrae a las formas propias del fenómeno que son el espacio, el tiempo y la causalidad. Estas formas constituyen el principio de individuación, porque individualizan y multiplican el número de los seres.

Tal es el cuadro general de la filosofía; falta completarlo con los distintos grados de objetivación de la voluntad y con el proceso de liberación de esa ciega voluntad a través del arte y del ascetismo. A Borges no le interesa tanto el desarrollo lógico de esa filosofía como ciertos pasajes sorprendentes de la misma que, preservados en el recuerdo, salpican narraciones, escritos en prosa y en verso. Uno de ellos es aquél en que Schopenhauer, describiendo los grados de objetivación de la voluntad, al llegar a la música, afirma: «la música es una tan inmediata y directa objetivación de la voluntad como el mundo». O aquel otro en que concluye que la vida es una perpetua oscilación entre el dolor y el asco. A Schopenhauer remite asimismo ese panteísmo que restalla repetidamente en la obra de Borges: «Los espejos y la cópula son abominables porque multiplican el número de los hombres», así como aquella otra sentencia: «Todos los hombres, en el poderoso instante del coito, son un mismo hombre», sentencia que tiene que ver con la afirmación de Schopenhauer, según la cual, lo que a la voluntad de vivir le interesa es la especie, no los individuos: «Le afecta tan poco la vida de un individuo como a la naturaleza entera. Pues no es el individuo sino la especie lo que a la naturaleza le importa, y la misma naturaleza le empuja a la muerte en cuanto haya cumplido su misión, que es conservar la especie».

## 12

De Leibniz le importa a Borges, ante todo, ese esfuerzo colosal por usurpar la mente de Dios; mejor aún: ese esfuerzo por trazar los rasgos del mundo que una mente infinita hubiera decidido crear. Y, dentro de la cadena de principios a que debiera atenerse esa mente infinita sorprende el más increíble, el principio de los indiscernibles. Pero, una vez más, lo entresaca de su entramado lógico para ponerlo al servicio de su obra de creación, quedando reducido a su forma paradójica: no puede haber dos cosas iguales en este mundo, y, de haberlas, serían una y la misma. Le interesa igualmente por haber sido uno de aquellos que —como Raimundo Lulio, Locke o Wilkins— soñaron con un idioma universal hecho de un conjunto finito de elementos simples y una serie de reglas no menos simples en el que pudieran formularse todas las proposiciones verdaderas referentes al mundo. Su interés por la Cábala tiene la misma raíz.

## 13

Pascal le interesa no como el mal teólogo que fue —el que se jugó la existencia de Dios a una apuesta— sino porque compartió el común horror de lo infinito. Tanto