

BORGES: ¿NOMINALISTA O ANTINOMINALISTA?

Jorge Martín

INTRODUCCIÓN

En cierta oportunidad (Charbonnier 81), Borges manifestó que sus escritos pueden ser interpretados de múltiples maneras, lo cual refleja que las historias narradas están vivas. Sin duda, una de las perspectivas privilegiadas para encarar su estudio es el filosófico. Entre los diversos temas analizados por los comentaristas que siguen esta tendencia, hay uno que sobresale por la importancia que reviste, tanto para este escritor como para la propia historia de la filosofía: nos referimos al problema de los universales.

Lo que resulta muy llamativo al consultar la bibliografía crítica sobre Borges es la diversidad de opiniones acerca de la posición asumida por él frente a este tema. Incluso los autores que sostienen que, desde el punto de vista filosófico, el escritor nunca mantuvo una postura completamente definida y consecuente a lo largo de su obra, afirman también de modo categórico cuál fue su posición frente a este viejo dilema de las ideas abstractas. Son dos las posturas habitualmente atribuidas a Borges por los intérpretes: por un lado, están los que lo presentan como un defensor de la tesis nominalista; por otro, los que lo caracterizan como un partidario de la antítesis; esto es, un crítico del nominalismo. Veamos a continuación algunas referencias que ilustran lo que planteamos.

Jaime Rest ha escrito un estudio titulado: *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista*. En él, encontramos la siguiente afir-

mación: “parece incuestionable considerarlo [a Borges], en el conjunto de su obra, como un representante notorio del pensamiento nominalista” (63). En esta misma línea de reflexión, Zulma Mateos concluye su trabajo sobre la filosofía de Borges con estas palabras: “Mostré que hay una única adhesión declarada y manifiesta en Borges, que es hacia el nominalismo” (124). En la vereda de enfrente, están los que sostienen exactamente lo opuesto. Juan Nuño, por ejemplo, presenta al escritor como un seguidor de la filosofía platónica, es decir como un defensor de la postura realista con respecto a los universales. Caracteriza su cuento “Funes el memorioso” como “una terrible y abrumadora requisitoria contra el empirismo radical, contra las tesis antiplatónicas, contra los que por huir de las ideas generales, de los universales, terminan esclavos de los registros sensoriales inmediatos” (99). A su vez, Jon Stewart, en un estudio sobre el mismo cuento, afirma: “the central claim of the present essay is that the point of Borges’s story here is to refute nominalism *via* the person of Funes the memorious. By analyzing the perceptual and cognitive capacity of Funes, Borges implicitly criticizes nominalism” (70).

Como se habrá visto, las posturas de los comentaristas son completamente opuestas. A partir de esta paradójica situación, surgen varios interrogantes: ¿En qué se basan estos autores para sostener de manera categórica sus posturas?, ¿hay alguna posición de las planteadas que resulte más convincente y que permita por tanto desechar la restante?, ¿habrá lugar para una tercera lectura, diferente de los dos propuestas, y que constituya una suerte de síntesis, que abarque tanto a la tesis como a la antítesis? A continuación, buscaremos responder estas inquietudes y, como ya hemos hecho en otra oportunidad,¹ recurriremos a un filósofo francés para tratar de desenredar estos problemas.²

1 En un trabajo publicado con anterioridad en esta revista (19, 2005), habíamos explicado “Funes el memorioso” a partir de las ideas filosóficas de Henri Bergson (remitimos a este texto para un análisis específico del cuento). Aquí utilizaremos nuevamente su libro *Matière et mémoire* para aclarar la posición de Borges.

2 Es claro que Borges nunca pretendió ser un filósofo profesional ni se adjudicó la creación de una tesis metafísica original (Champeau 9-14). No obstante, en su producción escrita abundan temas ontológicos y gnoseológicos. Si bien no tiene ningún tratado sistemático sobre la cuestión de los universales, hay desperdigadas en su obra diferentes alusiones a ella. Lo llamativo es que estas referencias no coinciden; por eso los críticos le han adjudicado al escritor posturas opuestas. Nuestra propuesta consiste en tomar algunas de sus expresiones más significativas y aparentemente contradictorias, y mostrar

PLATÓNICOS Y ARISTOTÉLICOS

En dos escritos, “El ruiseñor de Keats” y “De las alegorías a las novelas”, Borges realiza una pequeña historia de la filosofía teniendo como hilo conductor el problema de los universales. En el primero, analiza la penúltima estrofa de *Oda a un ruiseñor* de John Keats, y esto le permite hacer algunas consideraciones sobre la mentalidad británica. Siguiendo a Coleridge, sostiene que todos los hombres nacen o bien platónicos o bien aristotélicos, y que, si bien los nombres y los dialectos van cambiando, la lucha ha estado presente a lo largo de las diversas épocas del pensamiento filosófico occidental. Para los primeros, las ideas –los géneros–, son realidades; para los últimos –y aquí habría que incluir la mente inglesa–, lo real son los individuos, no siendo los universales sino generalizaciones.

