

## BORGES ¿UN ARGENTINO EXTRAVIADO EN LA METAFÍSICA?

Mireya Camurati

En 1947 Borges publica en un volumen *Nueva refutación del tiempo*, texto que cinco años más tarde integra en *Otras inquisiciones* de 1952. En las primeras líneas del “Prólogo” fechado en diciembre de 1946 anota: “Publicada al promediar el siglo XVIII, esta refutación (o su nombre) perdería en las bibliografías de Hume y acaso hubiera merecido una línea de Huxley o de Kemp Smith. Publicada en 1947 –después de Bergson–, es la anacrónica *reductio ad absurdum* de un sistema pretérito o, lo que es peor, el débil artificio de un argentino extraviado en la metafísica” (*Otras inquisiciones* 235).

Esta última frase es la que encierro entre signos de interrogación para inquirir cómo se relaciona Borges con la reflexión metafísica, en qué se apoya para fundamentar sus ideas y, lo más importante, cómo el pensamiento metafísico va a entrar a formar parte de su literatura.

Dado que el tema del tiempo es el que más ocupa y preocupa a Borges conviene centrarse en los dos ensayos en que lo trata con mayor extensión: “Historia de la eternidad” y el ya citado “Nueva refutación del tiempo”.

“Historia de la eternidad” encabeza y da título al volumen publicado en 1936, y se divide en cuatro secciones. Si bien Borges se detiene especialmente en comentar las ideas de Plotino, Platón, San Agustín y, en cierta forma, Schopenhauer, la lista de obras y autores que anotamos a continuación en el orden en que los cita nos deja entrever la forma en que se mueve su mente. Así, leemos: Plotino, Platón, Miguel de Unamuno, Whitehead, Bradley, Russell, Deussen, Ireneo, Pedro Malón de Chaide, Schopenhauer,

Keats, Abubeker Abentofail, Stevenson, las 1001 Noches, San Agustín, Marco Aurelio, los gnósticos, Dante, Donne, San Paulino, Jeremías Taylor, Valery, Swedenborg, Alberto Magno, Moisés, San Juan el Teólogo en Patmos, Boecio, el Profeta (Mahoma), Hans Lassen Martensen, Pelagio, Calvino, Ulrich Zwingli, el primer Libro de los Reyes, El Evangelio según Mateo, Juan Escoto Erígena, Jorge Santayana, Lucrecio, Berliner. Aquí cabe un primer comentario acerca de la forma en que Borges plantea la discusión filosófica. En la lectura de “Historia de la eternidad” hemos llegado al final de la tercera sección, la que junto con las dos anteriores no cubre muchas páginas. Pero en ellas anotamos casi cuarenta citas de autores o títulos de obras. Por otro lado, más que en el número de las citas importa fijar la atención en la manera en que Borges las introduce y las relaciona con el tema central de su ensayo. Algunas entran en forma circunstancial, otras con intencionada precisión, unas breves, varias en las que transcribe párrafos enteros. Tomemos algunos ejemplos. Borges comenta las oscuridades inherentes al tiempo y dice que una de ellas, “no la más ardua pero no la menos hermosa, es la que nos impide precisar la dirección del tiempo” (12). La creencia común es que el tiempo fluye del pasado hacia el porvenir pero no es más ilógica la que, dice, Miguel de Unamuno fija en sus versos: “Nocturno el río de las horas fluye / desde su manantial que es el mañana / eterno. . .” (12). En una nota al pie de página referida a estos versos menciona al filósofo y matemático británico Alfred North Whitehead y, en la página siguiente, a Francis Herbert Bradley, quien, con base en la filosofía idealista, niega ambas direcciones del tiempo. Este derivar de un autor a otro, de observar cómo evoluciona un concepto según las distintas voces que lo expresan es común en toda la obra de Borges y prevalece en sus ensayos. En cambio, otras veces le basta un epíteto para caracterizar a determinado pensador como cuando habla del “español emersonizado Jorge Santayana” (40).

