

**BORGES ANTE EL INCONCEBIBLE UNIVERSO:
UN DIÁLOGO TRASCENDENTE
CON SCHOPENHAUER**

Kevin Matos
Universidad de Puerto Rico
kevin.matos@upr.edu

Resumen: Tal vez no haya autor hispano a quien la obra de Schopenhauer haya influenciado tanto como a Jorge Luis Borges. Y es que este «devoto de Schopenhauer» varía una y otra vez en su obra literaria los motivos desarrollados por el filósofo alemán. Este ensayo no solo busca identificar coincidencias, ya muchas de ellas resaltadas por la crítica, sino reflexionar sobre cómo leyó Borges a Schopenhauer y por qué este filósofo pudo impactar tanto al escritor argentino.

Palabras clave: Borges, Schopenhauer, metafísica, mística, contemplación

Abstract: It may be that there is no other Hispanic author influenced by Schopenhauer's philosophy as much as Jorge Luis Borges. This self-declared "Schopenhauer devotee" varies time and time again in his work the system developed by the German philosopher. This essay will not only seek to identify correlation between the two authors, many of which have been accentuated in criticism. It will also examine how Borges read Schopenhauer and why this philosopher was able to influence the Argentinian author on that level.

Keywords: Borges, Schopenhauer, metaphysics, mysticism, contemplation

A Arturo Echavarría, *in memoriam*

Thomas Mann no dudó en calificar la filosofía de Arthur Schopenhauer como un embriagador «metafísico filtro mágico», cuya conmoción «solo puede ser comparada con la conmoción que en el alma joven produce el primer conocimiento del amor y del sexo» (2014, 70-71). Tal vez ningún autor hispano sucumbiera tan intensamente a esta fascinación erótica como Jorge Luis Borges, quien se autodefinió varias veces como «un argentino extraviado en la metafísica». Tanto fascinó la obra de Schopenhauer a Borges que el argentino decidió aprender alemán solo por leerla en su original y acostumbraba a reunirse con su padre y con Macedonio Fernández exclusivamente para leerla, bien fuera en el alemán o en traducción. Más de una vez confiesa su predilección por este filósofo: «Para mí Schopenhauer es el filósofo. Yo creo que él llegó a una solución. Si es que puede llegarse a una solución con palabras humanas» (*apud* Paoli 1986, 175); «Si yo tuviera que elegir un solo filósofo, creo que elegiría a Schopenhauer. Si el enigma del universo pudiera expresarse en palabras, creo que esas palabras se hallarían en sus escritos» (*id.*). En una conversación con Bryan Magee, estudioso inglés de la filosofía de Schopenhauer, Borges le comentó atropelladamente lo mucho que el filósofo de Danzig suponía para él «y que cuando la gente le preguntaba por qué nunca había intentado exponer de un modo sistemático la visión del mundo subyacente en sus obras, dada su afición a las estructuras complejas, él contestaba siempre que no lo hacía porque Schopenhauer ya lo había hecho» (1991, 416). En el epílogo de *El hacedor*, escribe: «Pocas cosas me han ocurrido y muchas he leído. Mejor dicho: pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer» (OC I: 854). En el prólogo de *Fervor de Buenos Aires* se llama a sí mismo devoto de Schopenhauer (OC I: 13), cuya obra filosófica constituye uno de sus preciados talismanes («Rosa profunda» en OC II: III). Y así lo expresa en «Otro poema de los dones»:

Gracias quiero dar al divino
Laberinto de los efectos y de las causas
Por la diversidad de las criaturas
Que forman este singular universo, [...]
Por las místicas monedas de Ángel Silesio,
Por Schopenhauer,
Que acaso descifró el universo (OC I: 936).

No sorprende que Schopenhauer sea el filósofo más citado en la obra de Borges (Fishburn y Hughes 1990, 218). Con gran acierto, Francisco José Martín afirma que la obra de Schopenhauer es la «raíz misma de su ser literario» (1999, 140). Para Iván Almeida, «casi puede decirse que no hay un solo cuento de Borges que no funcione como una “variación” del tema introducido (y variado a su vez) por Schopenhauer» (2004, 131). No pretendo mostrar cómo se cumplen al pie de la letra los postulados del filósofo en la obra borgeana, pues ya la crítica se ha encargado de hacerlo¹. Las páginas que siguen constituyen una reflexión sobre cómo leyó Borges la obra de Schopenhauer, cómo lo hizo suyo y por qué este filósofo pudo llegar a fascinar tanto al escritor argentino.

El mundo como voluntad y representación

Es el asombro ante el inconcebible universo, dice Arthur Schopenhauer, lo que desata una febril necesidad metafísica en el hombre. Por más que se puedan explicar empíricamente las innumerables esferas luminosas que adornan el espacio infinito y se pueda explicar la capa mohosa engendradora de seres vivientes y cognoscentes en la tierra, el mundo sigue siendo tan enigmático y complicado como antes de estas enrevesadas explicaciones. Y es que su existencia, tan incommensurable, pende de un único hilo, «y ese hilo es la conciencia de cada uno,

¹ *Vid.* Lorenz 1975, Paoli 1986, López de Santa María 1995, Sierra 1997, Almeida 2004, Muallem 2006, Rodríguez Martín 2008 y Acosta Escareño 2011. Complétese con los trabajos referenciales de Nuño Montes 1986, Arana 1994 y Mateos 1998.

en la que se asienta» (MVR II, 1: 32)². Es por eso por lo que su *magnum opus* abre con la ya lapidaria sentencia: «El mundo es mi representación» (MVR I, 1: 51). En otras palabras, todo lo que existe para el conocimiento es la intuición de alguien que intuye, el objeto en referencia a un sujeto. Ya esta idea se hallaba en las consideraciones escépticas de las que partió Descartes, aunque fue Berkeley —reconoce Schopenhauer— el primero en formularla claramente con su *esse est percipi*. También la filosofía vedanta, que tanto cautivó al filósofo alemán, se basa en este principio fundamental: «existence and perceptibility are convertible terms» (*apud* MVR I, 1: 52). Por tanto, si este *sujeto*, que es el soporte del mundo, desapareciera, dejaría de existir el mundo tal como lo conocemos, es decir, el mundo como representación (MVR I, 2: 53). De ahí que Borges recurra a una cita como la de Lewis Carroll para encabezar su extraordinario cuento «Las ruinas circulares»: «And if he left off dreaming about you...» (OC I: 451). En otras palabras: ¿qué ocurriría si cesara la percepción, o si desapareciera el sujeto, si despertara el soñador? Ya hemos adelantado la respuesta: dejaría de existir el mundo que conocemos. Así pues, todo conocimiento auténtico y real ha de ser intuitivo —advierte Schopenhauer—, puesto que toda abstracción procede de este. En palabras de Aristóteles: «Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu» (*apud* MVR II, 7: 113)³.