Si bien Borges señala que, a partir de estas dos posturas básicas, las posiciones intermedias y los distinguos se multiplicaron hasta el infinito (OC 2: 124), los críticos se esfuerzan por presentarlo ya sea como un defensor de la postura realista frente a los universales, o como un seguidor de los nominalistas.

Entre los primeros, encontramos a Juan Nuño, quien afirma:

Si, aun contra su repetida modestia, se acepta hablar de la filosofía de Borges, ésta se podría reducir a un platonismo raigal. Quien cree que la verdadera realidad está en los Arquetipos, quien postula la primacía de lo genérico sobre lo individual, concreto, quien a la hora de intentar explicaciones de lo mudable y tornadizo tórnase a la seguridad de las esencias, por fuerza tiene que concebir el mundo de los sentidos como una suerte de alucinación y abrazar la fe idealista que termina por negar materia, sustancia, yo y causalidad, y aun intentar la descomunal hazaña de refutar el tiempo. Por buscar refugio en la modélica región de las Ideas, únicas e ir-repetibles, resultarán aborrecibles los espejos y la cúpula, multiplicadores de las imperfectas copias (87).

La afirmación es tan contundente, y los fundamentos textuales que la avalan son tan débiles, que resulta sospechosa. De hecho, no sería difícil encontrar diversas alusiones en la obra de Borges que parecen marchar en un sentido completamente opuesto a lo planteado por este comentarista. En

cómo se pueden articular y complementar a partir de una perspectiva filosófica superadora que Borges conocía.

la “Historia de la eternidad”, por ejemplo, se encuentra el siguiente pasaje antiplatónico:

Ignoro si mi lector precisa argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos: uno, la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetipo; otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales; otro, la conjetura de que esos mismos arquetipos asépticos adolecen de mezcla y de variedad. No son irresolubles: son tan confusos como las criaturas del tiempo. Fabricados a imagen de las criaturas, repiten esas mismas anomalías que quieren resolver. La Leonidad, digamos, ¿cómo prescindiría de la Soberbia y de la Rojez, de la Melenidad y la Zarpidad? A esa pregunta no hay contestación y no puede haberla: no esperemos del término *leonidad* una virtud muy superior a la que tiene esa palabra sin el sufijo (OC 1: 357-58).

Como sólo hay dos opciones en el dilema “platónicos o aristotélicos”, y la vía del platonismo no resulta muy convincente, otros críticos optan por la lectura “aristotélica”: Borges sería un seguidor de la postura nominalista. La cita obligatoria en este caso es un pasaje de “De las alegorías a las novelas”: “El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gente; su victoria es tan vasta y fundamental que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa” (OC 2: 124).

Según Jaime Rest, este fragmento “propicia la apoteosis del movimiento” (64), y quizá por eso mismo, también nos resulta sospechoso. La indicación de que “toda la gente” profesa esta compleja postura filosófica nos sugiere cierto matiz irónico. De hecho, ¿qué sucede con Bradley citado por el propio autor como un referente del realismo?³ ¿Y con Peirce, Russell, etc., filósofos conocidos por Borges⁴ y por lo general vinculados a esta postura? ¿Acaso no dice también el escritor que platónicos y aristotélicos son “antagonistas inmortales”?

3 Sin duda, Bradley es un filósofo idealista, pero al mismo tiempo es considerado un defensor del realismo en la disputa de los universales.

4 Borges hace referencia a Russell en numerosos escritos, y menciona a Peirce en una oportunidad (*Biblioteca* 126). Otros referentes destacados de la postura realista son Frege, Moore y Carnap (pero no son autores citados por Borges).