Otra cita en “Historia de la eternidad” muestra cómo al Borges empeñado en la disquisición filosófica se superpone el Borges creador de ficciones, siempre atento a un buen relato como el que Abubeker Abentofail, médico y filósofo hispanohablante en la España musulmana del siglo XII, presenta en una novela. En ella Vivo, Hijo de Despierto, es “el improbable Robinson metafísico” quien sólo come las frutas y peces que abundan en

su isla y así, refiere Borges, cuida “de que ninguna especie se pierda y el universo quede empobrecido por culpa de él” (20).

Si tomamos en cuenta la extraordinaria memoria de Borges no es difícil aceptar que, apoyado en ella, recuerde versos o temas novelescos que provienen de sus lecturas. Pero cuando transcribe extensos párrafos de diversos textos es evidente que los tiene a la vista. En una nota al final de “Historia de la eternidad” Borges lo explica así: “El propósito de dar interés dramático a esta biografía de la eternidad, me ha obligado a ciertas deformaciones: verbigracia, a resumir en cinco o seis nombres una gestación secular. He trabajado al azar de mi biblioteca. Entre las obras que más serviciales me fueron, debo mencionar las siguientes:” (47-48). A continuación anota diez de estos libros, los que, según los títulos, se centran en la filosofía de los griegos, en la de filósofos medievales, y en Platón, Plotino, el neoplatonismo, San Agustín, y Schopenhauer. Es decir que en cuanto a sus temas estos textos concuerdan con las ideas centrales que Borges expone en su ensayo. Pero lo que ahora queremos destacar es el idioma en que están escritos. De los diez, cuatro en alemán, tres en inglés, dos en castellano, y uno en francés. Los ha sacado de su biblioteca, que es la biblioteca de su padre, esa biblioteca que ha sido el hecho capital de su vida, y de la que nunca salió, como anotó alguna vez (“Epílogo”, *Historia de la noche* 140). La abundancia de obras en inglés se relaciona con las circunstancias familiares en el uso de la lengua. Acerca del número de libros en alemán basta recordar que Borges inicia el aprendizaje de ese idioma en su adolescencia en Ginebra y así entender mejor cómo el dominio de ambas lenguas explica ciertos rasgos en la orientación de sus trabajos, los que, en alguna medida, lo distinguen de otros escritores de su generación, quienes inicialmente, y todavía bajo la influencia del Modernismo, preferían la lectura de textos en francés. Además, el poder acceder directamente a los textos originales en alemán no sólo le permite a Borges apreciar el contenido conceptual de los grandes filósofos en esa lengua sino gozar también de las cualidades de su estilo literario como es el caso con la obra de Arthur Schopenhauer y la de Fritz Mauthner.

Siempre dentro del comentario de esta nota al final de “Historia de la eternidad” nos interesa detenernos en la primera frase, en la que Borges dice: “El propósito de dar interés dramático a esta biografía de la eternidad, me ha obligado a ciertas deformaciones”. Ahora, cuando un filósofo

elabora sus enunciados y los organiza con vistas a precisar un concepto o sustentar una tesis, en ocasiones, podrá derivar hacia hechos circunstanciales que incorporen rasgos dramáticos de diversa índole pero nunca va a deformar su argumentación con vistas a obtener ese efecto. Pero un escritor como Borges al tiempo de exponer su pensamiento tiene todo el derecho o, más aún, se inclinará naturalmente a imponer a éste la estructura literaria que considere más apropiada.