² Para facilidad del lector, identificaré las citas de *El mundo como voluntad y representación* en el cuerpo del texto con las siglas MVR, luego el volumen en números romanos y el capítulo o sección en arábigos, seguidos por el número de página. Para *Metafísica de las costumbres*, me sirvo de las siglas MC. Lo mismo para las citas de Borges: indicaré el nombre de la obra a la que pertenece la cita siempre que no sea evidente, seguido por OC I (para Borges 1974) o OC II (para Borges 1989) y luego la página.

³ Así lo refiere Borges en el ensayo «El cielo azul, es cielo y es azul» (1922), incluido en *Textos recobrados (1919-1929)*: «Antes de Schopenhauer, toda especulación ontológica había hecho del espíritu o de la materia su punto de partida. Unos rebajaban el espíritu a ser derivación de la materia y consecuencia de sus transformaciones; otros, en sentido inverso, declaraban que la materia es una hechura del espíritu, rotulado. Yo por Fichte y Demiurgo o Dios por los teólogos. Schopenhauer descartó ambas hipótesis, asentando la imposibilidad de un sujeto sin objeto y viceversa, lo cual es enunciable en términos de nuestro ejemplo, diciendo que el paisaje no puede existir sin alguien que se aperciba de él, ni yo sin que algo ocupe el campo de mi conciencia. El mundo, es, pues, *representación*, y no hay

Pero si este mundo es *mi* representación y no es más que una ilusión, un sueño de un soñador, ¿cómo puedo aprehenderlo y acceder a la verdad última del ser? Si todo conocimiento es intuitivo, es decir, que parte del fenómeno, entonces no es posible una solución real y positiva del enigma del mundo concebible para el intelecto humano, «de modo que si un ser superior viniera a nosotros y se tomara la molestia de revelárnosla, no podríamos entender absolutamente nada de lo que dijera» (MVR II, 17: 224). La travesía hacia la verdad oculta, que apenas algunos seres logran atisbar, hacia lo que se esconde tras la naturaleza (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), no puede partir desde fuera (MVR I, 17: 151). El investigador, luego de conocer todas las ramas de la ciencia natural, ha de volverse hacia adentro: «Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por eso, solo ahí tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas» (MVR II, 17: 217-218). «¿No está el núcleo de la naturaleza / en el corazón del hombre?», se pregunta haciéndose eco de Goethe (epígrafe a los «Complementos al segundo libro», MVR II: 227). Ya lo había anticipado Novalis: «El camino misterioso va hacia dentro. [...] ¿No está en nosotros el universo? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu [...]. En nosotros o en ninguna parte está la eternidad con sus mundos» (*apud* Safranski 2011a, 106). *In interiore homine habitat veritas*⁴. Si el cuerpo es objeto del sujeto cognoscente en cuanto que está sometido a las leyes de representación (tiempo, espacio y causalidad), también es un cuerpo vivido, experimentado como voluntad: «El cuerpo es el lugar donde confluyen la representación y la voluntad, la intuición y la vivencia» (Ávila

una ligadura causal entre la objetividad y el sujeto» (Borges 2002, 155-156). Y así lo poetiza en «Amanecer», de *Fervor de Buenos Aires*: «Curioso de la sombra / y acobardado por la amenaza del alba / reviví la tremenda conjetura / de Schopenhauer y de Berkeley / que declara que el mundo / es una actividad de la mente, / un sueño de las almas / sin base ni propósito ni volumen» (OC I: 38). Así en la *editio princeps*: «Curioso de la descansada tiniebla / y acobardado por la amenaza del alba / realicé la tremenda conjetura / de Schopenhauer y de Berkeley / que arbitra ser la vida / un ejercicio pertinaz de la mente, / un populoso ensueño colectivo / sin basamento ni finalidad ni volumen».

⁴ San Agustín, *De vera religione*, cap. XXXIX, 72, p. 141.

Crespo 1984, 150). En cuanto vivo mi cuerpo y lo experimento, este se me aparece como voluntad, pero únicamente como fragmento de ella, pues en el fondo no somos sino un débil reflejo suyo, una sombra (157 y 160)⁵. «No solo somos el sujeto cognoscente, sino que también nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, somos la cosa en sí; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en las que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre un camino desde dentro» (MVR II, 18: 233). El hombre, así pues, al ser también cosa en sí, ha de experimentarse a sí mismo, su más profunda intimidad, para lograr tener una vivencia de la dimensión interior del mundo, de su esencia última⁶.

En resumen, el mundo que nos rodea, que es representación, es una ilusión —o delusión, siguiendo el léxico borgeano—, pues todo cuanto existe por tiempo, espacio y causalidad tiene una «existencia relativa, solo existe por y para otro que es semejante a él, es decir, de la misma consistencia» (MVR I, 3: 55). Según la antigua sabiduría hindú: «Es la Maya, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también la cuerda tirada que ve como una serpiente» (*apud* MVR I, 3: 56). El mundo no es más que una concatenación caleidoscópica de apariencias diversas que no nos permite contemplar la verdadera esencia que está encubierta detrás de este velo, cual reverso de una moneda. Se pregunta Schopenhauer: «¿Hay un criterio seguro para distinguir entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales?» (MVR I, 5: 64). La respuesta es negativa, pues ambos mundos están fundidos por un mismo molde: el intelecto⁷ (MVR II, 1: 32). Adopta, por tanto, la conclusión budista:

⁵ Así lo explica Luis Fernando Moreno Claros: «Cada ser vivo no tiene una voluntad parcelada, la tiene *toda* en su interior, puesto que la voluntad no se divide en partes, está en todos y en todo» (2016, 50).

⁶ «La única y legítima fuente de la filosofía es la experiencia. El conjunto de la experiencia que llamamos mundo es un lenguaje cifrado» (Ávila Crespo 1984, 151). Bien apunta Rüdiger Safranski que la filosofía de Schopenhauer constituye «la experiencia de la propia vitalidad» (2011b, 30).

⁷ «La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro» (MVR I, 5: 66).

«World all is illusion, there is no reality in the things; all is empty» (*apud* MVR II, 17: 208)⁸.