No obstante, la principal objeción a la tesis nominalista la encontramos en el cuento “Funes el memorioso”. Es difícil no ver en este relato una contundente crítica al nominalismo. ¿Acaso el personaje no es muy limitado intelectualmente, al punto de no poder pensar, por ser “incapaz de ideas generales, platónicas”? Stewart parece tener razón, entonces, cuando sostiene: “The point of the character of Funes the memorious is to show that a fully consistent nominalism, by eliminating general concepts, renders thought impossible” (80).

A partir de lo que hemos visto en este apartado, podemos concluir que Borges, frente al problema de los universales, no profesa en forma unilateral ni una postura realista ni una nominalista. Se podrán multiplicar los textos citados a favor de la tesis o de la antítesis, pero el equilibrio de fuerzas se mantiene intacto: parecería que el escritor se entretiene señalando las deficiencias de las dos posturas extremas. Por consiguiente, los críticos no tienen argumentos suficientes para afirmar que Borges sigue únicamente la línea “platónica” o la línea “aristotélica”. De hecho, hay un pasaje muy sugestivo del autor, al cual no le suelen prestar la debida consideración sus estudiosos, y en el que reivindica simultáneamente las dos posiciones: “la historia de la filosofía, no es un vano museo de distracciones y de juegos verbales; verosíblemente, las dos tesis corresponden a dos maneras de intuir la realidad” (“De las alegorías a las novelas”, *OC* 2: 124).

BERGSON Y LAS IDEAS GENERALES

Para Borges, la cuestión del tiempo constituye el gran enigma de la filosofía: “El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica” (*OC* 2: 353). Teniendo en cuenta su interés por este tema, es comprensible que el escritor se haya interesado por el pensamiento de Henri Bergson, uno de los filósofos que ha realizado el mayor esfuerzo por dilucidar su naturaleza.

Borges menciona al francés en diversos escritos. Desde el punto de vista filosófico, una de las referencias más importantes es la siguiente: “Dunne es una víctima ilustre de esa mala costumbre intelectual que Bergson denunció: concebir el tiempo como una cuarta dimensión del espacio” (*OC* 2: 26). En efecto, el gran descubrimiento de Bergson es la *durée*, el tiempo real, que no debe ser confundido con el tiempo espacializado,

fruto de nuestra inteligencia y de la orientación pragmática de nuestro cuerpo. Esta idea fue desarrollada por él en tres grandes obras: *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896) y *La evolución creadora* (1907).

Para el tema que nos ocupa, el segundo es el libro fundamental. Pero antes de pasar a esta obra, es importante mostrar la relación de Borges con los otros dos textos. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* es mencionado directamente en “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga” (OC 1: 245). Y hay dos planteos del escritor sobre el tema del tiempo que se fundamentan en esta tesis doctoral de Bergson: en primer lugar, la idea de que el tiempo es sucesión, o sea, que implica un antes y un después: “Nuestra conciencia está continuamente pasando de un estado a otro, y ése es el tiempo: la sucesión. Creo que Henri Bergson dijo que el tiempo era el problema capital de la metafísica” (*Borges oral* 111-12). A continuación, que el presente matemático es una abstracción falsa: en el tiempo no hay yuxtaposición de instantes, hay una fusión del antes con el después, por la cual el pasado es coexistente con el presente: “El momento presente es el momento que consta un poco de pasado y un poco de porvenir. El presente en sí es como el punto finito de la geometría. El presente en sí no existe. No es un dato inmediato de nuestra conciencia” (*Borges oral* 119).

En *La evolución creadora*, Bergson denuncia las concepciones evolucionistas que suponen una espacialización de la vida, como por ejemplo la de Herbert Spencer. Si bien Borges no menciona en ninguna oportunidad esta obra, en una de sus conferencias hace una evidente alusión a ella cuando menciona una de sus expresiones más famosas:

Luego vendrá Shaw que habla de *the life force* (la fuerza vital) y finalmente Bergson, que hablará del *élan vital*, el ímpetu vital que se manifiesta en todas las cosas, el que crea el universo, el que está en cada uno de nosotros. Está como muerto en los metales, como dormido en los vegetales, como un sueño en los animales; pero en nosotros es consciente de sí mismo (*Borges oral* 49).

Una de las enseñanzas más importantes de este libro, es que el tiempo cósmico no se asemeja al de los mecanicistas: el futuro no está predeterminado en el presente, el porvenir aún no está escrito, está abierto a la novedad y a la creación. Como dice Borges: “Es tiempo imprevisible, tiempo de Bergson, no duro tiempo del Islam o del Pórtico” (OC 1: 591).