Los otros términos de la frase en cuestión son “biografía de la eternidad”, una especie de prosopopeya que concede a un ente abstracto, esto es, la eternidad, la vida (“bio”) con comienzo y desarrollo como ocurre con los seres vivos. Por otra parte, si tratamos de encontrar la resonancia de esta palabra en algunos de los textos filosóficos que Borges tiene a mano en su biblioteca, el que sobresale de inmediato es la *Historia biográfica de la filosofía* de George Henry Lewes, obra a la que incluye entre las que más ha “releído y abrumado de notas manuscritas” (*Discusión* 165). También, para transcribir la segunda paradoja de Zenón de Elea, la de Aquiles y la tortuga, Borges recurre a esta *Biographical History of Philosophy*, de la que dice “fue la primera lectura especulativa que yo abordé, no sé si vanidosa o curiosamente” (*Discusión* 114). Acerca de esto último, en *La filosofía de Borges* Juan Nuño descalifica por completo el tratado de Lewes cuando anota: “Para primero resumir la paradoja y pasar luego a comentarla, se basa Borges en la versión más anecdótica, menos científica, de las que existen, la de Lewes en su chismosa *Biographical History of Philosophy*” (78). Menos severo, en “Borges y la filosofía” Roberto Paoli opina que la “*Biographical History of Philosophy* debe juzgarse de primera importancia entre las lecturas juveniles de Borges” y ubica a Lewes en el grupo de aquellos autores que sin ser “titulares de un sistema filosófico original” tal vez fueron “brillantes divulgadores” (363).

Tanto el libro de Nuño como el artículo de Paoli sobresalen en el seguimiento de las ideas y planteos filosóficos en los textos de Borges. Lo que ocurre, y lo que resalta desde el título de sus estudios, es que en ellos, como al momento de evaluar la obra de Lewes, el énfasis está puesto en el rigor de la disquisición filosófica.

La cuarta y última sección de “Historia de la eternidad” se diferencia por completo de las anteriores. En el párrafo con que la inicia, Borges anota lo básico de esta diferencia y explica el proceso de su gestación. Dice: “Sólo

me resta señalar al lector mi teoría personal de la eternidad. Es una pobre eternidad ya sin Dios, y aun sin otro poseedor y sin arquetipos. La formulé en el libro *El idioma de los argentinos*, en 1928. Transcribo lo que entonces publiqué; la página se titulaba ‘Sentirse en muerte’” (43). En efecto, junto a los diversos textos que componen *El idioma de los argentinos* y agrupados bajo el título de “Dos esquinas” Borges incluye los dos más personales, es decir los dos con los que, aunque de distinta manera, más se compromete: “Sentirse en muerte” y “Hombres pelearon”.

“Hombres pelearon” corresponde a la esquina de los cuchilleros y es el esbozo narrativo que ya había anticipado en “Leyenda policial” (*Martín Fierro*, 1927), que continuará con “Hombres de las orillas” (*Revista Multicolor de los Sábados* del diario *Crítica*, 1933) para concluir en “Hombre de la esquina rosada” en *Historia universal de la infamia* (1935), al que en el “Prólogo” a la edición de 1954 califica como “cuento directo” (243). Es decir, cronológicamente, su primer cuento.

En el otro extremo, “Sentirse en muerte” representaría lo que Borges calificó alguna vez como una experiencia mística. Cabe aquí la salvedad de que por mística habría que entender algo misterioso, secreto, al recordar que las palabras místico y misterio se confunden en raíces comunes en griego.

Ambos relatos coinciden en el lugar en que se ubican: una esquina en los arrabales de Palermo donde asoman tapias rosadas. También coinciden en la fecha aproximada de mil ochocientos noventa y tantos. Pero aquí termina la semejanza. Al encuentro violento de los orilleros se opone la experiencia íntima de Borges, experiencia de por sí inexpressable. Al resumirla, anota: “Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica” (46). Más abajo, agrega: “me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*” (46).

Al razonar esta imaginación, Borges establece que esa pura representación de hechos homogéneos en 1928 es la misma que hubo en esa esquina treinta años atrás y, con esto, adelanta su propuesta: “el tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, bastan para desintegrarlo” (46-47).

En el número 115 de la revista *Sur* de mayo de 1944, Borges publica un artículo con el título de “Una de las posibles metafísicas”. Este texto pasará a ser la primera parte, la parte A, de *Nueva refutación del tiempo*, el libro editado en 1947. Esta primera parte se divide en dos secciones, la segunda de ellas integrada por “Sentirse en muerte”. Esto prueba que su experiencia mística, extraña y trascendente, impresionó profundamente a Borges al punto que la cita tres veces: en 1928, 1936 y 1947.