Este mundo ilusorio, que es nuestra ficción, nos impide conocer el verdadero, el «inconcebible universo», por seguir a Borges. Queda una realidad que se escapa irremediabilmente de nuestra percepción. De ahí precisamente surge la necesidad metafísica del hombre. Y este, al volverse hacia las profundidades de su mismidad, puede atisbar algo de ese mundo; y, tras sentirse a sí mismo, descubre que el núcleo único del universo es *voluntad*, un impulso ciego, inconsciente e irresistible, sin sostén ni fundamento alguno. La voluntad, ávida de vivir, se disgrega y se objetiva de acuerdo con el *principium individuationis* en las miríadas de partes esparcidas por el mundo fenoménico, olvidando así su unidad originaria y entrando en pugna consigo misma. Este extravío ha de resolverse mediante el desvelamiento o rasgadura del velo de Maya, de modo que el sujeto descubra que ese ser que se esconde tras todas aquellas caretas no es sino él mismo, no un «no-yo» sino un «otra vez yo». Pero tal unidad es de carácter metafísico, por lo que «trasciende el conocimiento de la misma, es decir, no se basa en las funciones de nuestro intelecto y no se puede comprender con ellas» (MVR II, 25: 366). Mediante la contemplación estética, es posible desprenderse temporeramente de la individualidad y de las constricciones espaciotemporales, accediendo a un estado comparable al supremo estado de los dioses (MVR I, 38: 251). Pero es solo por un instante fugaz, pues «una vez rasgado el velo de Maya este vuelve a cerrarse» (Molina Flores 2001, 132). La senda definitiva está guardada solo a unos pocos agraciados: la santidad o la experiencia mística. Solo el místico ha sido capaz de llegar hasta los confines más abisales, hasta lo Inconcebible.

«La sombra de la Rosa y la rasgadura del Velo»

No han sido pocos los poetas y sabios movidos por el ardoroso deseo de descifrar el enigma del mundo. Fray Luis de

⁸ También escribe Borges en *Qué es el budismo*: «El universo es ilusorio: vivir es, precisamente soñar» (Borges y Jurado 1991, 96). Inmediatamente después, cita a Schopenhauer.

León, por ejemplo, ansiaba con «contemplar la verdad pura sin velo» («A Felipe Ruiz», v. 5)⁹. El mundo que nos rodea, el mundo de los fenómenos, se haya encubierto por un velo de tinieblas que impide conocer la verdad del universo. Rasgar ese velo es lo que anhela alcanzar el Borges personaje de *El Zahir*. Tras pensar y repensar «una moneda común» que por azar llega a sus manos y amenaza con enloquecerlo sin remedio, conjetura: «quizás detrás de la moneda esté Dios» (OC I: 595). Verdad es que no parece tan común. De entrada, advertimos el carácter proteico del llamado Zahir: a través de los tiempos ha sido un tigre, un ciego, un astrolabio, una brújula, una veta en el mármol, el fondo de un pozo... (OC I: 589). Con no poco estupor, intuimos la vertiginosa mudanza que el enigmático objeto ha sufrido en el decurso de los siglos. A su vez, la moneda implica «un repertorio de futuros posibles»: «Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro» (OC I: 591). En fin, «es un Proteo más versátil que el de la isla de Pharos». Y enseguida se nos da una valiosa pista: *zāhir* en árabe quiere decir ‘notorio, visible’ (OC I: 593). Luce López-Baralt (2010, 71) revela el reverso lingüístico y filosófico del *zāhir*: el *bāṭin*, que significa ‘oculto o misterioso’. En el envés del enigmático círculo luminoso tendría que forzosamente estar el *bāṭin*, lo oculto, lo incognoscible, lo que Borges ha llamado «Dios» o «inconcebible universo»¹⁰. El *alter ego* borgeano lo intuye. De ahí que el Zahir de Borges sea «la sombra de la Rosa y la rasgadura del Velo» (OC I: 594), en árabe *kašf*¹¹.

⁹ Opto por la variante «sin velo», en vez de «sin duelo».

¹⁰ La estudiosa explica que la escuela dahirí rehuía de todo asomo de ambigüedad coránica, optando por la literalidad del texto sagrado o su sentido externo, notorio; mientras que su contrapartida, los batiníes, creían que bajo cada letra sagrada se escondía un sentido oculto, inaccesible en un primer plano de lectura. Para los últimos, la aprehensión de la verdad espiritual solo era posible «by the discovery of an inner meaning of which the outer form (*zāhir*) was but a veil intended to keep that truth from the eyes of the uninitia» (Philip Hitti *apud* López-Baralt 2010, 88).

¹¹ Borges alude al *Asrar Nama*, de ‘Aṭṭār de Nishapur, en el que, si bien el persa no hace mención del *zāhir*, se lamenta de su ancianidad con el consuelo de que, al morir, Dios rasgará el velo de lo creado y le mostrará la «Ciencia de los secretos» que le es oculta (López-Baralt 2007, 178-179).

Este velo de Maya nos encubre otros sentidos a los que podemos intentar acceder mediante la filosofía de Schopenhauer. Ya habíamos advertido el carácter proteico del embriagador círculo¹². De pronto, el Borges ficcionalizado, ofuscado por el Zahir, comienza a figurar el anverso y el reverso de forma simultánea y no superpuestos uno encima del otro. Si antes había sido una suerte de espejo caleidoscópico que destellaba múltiples figuras, ahora solo es posible de concebir como una esfera que lo comprende todo. Se torna imposible deslindar el anverso del reverso, lo visible y lo que se oculta tras ello, pues, pese a las impresiones de pluralidad, Borges parece haber dado por fin con la unidad. Inmediatamente piensa en Schopenhauer:

Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quiénes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que *el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto*. Los cabalistas entendieron que el hombre es un microcosmo, un simbólico espejo del universo; todo, según Tennyson, lo sería. Todo, hasta el intolerable Zahir. (OC I: 594-595; énfasis mío).

Así surge la lacónica conjetura: «quizá detrás de la moneda esté Dios». El misterioso reverso, el *bāṭin* que se esconde tras lo externo y aparente, no es sino el «inconcebible universo». La conjetura final no nos asegura que el Borges personaje haya logrado rasgar el velo y acceder a esa verdad última. Sin embargo, nos anticipa las posibles consecuencias para quien recorre esta senda: «no sabré quién fue Borges» (OC I: 595). «Ya no percibiré el universo, percibiré el Zahir», porque son lo mismo: «de miles de apariencias pasaré a una». Por eso es la «rasgadura del Velo», porque tras la Maya hay un único ser que lo es Todo. De ahí que el Aleph sea Uno y a la vez Todo. Es la pluralidad resuelta en la unidad. Es el yo que se sabe Uno, y que

¹² En «The Unending Rose», la Rosa de 'Aṭṭār exhibe la misma propiedad: «Cada cosa / Es infinitas cosas. / Eres música, / Firmamentos, palacios, ríos, ángeles, / Rosa profunda, ilimitada, íntima, / Que el Señor mostrará a mis ojos muertos» (OC II: 116).

lo es Todo. Es la sentencia de las *Upanishads* de los Vedas varias veces citada por Schopenhauer: «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est» (Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada)¹³.