Si, como creemos, Borges ha leído y meditado estas dos obras, es previsible que se interesara por una que llevaba el sugestivo título de *Materia y memoria*. Aquí, el filósofo buscó fundamentar la distinción entre cuerpo y alma, y determinar su relación, pero aspirando a superar las dificultades tradicionales que han suscitado todos los dualismos. Antes de pasar al desarrollo técnico de este complejo libro, que nos permitirá encontrar una luz que nos oriente en el laberinto del problema de los universales, será conveniente señalar la vinculación existente entre algunos planteos de Borges y las ideas principales de este texto. Como hemos visto, el escritor sostiene que nuestra vida psicológica implica una sucesión temporal, y que el presente es lo que es en parte gracias al pasado. Esto equivale a decir que los hechos psicológicos, si bien fluyen, al mismo tiempo se conservan; el pasado se acumula en el presente a medida que transcurre: “Nosotros sentimos que estamos deslizándonos por el tiempo... Es decir, somos algo cambiante y algo permanente” (*Borges oral* 127-28). Lo que conserva el cambio mismo es nuestra memoria, y es por eso que ella fundamenta nuestro propio yo: “la identidad personal se basa en la memoria” (*OC* 3: 398). Ahora bien, si el tiempo se acumula gracias a la memoria esto significa que la sustancia no debe ser concebida como lo permanente/estático por debajo de los cambios (definición tradicional de la historia de la filosofía), sino que nuestra propia naturaleza temporal/cambiante es sustancial: “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho” (*OC* 3: 149). Todas estas ideas son desarrolladas precisamente en *Materia y memoria*: nuestra personalidad es una sustancia dinámica, una memoria ontológica interior al cambio mismo, que prolonga el antes en el después y les impide ser puros instantes que aparecen y desaparecen en un presente que renacería sin cesar.

Luego de esta introducción, presentaremos en forma sintética las ideas de este libro que pueden ayudarnos a comprender la postura de Borges frente a los universales. El primer capítulo se titula: “Sobre la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo”. Una de las finalidades de esta sección es determinar cuál es la función del cuerpo en general y del cerebro en particular. La conclusión a la cual llega Bergson es que el cuerpo es un instrumento de acción, y que como tal no puede explicar las representaciones (percepciones, recuerdos y operaciones su-

periores del espíritu). Es decir que el cerebro es un simple intermediario entre los movimientos que recibe y los movimientos que ejecuta.

En este contexto, para explicar la percepción, Bergson debe desarrollar en primer lugar su concepción de la materia. Se enfrenta aquí, simultáneamente, a los filósofos realistas y empiristas. Según los primeros (dentro de los cuales podríamos incluir a Descartes), la materia es una cosa, diferente de las representaciones que generaría en nosotros; según los últimos (como es el caso de Berkeley),⁵ la materia es una simple representación percibida por un espíritu. Bergson busca un camino intermedio entre estas dos posturas extremas afirmando que la materia es un conjunto de imágenes, que es tal como parece ser, y que no posee ningún poder oculto.

Teniendo en cuenta, entonces, que el cuerpo es un centro de acción y que no puede generar representaciones, y que la materia es un conjunto de imágenes, es factible explicar ahora la teoría de la percepción pura de Bergson, una teoría incompleta dado que no contempla en su primera formulación el aporte de los recuerdos. La percepción pura no genera nada nuevo; nuestros sentidos, en su uso habitual, destacan del conjunto de las imágenes, únicamente, aquellos aspectos sobre los cuales nuestro cuerpo podría actuar. Esto significa que la orientación natural de nuestro cuerpo empobrece enormemente nuestra percepción cotidiana, puesto que hay una infinidad de detalles que no resultan útiles para la acción presente.