En una primera lectura de la parte B de *Nueva refutación del tiempo* lo que impresiona de inmediato es que en ella se repiten casi literalmente no sólo frases o conceptos aislados sino páginas enteras que acabamos de leer en la parte A. En el “Prólogo” de 1946 Borges explica que el texto de este año (parte B) es una revisión del primero (parte A) y que no hizo “de los dos uno solo, por entender que la lectura de dos textos análogos puede facilitar la comprensión de una materia indócil” (*Otras inquisiciones* 236).

Esta explicación nos mueve a preguntar a quiénes quiere ayudar a comprender la dificultad del tema de su ensayo. ¿A sí mismo con la esperanza de que al revisar y también repetir reflexiones del pasado pueda aclarar las del presente o, lo que es más probable dada la consideración que Borges siempre dispensa a sus lectores, ayudar a éstos a entender el tema que discute valiéndose de la repetición, recurso fundamental en cualquier sistema de aprendizaje?

Otra pregunta más sutil y difícil de responder sería si al publicar el mismo texto, “Sentirse en muerte”, en 1928, 1936 y 1947, texto que sus lectores leerán en tres momentos diferentes, lo mismo que al repetir con cambios mínimos en la segunda parte de un ensayo páginas que habían aparecido en la primera, estaría el intento de ejemplificar la propuesta reiterada: “¿No basta *un solo término repetido* para desbaratar y confundir la serie del tiempo?” (“Nueva refutación del tiempo” *Otras inquisiciones* 244).

Como vimos, en sus ensayos Borges se detiene en estas y otras cuestiones centrales en lo que toca a la reflexión metafísica pero más importante es observar cómo estas reflexiones van a penetrar subrepticia o abiertamente en sus relatos y en sus poemas. Para ilustrar este proceso elegimos entre los muchos ejemplos posibles aquel que, alguna vez, denominamos el gato de Schopenhauer.<sup>1</sup> En el comienzo vamos a las páginas de “His-

1 Ver *Los “raros” de Borges*.

toria de la eternidad” cuando Borges reflexiona acerca de los arquetipos platónicos y anota su formulación de la tesis del filósofo griego en estos términos: “Los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente” (20). Para aclarar esta sentencia Borges recuerda la figura del ruiseñor en los versos de Keats,<sup>2</sup> y a Stevenson, quien “erige un solo pájaro que consume los siglos: el ruiseñor devorador del tiempo” (21). Pero lo que destaca es la razón que aporta “el apasionado y lúcido Schopenhauer” cuando habla de “la pura actualidad corporal en que viven los animales, su desconocimiento de la muerte y de los recuerdos” (21). En seguida, traduce<sup>3</sup> un párrafo de Schopenhauer: “Quien me oiga asegurar que el gato gris que ahora juega en el patio, es aquel mismo que brincaba y que travesaba hace quinientos años, pensará de mí lo que quiera, pero locura más extraña es imaginar que fundamentalmente es otro” (21). En efecto, en el capítulo XLI del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer anota estas reflexiones. El título del Capítulo: “Acerca de la muerte y su relación con lo indestructible de nuestra naturaleza interior”<sup>4</sup> resume el tema general expuesto en sus páginas. En la primera, indica que el animal vive sin ningún conocimiento real de la muerte y que, por esto, goza como individuo de la absoluta indestructibilidad e inmortalidad de la especie dado que es consciente de sí mismo sólo en cuanto no tiene fin (2: 463). Más adelante (2: 482), escribe el pasaje sobre el gato que es el mismo a través de los siglos, pasaje que, como vimos, Borges traslada en “Historia de la eternidad”. Esta relación entre la muerte del hombre y la referida inmortalidad del animal va a introducirse en varios relatos de Borges. Así, leemos en el párrafo final de “El proveedor de iniquidades Monk Eastman” de *Historia universal de la infamia*: “El veinticinco de diciembre de 1920 el cuerpo de Monk Eastman amaneció en una de las calles centrales de Nue-

2 En “El ruiseñor de Keats”, artículo publicado en *La Nación* en diciembre de 1951, Borges extiende las reflexiones sobre la “Oda a un ruiseñor” de Keats y sobre el párrafo correspondiente en la obra de Schopenhauer (*Otras inquisiciones* 165-69).