Sub specie aeternitatis: la negación del *principium individuationis*

Borges une su voz más de una vez a la del infinito repertorio de teorías filosóficas, en especial idealistas. Así surge uno de sus textos más entreverados de filosofía: «Nueva refutación del tiempo». Borges se propone, no sin ironía, negar la existencia del tiempo. Su argumento principal es la repetición de eventos: dos momentos idénticos, «¿no son el mismo? ¿No basta *un solo término repetido* para desbaratar y confundir la serie del tiempo?». ¿O «para desbaratar y confundir la historia del mundo, para denunciar que no hay tal historia» (OC I: 763, 769)?

Es, sin embargo, el breve relato allí recogido, titulado «Sentirse en muerte» (publicado por primera vez en *El idioma de los argentinos* en 1928), el que nos interesa. No perdamos de vista dónde se vuelve a publicar: en un ensayo filosófico —o, si se quiere, pseudofilosófico— sobre la negación del tiempo. Este supone una exposición de las ideas del argentino, tan extraviado en la metafísica, sobre el tiempo y la eternidad. En «Historia de la eternidad», donde también figura el relato, es más explícito al respecto: «Solo 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» (OC I: 365). Así empieza:

Deseo registrar aquí una experiencia que tuve hace unas noches: fruslería demasiado evanescente y extática para que la llame aventura; demasiado irrazonable y sentimental para pensamiento. Se trata de una escena y de su palabra: palabra ya antedicha por mí, pero no vivida

¹³ En *Qué es el budismo*, Borges identifica como una de sus características principales «la visión del múltiple universo transformado en unidad» (Borges y Jurado 1991, 140). Al aludir a ello a través del texto, cita a menudo a Schopenhauer.

hasta entonces con entera dedicación. Paso a historiarla, con los accidentes de tiempo y de lugar que la declararon. (OC I: 764)

De entrada, quedamos advertidos: su teoría sobre la eternidad se basa en una experiencia, caracterizada como evanescente y extática, íntima y suprarrazional. Con todo, ha de ser contada según las limitaciones del lenguaje y del pensamiento, de suyo fragmentarios y sucesivos, sometidos a los accidentes de tiempo y espacio propios del mundo fenoménico.

Caminando al azar en una noche cerrada, el sujeto se queda ensimismado en la contemplación del mundo que lo rodea. De pronto, surge un golpe de luz: «Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años...» (OC I: 765). Más adelante, insiste: «El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tantos* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad». De súbito, el sujeto contemplador ha viajado en el tiempo, aunque sin moverse de espacio, al momento antes de su nacimiento. Para su sorpresa, su visión nocturna de 1928 coincide a la perfección con la de hacía treinta años. Y concluye: «Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo; indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí; no, haber remontado las presuntivas aguas del tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*».

Para entender la «teoría de la eternidad» o la experiencia extática de Borges, hemos de volver a la filosofía de Schopenhauer. Ya habíamos dicho que el mundo empírico, que es *mi* representación, es una ilusión y pende de un único hilo. Debido al *principium individuationis*, la esencia única del mundo, que es la voluntad, se disgrega en miríadas de partes en el mundo fenoménico, solamente representables a través del tiempo y del espacio. En otras palabras, tiempo, espacio y causalidad pertenecen únicamente a su fenómeno, pues no son sino formas de nuestro conocimiento. Por tanto, toda pluralidad y, consigo, todo nacer y perecer, solo son posibles en virtud de estos accidentes, mas, para la cosa en sí, tales leyes no tienen validez alguna (MVR I, 31: 224-225). Así pues, el tiempo es apenas una visión fragmentaria y disgregada que puede tener un ser individual. En cambio, nuestro ser en sí es indestructible: «Sí

que vemos al individuo nacer y perecer: pero el individuo es solo fenómeno, no existe más que para el conocimiento inmerso en el principio de razón, en el *principium individuationis*: para este el individuo recibe su vida como un regalo, nace de la nada, luego con la muerte sufre la pérdida de aquel regalo y vuelve a la nada» (MVR I, 54: 331). Del mismo modo que el sol parece ponerse, mas nunca deja de brillar, la muerte no es sino «un sueño en el que la individualidad se olvida: todo lo demás vuelve a despertar o, más bien, ha permanecido despierto» (MVR I, 54: 334). «Cada individuo, cada rostro humano con curso vital es solamente un breve sueño más del infinito espíritu de la naturaleza, de la persistente voluntad de vivir: una efímera figura más que esta dibuja sin ninguna dificultad en su hoja infinita» (MVR I, 58: 380). De ahí que en «Las ruinas circulares», el hombre gris descubra con no poco estupor que él era también una apariencia de otro que estaba soñándolo: «A veces, lo inquietaba una impresión de que ya todo eso había acontecido»¹⁴ (OC I: 454).

Ciertamente, son innegables el nacimiento y la muerte, mas solo como fenómenos, puesto que la esencia del ser, la voluntad, no conoce ni principio ni fin: es eterna¹⁵. Más allá de todo tiempo, se impone la vida inmortal: el ser se funde con la totalidad de la naturaleza porque él mismo es la naturaleza

¹⁴ Es oportuno citar aquí el siguiente comentario de Borges a la filosofía de Schopenhauer, publicado en *Otras inquisiciones*: «En efecto, si el mundo es el sueño de Alguien, si hay Alguien que ahora está soñándonos y que sueña la historia del universo, como es doctrina de la escuela idealista, la aniquilación de las religiones y de las artes, el incendio general de las bibliotecas, no importa mucho más que la destrucción de los muebles de un sueño. La mente que una vez los soñó volverá a soñarlos; mientras la mente siga soñando nada se habrá perdido. La convicción de esta verdad, que parece fantástica, hizo que Schopenhauer, en su libro *Parerga und Paralipomena*, comparara la historia a un calidoscopio, en el que cambian las figuras, no los pedacitos de vidrio, a una eterna y confusa tragicomedia en la que cambian los papeles y máscaras, pero no los actores» (OC I: 679). Acaso aquí esté la respuesta al epígrafe de Lewis Carroll.