A continuación, debemos analizar su concepción de la memoria, para lo cual es preciso pasar a los capítulos centrales del libro. El segundo capítulo se titula: “Sobre el reconocimiento de las imágenes. La memoria y el cerebro”. Aquí se encuentra una crítica a la psicología de su época, por no haber reconocido la verdadera naturaleza del recuerdo. Bergson admite la existencia de dos formas de memoria, que difieren por naturaleza: la memoria recuerdo y la memoria hábito. La primera, que es la verdadera, acumula todo lo vivido por la conciencia y no olvida ningún detalle. La segunda, por el contrario, consiste en un conjunto de hábitos corpóreos,

5 Si bien Bergson asocia a Berkeley con el empirismo y el nominalismo (basándose sobre todo en los *Principles of Human Knowledge*), es importante recordar que en su última producción filosófica (*Siris*) el filósofo irlandés incorpora ciertos elementos platónicos que lo acercan a una postura realista frente a los universales. Borges menciona en una oportunidad este último texto (OC 2: 145).

cuya finalidad radica en ejecutar nuestra experiencia pasada; y es por esto, que sólo acepta de la primera aquello que pueda iluminar nuestra adaptación a la situación presente.

Ahora bien, es evidente que la mayoría de nuestros recuerdos resultan completamente inútiles en función de la acción que vamos a desarrollar. Es por ello que aquí interviene el cerebro: siendo el órgano de atención a la vida, su función consiste en inhibir aquellos recuerdos inconscientes que no representan ninguna utilidad en relación con nuestro presente sensorio-motor. En caso, entonces, de que se produzca un accidente y el cerebro no pueda cumplir con su función inhibitoria, o de que nos desintereseamos de la acción presente en dirección a la vida del sueño, es claro que los recuerdos (que, en sí mismos, jamás pueden ser abolidos) se manifestarán plenamente.

Luego de haber distinguido profundamente estas dos formas de memoria, en el tercer capítulo (“De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu”) Bergson busca establecer su relación. A partir de lo establecido, es evidente que un hombre que actúa normalmente, que está bien adaptado a la vida, es aquél que complementa ambas memorias, aquél que coordina en forma adecuada su pasado (recuerdos puros) y su presente (acción).

A partir de esta concepción de los “diversos planos de conciencia”, cuyos extremos son, por un lado, la memoria pura, y, por otro, el presente sensorio-motor, Bergson busca aclarar el problema de las ideas generales.⁶ El filósofo analiza dos posturas: el nominalismo y el conceptualismo (representadas respectivamente por Berkeley y Locke).⁷ Según Bergson, se manifiesta una suerte de círculo vicioso entre las posiciones, ya que cada una remite a la restante: para generalizar es preciso abstraer, pero para abstraer es necesario saber generalizar. ¿Por qué sucede esto?

Los nominalistas sólo retienen de la idea general su extensión: primero, percibimos una cosa; luego, le asignamos una palabra; por último, la

6 Bergson no pretende resolver en todos sus aspectos la cuestión de las ideas generales. Se limita en este texto al análisis de aquellas fundadas sobre la percepción de las semejanzas. Volverá sobre este tema en la segunda introducción a *La pensée et le mouvant*. El trabajo de Canguilhem citado en la bibliografía estudia el cambio de perspectiva de un libro al otro.

7 Los conceptualistas formarían parte del grupo de los “platónicos” (en terminología de Borges), si bien no admitirían la realidad extramental de los universales.

extendemos a un número indefinido de otras cosas semejantes, erigiéndose entonces en idea general. A partir de este planteo, Bergson concluye que la generalización no se produce sin la consideración abstracta de las cualidades comunes, y que por eso mismo el nominalismo va a ser llevado a definir la idea general por su comprensión (y no solamente por su extensión como quería al principio).

A su vez, el conceptualismo parte de la comprensión. Según esta postura, la inteligencia resuelve la unidad del individuo en cualidades diversas. Al ser aislada una de ellas, se vuelve representativa de un género. Ahora bien, la sola separación de las cualidades individuales no las erige en géneros; es preciso imponerle un nombre a cada cualidad y luego coleccionar bajo este nombre una multiplicidad de objetos individuales semejantes. Pero al razonar así, se vuelve al punto de vista de la extensión, que se había abandonado al principio.

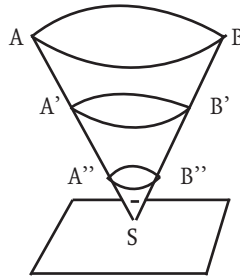
Ahora se entiende mejor por qué Bergson habla de un círculo: la generalización no puede hacerse sino por una extracción de cualidades comunes; pero las cualidades, para aparecer como comunes, han debido sufrir ya un trabajo de generalización.