3 En la lista de libros que consultó para redactar “Historia de la eternidad” Borges anota la obra de Schopenhauer en el original en alemán que aquí traduce directamente al castellano.

4 “On Death and Its Relation to the Indestructibility of Our Inner Nature” en la versión en inglés.

va York. Había recibido cinco balazos. Desconocedor feliz de la muerte, un gato de lo más ordinario le rondaba con cierta perplejidad” (270).

En “Deutsches Requiem”, el protagonista, quien desde las primeras páginas declara que ha sido condenado a morir, recuerda la ocasión cuando, años antes, se recuperaba de una herida de bala: “[Yo] estaba en el sedentario hospital, tratando de perderme y de olvidarme en los libros de Schopenhauer. Símbolo de mi vano destino, dormía en el reborde de la ventana un gato enorme y fofo” (*El Aleph* 84).

Una escena semejante va a vivir Juan Dahlmann, el protagonista de “El Sur” cuando, dueño de unos minutos libres antes de subir al tren que lo acercará a la fatalidad de su destino, recuerda que en un café de la calle Brasil “había un enorme gato que se dejaba acariciar por la gente, como una divinidad desdeñosa” (*Ficciones* 190). “Entró. Ahí estaba el gato, dormido. Pidió una taza de café [...] y pensó, mientras acariciaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante” (*Ficciones* 190).

Por fin, los tercetos con que concluye “A un gato”, el poema incluido en *El oro de los tigres*, expresan la misma imagen: “Tu lomo condesciende a la morosa / Caricia de mi mano. Has admitido, / Desde esa eternidad que ya es olvido, / El amor de la mano recelosa. / En otro tiempo estás. Eres el dueño / De un ámbito cerrado como un sueño” (*Obra poética* 405).

En los textos de Borges y en el de Schopenhauer la imagen del gato, travieso o indiferente, apenas puede distraer por un momento lo que su existencia representa frente a la de los seres humanos: la suya, inmortal en tanto ignora la muerte, la de los seres humanos, finita en el límite que precisamente les marca la muerte.

Schopenhauer inicia el Capítulo XLI con una rotunda afirmación: La muerte es el verdadero genio inspirador de la filosofía. Más aún, dice que sin duda sin la muerte casi no hubiera habido un filosofar.<sup>5</sup>

Como vimos, Borges titula “Sentirse en muerte” a esa experiencia misteriosa en la que se siente muerto en el sentido de salirse de un tiempo que queda desintegrado por una representación de hechos homogéneos, representación que es la misma que la que hubo en esa esquina treinta

5 “Indeed, without death there would hardly have been any philosophizing” (2: 463)



años atrás. Pero aunque califica a su “anécdota emocional” como un “momento verdadero de éxtasis” que le otorgó “la insinuación posible de eternidad” (*Historia de la eternidad* 47), la aprehensión reflexiva de la muerte que, en sí misma y en relación con el ser humano, expone los grandes temas metafísicos del tiempo y del infinito, no puede dejar de inquietarlo.

Bien al comienzo del Capítulo XLI, y en el proceso de dispensar a la muerte de su imagen negativa, Schopenhauer propone una curiosa comparación. Dice que si el pensamiento de *no existencia* fuere el que hace a la muerte tan terrible, deberíamos pensar con igual horror acerca del tiempo cuando todavía no existíamos. Porque es una certeza irrefutable que la no-existencia después de la muerte no puede ser diferente a la no-existencia antes del nacimiento, en la que una total infinitud seguía su curso cuando nosotros *todavía no existíamos*.<sup>6</sup> Esta idea de suponer alguna forma de existencia antes de que existiéramos, es decir antes de nacer,<sup>7</sup> nos recuerda aquí a “Lo fatal”, el poema con el que Rubén Darío cierra sus *Cantos de vida y esperanza*. Así, leemos: “Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto, / y el temor de haber sido y un futuro terror. . .”, “y no saber adónde vamos, / ¡ni de dónde venimos. . .!” (613).