¹⁵ Es interesante el dato erudito que nos ofrece Schopenhauer: «Desde el punto de vista, no me parece casual que *aevum*, αἰών, signifique al mismo tiempo la duración de la vida individual y el tiempo eterno: desde aquí puede apreciarse, aunque no con claridad, que en sí mismos y en el fondo son una misma cosa; con lo que no habría diferencia entre que yo existiera solamente mientras dure mi vida o durante una eternidad» (MVR II, 41: 555).

(MVR II, 4I: 525-526): «La muerte es el momento de liberarse de la uniteralidad de aquella individualidad, que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en este instante que, en el sentido indicado, puede ser considerado como una *restitutio in integrum*» (MVR II, 4I: 562). Se esfuma de súbito la conciencia de individuo, la ilusoria separación entre los seres. De ahí que la muerte constituya una verdadera iluminación. Con Spinoza, se hace posible afirmar: «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» (*apud* MVR II, 4I: 540). Por eso Schopenhauer se pregunta: «¿Qué me importa la pérdida de esa individualidad a mí, que llevo en mi interior la posibilidad de innumerables individualidades?» (MVR II, 4I: 544). Borges no resiste la tentación de traducir al filósofo alemán en la «Historia de la eternidad»: «Una infinita duración ha precedido a mi nacimiento, ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría quizá contestarme: “Yo siempre he sido yo; es decir, cuantos dijeron yo durante ese tiempo, no eran otros que yo”»¹⁶ (OC I: 357).

Si el tiempo solo existe en el concepto, es decir, como forma de nuestro conocer de individuos, con la trascendencia de la individualidad, tal abstracción se disuelve, de modo que todo existe *de una vez y simultáneamente*, aunque en apariencia se haya mostrado de forma sucesiva (MVR II, 4I: 532-533). Quien experimenta este instante extratemporal, esta muerte súbita de la individualidad, confirma de inmediato la naturaleza ilusoria del tiempo¹⁷.

¹⁶ La cita pertenece al capítulo de Schopenhauer que hemos venido citando: «Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí» (MVR II, 4I: 519). Borges la incluye también en «La nadería de la personalidad». Con gran belleza y ternura, Thomas Mann, quien hace leer al sufriente Thomas Buddenbrook este gran capítulo de Schopenhauer justo antes de su muerte, pone en boca de su personaje: «¿Que dónde estaré, cuando esté muerto? ¡Pero si está más claro que el sol y es tremendamente sencillo! Estaré en todos aquellos que, desde el comienzo y hasta el fin de los tiempos, hayan dicho, digan y vayan a decir: YO; *pero, sobre todo, en los que lo digan con más plenitud, fuerza y alegría...*» (*Los Buddenbrook*, libro X, cap. 5, p. 772).

¹⁷ En una nota póstuma de Schopenhauer, leemos: «Una vez que nos hemos convencido de la idealidad del tiempo, y, en contraste con aquel, de la

Críticos como Shlomy Mualem (2006) y María del Carmen Rodríguez Martín (2008) asocian la experiencia trascendente de «Sentirse en muerte» con la contemplación estética schopenhaueriana. Para el filósofo, a través de la experiencia estética, el intelecto logra desprenderse temporalmente de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja de ser un mero individuo, convirtiéndose en *sujeto puro de conocimiento*, que deja de ocuparse ya de las relaciones conforme al principio de razón, descansando únicamente en la fija contemplación del objeto, quedando absorbido por ella. Así, el sujeto pierde su individualidad y se vuelve uno con el objeto intuido. De este modo, desaparece el *mundo como voluntad* y queda solo el *mundo como representación* (MVR I, 34: 232-234). Se trata de un conocimiento desinteresado al que se llega anulando la conciencia del yo y quedando como «puro espejo de la esencia objetiva de las cosas» (MVR II, 30: 413). Así surge un instante de total felicidad en el que el ser se convierte en el «ojo *único* del mundo que mira desde todos los seres cognoscentes» (I, 38: 252). ¿Se vuelve Borges sujeto puro de conocimiento en «Sentirse en muerte»? Puede ser. De ahí que se sienta «percibidor abstracto del mundo», es decir, contemplador abstraído del universo, *sub specie aeternitatis*.

Pero eso no es todo. Al *sentirse en muerte*, Borges se desprende de su yo y se libera de los accidentes de tiempo y espacio. Dicho de otro modo: *sentirse en muerte* es trascender las limitaciones de la individualidad, quedando anulado con ello el tiempo y el espacio, logrando así una comunión ideal con todos los seres, que no son un «no yo», sino un «otra vez yo». La muerte, para Schopenhauer, implica el rasgamiento total del velo de Maya. Por eso, a través de esta pequeña muerte de Borges, el tiempo queda irremediabilmente anegado, de suerte que «esa pura *representación* de hechos homogéneos» —la palabra no es casual—, no es similar a la de hace treinta años, sino que es *la misma*¹⁸. Borges, desasido de su yo, descubre su

realidad de nuestra esencia más íntima, el preconocimiento del futuro ya no tiene nada extraño; pues entonces reconocemos que lo real en pasado, presente y futuro es UNO, un “nunc stans”, no tocado en sí por ellos» (*apud* Kerkhoff 1997, 243).

¹⁸ Escribe Schopenhauer: «Conforme a ello, pensemos: *Quid fuit?* — *Quod est.* — *Quid erit?* — *Quod fuit*, y tomémoslo en el sentido estricto de las palabras, entiéndase, pues, no *simile* sino *idem*» (MVR I, 54: 335).

naturaleza eterna al confirmar que antes de su aparente origen, el de la individualidad, ya gozaba de su existencia. Retorna, pues, a la eternidad anterior a su nacimiento como individuo. Al saberse eterno, puede negar con toda seguridad la existencia del tiempo, puede afirmar sin lugar a duda: «El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión» (OC I: 765). Así entonces podemos entender la advertencia del sabio Paracelso: «Te digo que la rosa es eterna y que solo su apariencia puede cambiar» («La rosa de Paracelso», OC II: 390).