¿Es factible liberarnos de este círculo? El filósofo considera que las dos posturas comparten un postulado común erróneo: ambas suponen que partimos de la percepción de los objetos individuales. Sin embargo, no debemos olvidar que para este autor nuestra percepción tiene un origen puramente utilitario. Lo que nos interesa en una situación dada, es el lado por donde puede responder a una necesidad, y la necesidad remite a la semejanza, sin preocuparse de las diferencias individuales. Esto quiere decir que la identidad de reacciones motrices frente a las diversas percepciones, hará que se desprenda algo en común, y que la idea general sea sentida, experimentada, antes de ser representada.

De este modo, se rompe el círculo en el que estábamos encerrados. En realidad, dice Bergson, no hay círculo, porque la semejanza de la que parte el espíritu cuando abstrae al principio, no es la semejanza en la que desemboca cuando generaliza de modo consciente. La primera es sentida; la segunda es pensada. ¿Cómo evoluciona psicológicamente este sentimiento confuso de semejanza vivido? Gracias a los aportes de la memoria, se construye la percepción de los individuos (incorporando distinciones sobre las semejanzas espontáneamente abstractas). Gracias al entendimiento,

se construye la concepción de los géneros (separando del hábito de las semejanzas la idea clara de la generalidad). Para lograr esto último, el entendimiento, imitando a la naturaleza, ha montado aparatos motores (artificiales) para hacerlos responder en número limitado, a una multitud ilimitada de objetos individuales: el conjunto de estos mecanismos es la palabra articulada.

Para aclarar el funcionamiento de nuestra vida mental, Bergson presenta el célebre esquema del cono (181).



El punto S representa la percepción actual que tengo de mi cuerpo, es decir, de un cierto equilibrio sensorio-motor. En la superficie de la base AB, se encuentran todos mis recuerdos. Según el filósofo, la idea general oscilará continuamente entre el vértice S (plano de la acción) y la base AB (plano de la memoria pura). En S tomaría la forma clara de una actitud corpórea o de una palabra pronunciada; en AB revestiría el aspecto, no menos claro, de una multiplicidad de imágenes individuales, en las que vendría a romperse su unidad.

Bergson critica en este punto a la psicología asociacionista, ya que ésta es incapaz de admitir la existencia de *lo que se está haciendo*, y sólo reconoce *lo ya hecho*; no conoce más que cosas e ignora los progresos. Únicamente, percibirá de este movimiento mental los extremos entre los cuales oscila. Hará coincidir la idea general unas veces con la acción que la ejecuta o la palabra que la representa (punto del cono: el conceptualismo extremo), otras veces con las imágenes múltiples que son su equivalente en la memoria (base ensanchada del cono: el nominalismo extremo). En realidad, la idea general consiste en la doble corriente que

va de uno a otro; llegando sólo en casos límites, ya a solidificarse en palabras pronunciadas, ya a evaporarse en recuerdos.

Como conclusión, podemos afirmar que nuestra vida psicológica se desarrolla entre los mecanismos sensorio-motores figurados por el punto S y la totalidad de los recuerdos dispuestos en AB. Tendemos a esparcirnos en AB a medida que nos alejamos de la acción para vivir la vida del sueño; tendemos a concentrarnos en S a medida que actuamos en la realidad presente. Un yo normal nunca se aferra a una de estas dos posiciones extremas; se mueve entre ellas, adoptando alternativamente las posiciones intermedias (conjugando en diversas proporciones las imágenes y las ideas en sus representaciones, en relación con la acción presente).

FUNES Y LOS YAHOOOS

Desde nuestro punto de vista, Borges tiene en mente, al plantear la cuestión de las ideas generales, los pensamientos de Bergson que en forma sintética hemos presentado. El único modo que tenemos para demostrarlo es recurriendo a los textos del primero, y mostrando cómo algunas de sus imágenes literarias corresponden a esos planteos. Sin duda, si tenemos en cuenta la caracterización de la vida psicológica que hace el filósofo, los extremos resultan los más interesantes y llamativos para ser tratados en relatos de ficción. De hecho, creemos que hay dos textos de Borges que representan respectivamente el vértice S y la base AB del cono: nos referimos a “Funes el memorioso”⁸ y “El informe de Brodie”.