Sabemos que Darío leía a Schopenhauer, a quien cita en las “Dilucidaciones” a *El canto errante* (625) pero no podemos asegurar que la idea de una existencia anterior la tomó del filósofo alemán o que ésta proviene de su familiaridad con las más diversas doctrinas y creencias esotéricas.<sup>8</sup> No

6 “If what makes death seem so terrible to us were the thought of *non-existence*, we should necessarily think with equal horror of the time when as yet we did not exist. For it is irrefutably certain that non-existence after death cannot be different from non-existence before birth. . . An entire infinity ran its course when we did *not yet* exist, but this in no way disturb us” (2: 466).

7 Hacia el final del Capítulo XLI, Schopenhauer explica que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo son las religiones que enseñan que el hombre es creado de la nada y así fijan el comienzo de la existencia en el momento de la creación mientras que la gran mayoría de las otras creencias que se apoyan en la metempsicosis o en una palingenesis en el caso del budismo no determinan ese límite. (2:502-09)

8 Ver el Capítulo XX, “Sincretismo religioso”, en *La originalidad de Rubén Darío* de Enrique Anderson Imbert (197-213). Entre los poemas de Darío hay dos que se destacan desde el título por su relación con existencias anteriores: “Reencarnaciones” (*Obras poéticas completas* 425) y “Metempsicosis” (*Obras poéticas completas* 636). En su conferencia sobre “El budismo” Borges se refiere a “Metempsicosis” en estos términos: “Hay un poema de Darío, tal vez el más hermoso de los suyos, que empieza así: ‘Yo fui un soldado que dormió en el lecho / de Cleopatra la reina. . .’” (*Siete noches* 88-89).

vamos a detenernos ahora a dirimir esta cuestión porque lo que nos interesa, y lo que inicialmente nos llevó a recordar los versos de “Lo fatal” son los del primer cuarteto: “Dichoso el árbol que es apenas sensitivo, / y más la piedra dura, porque ésa ya no siente, / pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo, / ni mayor pesadumbre que la vida consciente” (612-13).

En esta estrofa Darío anota la escala que, según el grado de conciencia, va del reino mineral al vegetal, de éste al animal para, finalmente, culminar en los seres humanos. Pero esta preeminencia del ser consciente sólo implica tener que sobrellevar la mayor desdicha. En la toma de conciencia que Darío detalla en sus versos no se trata de procesos psíquicos básicos sino de aprehender los grandes temas metafísicos: la muerte, el tiempo en la alternancia de pasado y futuro, la suposición de una vida anterior, el “Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto”.

¿Qué pasa entonces con Borges “extraviado en la metafísica”? ¿Qué obtiene con sus constantes meditaciones, con la lectura de las propuestas más diversas en varias lenguas y en distintos autores, con animarse a adelantar una explicación para en seguida contradecirla?

En sus conclusiones predomina un tono de frustración y derrota: “No pretendo saber qué cosa es el tiempo (ni siquiera si es una ‘cosa’)” (“El tiempo y J.W. Dunne”, *Otras inquisiciones* 34). “[N]otoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo” (“El idioma analítico de John Wilkins”, *Otras inquisiciones* 142-43). “[I]nfinito, palabra (y después concepto) de zozobra que hemos engendrado con temeridad y que una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata” (“La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, *Discusión* 120).

En “Una vindicación del falso Basílides” Borges reconoce el valor de quienes, como los gnósticos, se dieron a un exaltado ejercicio del conocimiento. Dice: “Supe también qué hombres desesperados y admirables fueron los gnósticos, y conocí sus especulaciones ardientes” (*Discusión* 61). Pero en la última página de su artículo anota que los gnósticos fueron aniquilados.

Vamos ahora al final de “Nueva refutación del tiempo” cuando Borges neutraliza el sentido de las tres negaciones que ha venido sustentando en el ensayo para apreciarlas por su lado positivo: “Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos”. De inmediato, escribe esas líneas que en la prosa resue-

nan con toda la fuerza de la poesía: “El tiempo es la substancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego” (*Otras inquisiciones* 256).