A zaga del Aleph: la contemplación del inconcebible universo

Nuestro cuerpo, producto de la individuación, es como una cárcel que nos impide ver que nuestro ser y la aparente infinitud de seres no son sino Uno, que todas esas miríadas no son sino espejos en los que es posible reconocernos. El mago Tzinacán, otro *alter ego* borgeano, en «La escritura del Dios», se sabe prisionero de esta oscura cárcel del *principium individuationis*. Del otro lado de su profunda celda de piedra, un jaguar que lo acompaña «mide con secretos pasos iguales el tiempo y el espacio del cautiverio» (OC I: 596). Ambos son cautivos de estos dos accidentes del mundo fenoménico, que, como ya hemos visto, apenas representan un concepto de la mente humana. Debido a la falta de un órgano interno de percepción temporal, al mago no le queda de otra que confesar: «He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla». Acaso esos años se resumen con la palabra *eternidad*.

En las tinieblas, Tzinacán ha de *intuir* la escritura infinita y arcana de un dios. Pero esta escritura no puede hallarse en la montaña o en la estrella, puesto que estas «son individuos y los individuos caducan» (OC I: 597). Los individuos son perecederos, por lo que es imposible que estos atesoren la cifra absoluta del dios, de suyo eterna:

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay una proposición que no implique el universo entero; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios

toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. (OC I: 597-598)

Por esa misma razón, el memorioso Funes, al ver una copa de vino, no puede dejar de ver «todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra» (OC I: 488), a saber, su condición de eterno a pesar de su apariencia, cual la rosa de Paracelso. La palabra del dios ha de contener en sí todo el universo, pero no de un modo implícito, sino explícito: es la voz infinita que el «otra vez Borges» oye en «Mateo XXV, 30» (OC I: 874).

De súbito, se rasga el velo de Maya, una vez más: «Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren)» (OC I: 598). Se detona la concatenación anafórica «aléfica»; accede sin más al inconcebible universo. Logra descifrar el enigma que tanto asombro produce a la condición humana: «¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo» (OC I: 599). Se anula de súbito la individualidad: «ya yo no me acuerdo de Tzinacán. [...] Quien ha entrevisto el universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa». Ya no importa el yo, pues se ha trascendido la cárcel de la individualidad para reintegrarse a la unidad, para ser la totalidad. Tzinacán ha rasgado el velo de Maya y, al final, no le queda más que callar, pues de nada le valdría decir. No habría lenguaje humano capaz de explicar lo que de suyo parece insondable y trasciende toda razón humana. Poco importa. El todo anhelante se sumerge en el hálito del universo. Tzinacán, olvidado de sí, se funde con las tinieblas envolventes de la noche: se produce el anonadamiento, el *nirvana*: «él, ahora es nadie» (OC I: 599).

Ya estamos preparados para enfrentarnos al «infinito Aleph». Es consabido el sentido que abarca esta grafía hebrea: es el Todo en el Uno, y a la vez la Nada. Es la raíz espiritual de todas las letras, sin la cual es posible toda articulación, pero que en sí misma su sonido es silente. Es el Ser y es la Nada. Es la totalidad espacio-temporal y la «nada mística» (Lévy 1976, 157-158). «Está más allá de nuestro pensamiento, no lo alcanzamos

mediante ninguna de nuestras facultades» (Suarès, *apud Lévy* 1986, 157). El Aleph es lo insondable, es el *inconcebible universo*.

Borges, otra vez ficcionalizado, experimenta nuevamente lo trascendente: logra contemplar, sin más, la totalidad del universo:

... vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo. (OC I: 626)

La «pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor» incluye en sí toda la diversidad del mundo fenoménico de modo simultáneo, «la prodigiosa variedad de las cosas que llenan el tiempo y el espacio», «el mundo mismo», al decir del filósofo. No es otra cosa que la esencia única del ser, que se nos muestra plural debido al *principium individuationis*¹⁹. Es el Simurg persa, ese pájaro que es a la vez todos los pájaros. Es el ser que no va hacia fuera, sino hacia dentro, y descubre la verdad que atesora en su interior: que él mismo es el universo. A nosotros solo nos queda el mundo fenoménico que recogen las letras que misteriosamente no se mezclan ni se pierden en el decurso de la noche. El lenguaje, el único medio para comunicar y transmitir la experiencia, es de por sí fenoménico. Y no solo eso: él mismo es productor de fenómenos sometidos sin remedio al tiempo y al espacio. Sus limitaciones encubren, cual velo de Maya, la esencia que se nos intenta descubrir. Por eso empieza aquí la desesperación de escritor. El lenguaje, por más fiel que desee ser a la realidad, es de suyo inadecuado, porque es sucesivo y fragmentario²⁰. Schopenhauer advierte que estas son dos de las limitaciones principales del intelecto (MVR II, 15: 173), poco apto para ahondar en el enigma del mundo. Borges ha contemplado el universo a través de una pequeña esfera

¹⁹ En su *Metafísica de las costumbres*, Schopenhauer, comparando la vida con un camino circular, advierte que quien es capaz de mirar a través del *principium individuationis* se contempla a sí mismo «en todos los puntos del círculo a un tiempo» (9: 162).

²⁰ Para una valiosa reflexión borgeana sobre el lenguaje, *vid.* el importante estudio de Echavarría 2006.

tornasolada cuyo nombre Aleph implica a la vez el Uno y el Todo, el Ser y la Nada. Así pues, al contemplar el inconcebible universo, igual que el mago Tzinacán, el ser queda próximo a la nada.

De la «conciencia mejor» a los confines de la mística

Hasta aquí, hemos explorado ciertas coincidencias temáticas entre la filosofía de Schopenhauer y la literatura borgeana. Pero, ¿qué hay detrás de esta concatenación de alusiones, que vistas superficialmente no dejan de constituir un laberíntico mundo literario? Ya decíamos, en palabras de Safranski, que la filosofía de Schopenhauer constituye una experiencia de la propia vitalidad. Es, añade el estudioso, una «filosofía de la fuerza interior y de la invitación al silencio» (2011b, 12). Esta «hermenéutica de la existencia» (272), privilegia la contemplación, la *vita contemplativa*, pues solo así es posible escuchar la voz del universo, inaudible para la mayoría. El propio Schopenhauer, según registra en sus numerosos escritos, fue un gran contemplador, capaz de separarse de lo contemplado, de convertirse en «ojo del mundo» o en «percibidor abstracto del mundo». El filósofo, muy joven, registra una experiencia vivida en 1804 al subir una alta montaña: «Sentí vértigo al dirigir la primera mirada hacia ese espacio de plenitud que tenía ante mí» (*apud* Safranski 2011b, 75). Al llegar a la cima, transformado por la impactante visión desde las alturas, como si se hubiese separado del resto del mundo, dejó la siguiente inscripción: «¿Quién puede ascender y callar luego?» (76)²¹. Esta perspectiva desde las altas cumbres quedaría grabada para siempre en el alma del filósofo, pues tal vivencia sería un ejemplo de lo que llegaría a llamar en sus diarios «conciencia mejor» (*das bessere Bewußtsein*). Si bien el sentido de la expresión no es del todo claro, su campo semántico apunta a la trascendencia, a la contemplación, a la infinitud

²¹ En alemán: «Wer kann steigen / und schweigen?». Para más detalles de esta vivencia desde las alturas, además de Safranski, *vid.* Moreno Claros 2014, 107-117.