8 Sin duda, para interpretar este cuento se puede recurrir a otros filósofos. Una opción que se ha propuesto es la de Nietzsche (Braunstein). En efecto, hay un pasaje (§ 1) de “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” (*Segunda consideración intempestiva*), que hace pensar inmediatamente en el relato de Borges. En forma reciente, también se ha sugerido el nombre del pensador francés Jean-Marie Guyau (Wehr), y su concepción del cerebro como fonógrafo (*La genèse de l'idée de temps*; libro citado por Borges en OC 1: 278). Puesto que el escritor argentino ha leído textos de los tres filósofos, todos (en forma individual o colectiva) podrían haber influido de alguna u otra manera en el momento de su redacción. No obstante, si tuviéramos que optar por una influencia principal, escogeríamos las ideas de Bergson puesto que logran dar cuenta de un modo armónico de los principales interrogantes filosóficos que están en juego en el relato (sobre todo, del vínculo memoria-percepción, aspecto que, desde nuestro punto de vista, los escritos de Nietzsche y Guyau no logran explicar).

Tal como hemos señalado, AB constituye la suma total de los recuerdos de una persona. En circunstancias normales, nuestro cerebro mantiene en el inconsciente a la mayoría de ellos: sólo deja pasar aquellos que puedan ser útiles para iluminar la acción presente. El caso de Funes, por el contrario, es anormal: es la encarnación literaria de la base ensanchada del cono. Como consecuencia del accidente que tuvo y que lo dejó inmobilizado, adquirió una capacidad memorística ilimitada:

Al caer, perdió el conocimiento; cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales. Poco después averiguó que estaba tullido. El hecho apenas le interesó. Razonó (sintió) que la inmovilidad era un precio mínimo. Ahora su percepción y su memoria eran infalibles (OC 1: 488).

Siguiendo con las ideas de Bergson, habría que decir que a mayor cantidad de recuerdos, se manifiesta una menor capacidad generalizadora: la multiplicidad de imágenes rememoradas desborda ampliamente la frágil unidad de la idea general. Esto se refleja precisamente en el nominalismo extremo del personaje:

Los dos proyectos que he indicado (un vocabulario infinito para la serie natural de los números, un inútil catálogo mental de todas las imágenes del recuerdo) son insensatos, pero revelan cierta balbuciente grandeza. Nos dejan vislumbrar o inferir el vertiginoso mundo de Funes. Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente) (OC 1: 489-90).

El vértice S, por el contrario, se identifica con el presente sensorio-motor. Si fuera completamente puro, su responsable carecería por completo de memoria. Ahora bien, en el segundo texto mencionado, Borges nos presenta un informe redactado por el misionero escocés David Brodie, en el cual relata su estadía con los Yahoos. Estos salvajes, que habría que identificar con la punta del cono, se caracterizan por poseer una amnesia constante: “La memoria les falta a los Yahoos o casi no la tienen; hablan de los estragos causados por una invasión de leopardos, pero no saben si ellos la vieron o sus padres o si cuentan un sueño” (OC 2: 453).

De acuerdo con lo planteado por Bergson, una persona sin memoria tendría representaciones lingüísticas acordes con su percepción utilitaria. Como hemos visto, ésta siempre comienza por un sentimiento confuso de semejanza. Al no haber memoria discriminadora, nunca puede solidificarse en percepción de lo individual, y el análisis reflexivo la depura en idea general. No es llamativo, entonces, que los Yahoos se caractericen por un conceptualismo extremo: su lenguaje sólo se basa en conceptos genéricos:

El idioma es complejo. No se asemeja a ningún otro de los que yo tenga noticia. No podemos hablar de partes de la oración, ya que no hay oraciones. Cada palabra monosilábica corresponde a una idea general, que se define por el contexto o por los visajes. La palabra *nrz*, por ejemplo, sugiere la dispersión o las manchas; puede significar el cielo estrellado, un leopardo, una bandada de aves, la viruela, lo salpicado, el acto de desparramar o la fuga que sigue a la derrota. *Hrl*, en cambio, indica lo apretado o lo denso; puede significar la tribu, un tronco, una piedra, un montón de piedras, el hecho de apilarlas, el congreso de los cuatro hechiceros, la unión carnal y un bosque (OC 2: 454).

La semejanza de los planteos de Bergson (desde el punto de vista filosófico) y de Borges (desde la perspectiva literaria) es tan asombrosa, que no podemos creer que sea fruto de la casualidad. El escritor presenta dos concepciones lingüísticas en sus relatos, la de Funes y la de los Yahoos, que son igualmente patológicas, ya sea por exceso o por defecto. Y es evidente que se corresponden perfectamente con las ideas bergsonianas implicadas en el esquema del cono.