Inclusive, de acuerdo con un esquema de versificación tendríamos aquí tres eneasílabos con acentos en tercera, sexta y octava: “es un río que me arrebató”, “es un tigre que me destroza”, “es un fuego que me consume”, y tres heptasílabos con acentos en tercera y sexta: “pero yo soy el río”, “pero yo soy el tigre”, “pero yo soy el fuego”. De esta manera, el ritmo acentual y el que marcan las repeticiones afirman aún más la imagen poética. Sobre la base de esta conjunción de metafísica y poesía vamos por fin a encaminarnos a responder a la pregunta inicial de si Borges es un argentino extraviado en la metafísica.

En agosto de 1941 Borges publica en *La Nación* de Buenos Aires “Sobre *The Purple Land*”, comentario de la primera novela de Guillermo Enrique Hudson, texto que años después va a incluir en *Otras inquisiciones*. En una de sus páginas leemos: “Hudson refiere que muchas veces en la vida emprendió el estudio de la metafísica, pero que siempre lo interrumpió la felicidad” (197). Es decir que cuando la reflexión filosófica se torna pesadumbre para desasirse de ésta hay que recurrir a la felicidad. Claro que la felicidad puede ser cosas muy distintas para distintas gentes. Pero Borges declaró varias veces su idea de la felicidad. En su conferencia sobre “El libro” explica: “Yo he dedicado una parte de mi vida a las letras, y creo que una forma de felicidad es la lectura; otra forma de felicidad menor es la creación poética” (*Borges oral* 22).

En forma más rotunda ya había dicho en su charla sobre “La poesía”: “he enseñado a mis estudiantes a que quieran la literatura, a que vean en la literatura una forma de felicidad” (*Siete noches* 108).

Así, vemos que Borges no se pierde en la metafísica. Transita por ella con curiosidad y empeño, analiza la totalidad de un sistema filosófico o se detiene en un párrafo o en un concepto aislado y deja que algunos de ellos se deslicen en sus poemas y en sus relatos. Por fin, cuando esas meditaciones lo cargan de pesadumbre torna a refugiarse en la felicidad que siempre le dispensan la lectura y la escritura, la felicidad de la literatura.

Mireya Camurati  
University at Buffalo

## OBRAS CITADAS

Anderson Imbert, Enrique. *La originalidad de Rubén Darío*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1967.

Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé, 1957.

---. *Borges oral*. Buenos Aires: Emecé / Editorial de Belgrano, 1979.

---. *Discusión*. Buenos Aires: Emecé, 1957.

---. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1956.

---. *Historia de la eternidad*. 5ª.ed. Buenos Aires: Emecé, 1968.

---. *Historia de la noche*. Buenos Aires: Emecé, 1977.

---. *Historia universal de la infamia. Prosa completa*. 2ª.ed. Vol. 1. Barcelona: Bruguera, 1980. 239-309.

---. *El idioma de los argentinos*. Ilustraciones de Xul Solar. Buenos Aires: Seix Barral / Biblioteca Breve, 1994.

---. *Obra poética. 1923-1976*. Buenos Aires: Emecé, 1977.

---. *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé, 1960.

---. *Siete noches*. Buenos Aires: FCE, 1980.

Camurati, Mireya. *Los "raros" de Borges*. Buenos Aires: Corregidor, 2006.

Darío, Rubén. *Obras poéticas completas*. Madrid: Aguilar, 1941.

Lewes, George Henry. *Biographical History of Philosophy: From its Origin in Greece Down to the Present Day*. 2 vols. New York: D. Appleton, 1863.

Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*. México: FCE, 1986.

Paoli, Roberto. "Borges y la filosofía". *Homenaje a Alfredo A. Roggiano: En este aire de América*. Ed. Keith McDuffie y Rose Minc. Pittsburgh, Pennsylvania: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1990. 355-71.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Trans. E.F.J.Payne. 2 vols. New York: Dover, 1966.