(Ruiz Callejón 2007, 441)²². Safranski explica: «Schopenhauer unifica con el nombre de “conciencia mejor” todas sus experiencias en estados de superación interior», como «el arrebatado que se produce en el arte y sobre todo en la música; la vivencia de las montañas; ese trascender hacia el interior en el que la sensibilidad y el impulso de autoconservación no parecen ya más que un juego; el olvido de sí mismo en la contemplación profunda o, en sentido inverso, la experiencia del yo como un espejo que refleja el múltiple mundo de la apariencia sin formar parte del mismo...» (2011b, 180). Se trata de una vivencia que no se invoca y en la que la razón no interviene. «Tampoco procede de la acción sino del abandonarse [...] Pues la experiencia de la “conciencia mejor” es resultado de un extraño desvanecimiento del yo y, con él, también del desvanecimiento del mundo» (180-181). «La “conciencia mejor” es un estado en el que uno está fuera», más allá del espacio y del tiempo. Así lo refiere Schopenhauer: «La conciencia mejor que hay en mí me eleva a un mundo en el que no caben ni personalidad ni causalidad, ni objeto ni sujeto. Mi esperanza y mi fe descansan en que esa conciencia mejor (más allá del mundo de los sentidos y de la temporalidad) llegue a ser mi único estado futuro» (*apud* Moreno Claros 2014, 172). Safranski añade: «Schopenhauer se enterará más tarde con satisfacción de que los antiguos místicos alemanes (Jakob Böhme, el maestro Eckhart, Tauler) y la sabiduría hindú se acercan con palabras semejantes a esa nada sin nombre e ininteligible que lo es todo al mismo tiempo» (2011b, 181). Este estar fuera de sí, este éxtasis, no está lejos de lo expresado por los místicos, o de lo vivido acaso por el mago Tzinacán o el Borges sentidor de la muerte. En sus escritos de juventud, Schopenhauer expresa que «Dios» constituiría un término para referirse de modo simbólico a esa «conciencia mejor», la cual sobrepasa los límites de nuestro lenguaje y en la que no es posible ya pensar ni conocer nada²³. El mundo fenoménico se desvanece de súbito como si se tratara de un sueño. A partir de ahí, solo quedaría la *nada*.

²² Escribe la estudiosa: «Schopenhauer se refiere a la “conciencia mejor” como a una capacidad de abstracción y de trascendencia ajena a la razón, y como a la condición de posibilidad de la redención» (454).

²³ Parafraseo a Aramayo 2001, 56.

Más tarde, esta «conciencia mejor» pasaría a llamarse «negación de la voluntad». Ya hemos mencionado una vía para ello: la contemplación estética. El sujeto puro de conocimiento logra desasirse por un instante del yugo de la voluntad, perdiéndose en la pura contemplación. Pero tal vivencia es efímera. No es esa la vía que se ha de seguir para alcanzar la redención definitiva. El estado más perfecto, reservado solo para unos pocos, es la *santidad*. Y esto nos lleva enseguida a la ética de Schopenhauer.

Ante una voluntad ciega e irracional, absoluta y omnipotente, no podemos ser libres: nuestros actos obedecen a motivos determinados, ajenos a nuestro control. El conocimiento es posterior al obrar, por lo que solo en lo que hacemos podemos reconocer lo que somos. Por tal razón, de nada servirían prescripciones morales. Debido a la fantasmagoría de Maya, es decir, a la ilusoria distinción entre el *yo* y el *tú*, triunfa el egoísmo en el individuo. Pero al traspasar el velo, el individuo descubre que tal distinción no es sino un espejismo. Al reconocerse en el otro, su bondad es capaz de llegar al amor más desinteresado y al más generoso sacrificio de sí mismo (MVR I, 68: 440). En esto consiste la *com-pasión* (literalmente, ‘sentir junto con el otro’²⁴): en no distinguir entre lo propio y lo extraño. Schopenhauer se sirve de la siguiente fórmula en sánscrito: *Tat twam asi!* (Todo eso eres tú)²⁵. Y precisamente este amor desinteresado conduce al autosacrificio más magnánimo, a la *santidad*, cuando el hombre es capaz de hacer suyo el dolor del mundo entero, puesto que reconoce en todos los seres su yo más íntimo. Tal negación de la voluntad es en sí misma un misterio, puesto que no es obra de la razón, sino

²⁴ Del latín tardío *compassio*, calco del griego συμπάθεια (que nos da «simpatía»), del cual también se produjo la palabra alemana *Mitleid*.

²⁵ También Borges lo explica en *Qué es el budismo*: «La doctrina del Vedanta se resume en dos afamadas sentencias: *Tat twam asi* (Eso eres tú) y *Aham brahmasmi* (Soy Brahman). Ambas afirman la identidad de Dios y del alma, de uno y el universo. Esto quiere decir que el eterno principio de todo ser, que proyecta y disipa mundos, está en cada uno de nosotros pleno e indivisible. Si se destruyera el género humano y se salvara un solo individuo, el universo se salvaría con él» (Borges y Jurado 1991, 45).

un destino, una suerte de estado de gracia²⁶. Solo así, el todo anhelante, igual que el mago Tzinacán, puede sumergirse en la *nada*, pues «para quien ha negado y vuelto del revés a la voluntad, todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es propiamente sino la nada» (MC 9: 198). Borges cita estas palabras en *Qué es el budismo* al hablar del *Nirvana*, palabra sánscrita que equivale a «apagamiento» o «extinción», y añade: «Lógicamente, el universo debería cesar para el redimido desde el momento en que éste comprende su naturaleza ilusoria. Después de la tremenda revelación, debería morir» (Borges y Jurado 1991, 86-87). De ahí que, tras la revelación del misterio, el mago Tzinacán, perdido en la noche, sea luego *nadie*.

Concluye Roberto Aramayo: «La ética de Schopenhauer se nos presenta como una especie de odisea hacia el insondable abismo escudriñado por la mística, si bien se conforme con llevarnos hasta el borde mismo del precipicio, sin arrojarse al vacío, como sí haría el místico» (2001, 98)²⁷.