CONCLUSIÓN

Sólo nos resta para concluir, responder a la pregunta que encabeza este trabajo: ¿era Borges un nominalista o un antinomialista? Creemos que los análisis que hemos desarrollado, basándonos en el libro *Matière et mémoire*, de Bergson, nos permitirán responder con fundamentos este interrogante. Como hemos visto, los críticos se dividen en dos grandes grupos: los defensores de la tesis y de la antítesis. Desde nuestro punto de vista, las dos posiciones son incorrectas, porque en el fondo son simplistas. La postura del escritor es más compleja, porque como síntesis superadora tiene en cuenta las sutilezas de la vida psicológica humana.

Siguiendo al cono representado por el filósofo, Borges describe en primer lugar sus dos extremos en las figuras literarias de Funes y los Yahoos. Su sola descripción implica su refutación, porque los lenguajes que generan son absurdos para un ser humano normal. Dejando de lado los casos límites, Borges tiene en cuenta también las posturas intermedias, con sus orientaciones moderadamente nominalista y conceptualista. Como hemos visto, él admite que son dos formas de acceso a la realidad, porque en el fondo dependen de diversos grados de tensión psicológica. Por eso, no se puede decir que el escritor sea nominalista o antinomialista en forma exclusiva: es al mismo tiempo las dos cosas (porque toda mente humana normal lo es en diferentes proporciones), pero se entretiene literariamente refutando a las visiones unilaterales que simplifican groseramente el arduo problema de las ideas generales.

A partir de lo que hemos expuesto, podemos afirmar que Borges ha leído y meditado a Bergson, y que su influencia ha sido importante en los planteos filosóficos que aparecen en sus obras literarias. Dos menciones suyas, poco destacadas por los comentaristas, parecen confirmar la presencia de las ideas del filósofo en su vida. La primera es, quizá, menos importante, pero nos indica seguramente de dónde proviene su interés por este autor: “Mi padre, que era profesor de psicología, pedía [en la Biblioteca Nacional] algún libro de Bergson o de William James, que eran sus autores preferidos, o de Gustav Spiller” (*Siete* 164). Más destacable aun, es el diálogo que sostuvo con Richard Burgin sobre la filosofía del siglo XX, en el cual reconoce su admiración por Bergson (*Conversaciones* 126-27). Por supuesto, esto no significa que Borges haya sido un seguidor incondicional del francés ni mucho menos. De hecho, en relación con el tema del tiempo, no sería difícil encontrar diversos pasajes de su obra que reflejan un tono vital más bien pesimista y muy poco bergsonian. Por ejemplo, los siguientes versos de la poesía “Heráclito”: “El río me arrebató y soy ese río. / De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo” (OC 2: 357).

Jorge Martín
Universidad de Buenos Aires

OBRAS CITADAS

- Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2008.
- Borges, Jorge Luis. *Biblioteca personal*. Madrid: Alianza, 1988.
- . *Borges, oral*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- . *Obras completas*. Vols. 1-3. Barcelona: Emecé, 1996.
- . *Siete noches*. Buenos Aires: Emecé, 2005.
- Braunstein, Néstor. "Nietzsche, autor de 'Funes'". *Istor* 14 (2003): 112-16.
- Burgin, Richard. *Conversaciones con Jorge Luis Borges*. Madrid: Taurus, 1974.
- Canguilhem, Georges. "Le concept et la vie". *Revue philosophique de Louvain* 64. 82 (1966): 193-223.
- Champeau, Serge. *Borges et la métaphysique*. Paris: Vrin, 1990.
- Charbonnier, Georges. *El escritor y su obra. Entrevistas con Jorge Luis Borges*. México: Siglo XXI, 1967.
- Martin, Jorge. "Borges, Funes y...Bergson". *Variaciones Borges* 19 (2005): 195-208.
- Mateos, Zulma. *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Biblos, 1998.
- Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Rest, Jaime. *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009.
- Stewart, Jon. "Borges' Refutation of Nominalism in 'Funes el memorioso'". *Variaciones Borges* 2 (1996): 68-86.
- Wehr, Christian. "Borges y los medios acústicos. *Funes el memorioso* como alegoría técnica". Ed. Wolfram Nitsch, Matei Chihaiia, Alejandra Torres. *Ficciones de los medios en la periferia. Técnicas de comunicación en la literatura hispanoamericana moderna*. Köln: Stadtbibliothek Köln, 2008. 235-44.