¿Logró sondear Borges el universo?

Víctima del asombro inenarrable que produce el enigma del mundo, Schopenhauer intenta ofrecer algunos atisbos que iluminen la oscuridad que aumenta cada vez que el ser se vuelve más hacia dentro, aunque es muy consciente de que, a medida que se avanza a las profundidades, se llega sin remedio a «una tiniebla en la que cesa todo conocimiento» (MVR II, 25: 368). Así pues, para hablar de la esencia, advierte, se ha de recurrir al «lenguaje de metáforas místicas», pues «es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente trascendente» (MVR II, 25: 369). Al final, quedan preguntas cuyas respuestas son «propiamente trascendentes, es decir, no se pueden pensar por medio de las formas y funciones de nuestro intelecto» (MVR II, 50: 699). Todo esfuerzo, al llegar a su punto culminante, desemboca en el misterio, en la oscuridad y el encubrimiento, donde cesa de súbito todo conocimiento (MVR II, 48: 667).

²⁶ «El santo termina superando la individualidad, va más allá del principio de individuación, sobrevuela el espacio y el tiempo, alcanza la unidad sin matices del todo, de lo indiferenciado y uno» (Moreno Claros 2016, 57).

²⁷ *Vid.* Aramayo 2018, 135-142.

Todos los caminos conducen a la mística²⁸. Muy cauto, advierte que, por su carácter intransferible, el filósofo ha de guardarse de caer en este estilo y de fingir la posesión de un conocimiento positivo de aquello que es de suyo inaccesible a todo conocimiento (MVR II, 48: 668). Es por lo que su filosofía tiene que terminar de manera negativa, pues las preguntas son, a fin de cuentas, «absolutamente insondables» (MVR II, 50: 700).

Con todo, Schopenhauer no desacredita la realidad de ese estado de gracia místico. Al contrario, por su proceder positivo, distinto al negativo que ha de asumir el filósofo, confiesa: «De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía» (*apud* Aramayo 2001, 98). Schopenhauer es consciente de que esta experiencia inenarrable no constituye un conocimiento válido para la filosofía, puesto que no cumple con la definición básica de conocimiento expuesta por Platón en el *Teeteto*: μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, es decir, una creencia verdadera justificada. Por su carácter intransferible e irrepetible, no puede ser justificada ni *a priori* ni *a posteriori*. Pero, además, conforme a su filosofía, el conocimiento nace de y para la voluntad, por lo que, si esta se anula, si desaparece el sujeto y con ello el objeto, no hay posibilidad alguna de conocimiento, pues este pertenece al ámbito fenoménico. Con todo, continúa el filósofo: «Con esto concuerda el que mi filosofía adopte un carácter *negativo* cuando haya llegado a su cima, es decir, que concluya con una negación [...]. Aquí está precisamente el punto donde el místico procede de forma positiva y a partir del cual ya no queda más que mística» (MVR II, 48: 668). Incluso se arriesga a afirmar:

[La mística es] una experiencia que no es accesible a cualquiera sino que solo participan de ella unos pocos elegidos —por eso se la ha denominado una acción de la gracia—, pero de cuya realidad no se puede dudar [...] Y si

²⁸ Schopenhauer la define: «Mística, en sentido amplio, es toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato todo aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno» (MVR II, 48: 667). Vale recordar que el filósofo fue un lector entusiasta del maestro Eckhart, de Jakob Böhme, de Johannes Tauler, de Angelus Silesius, de la *Autobiografía* de la mística francesa Madame Guyon, de las *Máximas de los santos sobre la vida interior* de Fénelon, y, por supuesto, de las *Upanishads*.

al juicio de los contemporáneos le parece una clara piedra de escándalo el paradójico y sin igual acuerdo de mi filosofía con el quietismo y el ascetismo, yo en cambio veo en ello una prueba de su corrección y verdad únicas (MVR II, 48: 671-672).

Si bien su filosofía solo puede adoptar un carácter negativo justo en su culmen, queda la posibilidad de «remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc.» (MVR I, 71: 473). Solo aquellos pocos agraciados logran acceder a ese mundo sin lenguaje, sin conocimiento ni conciencia, ya sin la individuación del yo. El místico regresa al origen, trasciende su yo y se reunifica con la pluralidad de seres que no son sino uno. Al desvanecerse lo efímero, es decir, toda apariencia o todo fenómeno, se encuentra con el noúmeno —que algunos llaman Dios— y accede al estado más perfecto al que se podría aspirar. Pues una sola cosa obsede al místico: ansía como el amante la disolución dentro de lo uno que lo es a la vez todo. Y en cuanto alcanza este instante extático que le es dado por gracia, en el que ya no existe el tiempo, cesa todo conocimiento. «Más allá de este punto, nos dicen, el lenguaje se evapora, nada puede describir, nombrar o comunicar lo que buscan una vez que lo han alcanzado» Toda forma de conciencia llega a su fin. No es posible comunicar la contemplación del inconcebible universo. Aun así, esa realidad nos aguarda a todos: «la muerte es la condición previa que ha de alcanzarse para poder participar en ello»²⁹. Mientras tanto, desde el punto de vista de la filosofía y de quien no haya experimentado tal estado superracional, «hemos de darnos aquí por satisfechos con el conocimiento negativo y contentarnos con haber alcanzado el último hito del positivo». Y exclamar con Fausto: «Und sehe, daß wir nichts wissen können!»³⁰ (¡Y, mira, no podemos saber nada!).

¿Habría sido Borges alguno de esos casos excepcionales que logran proceder de forma positiva? El escritor argentino

²⁹ He parafraseado en las oraciones anteriores una refundición en verso recogida a manera de apéndice por Magee (1991, 439-442). Las citas provienen de la página 442.

³⁰ Goethe, *Fausto*, v. 364, p. 52.

negó repetidas veces ser un místico³¹, si bien en 1982, le confesó a Willis Barnstone haber tenido dos «experiencias místicas», imposibles de describir con palabras, en las que se sintió fuera del tiempo: «I was overwhelmed, taken aback. I had the feeling of living not in time but outside time» (1982, 11). De modo similar lo confesó a su amiga entrañable María Kodama, quien da cuenta de ello en una entrevista concedida a Luce López-Baralt y a Emilio Ricardo Báez Rivera:

Me describió la sensación que él tuvo cuando estaba viendo los rieles de una estación del ferrocarril desde un puente. Entonces, ahí sintió como una especie de anulación del tiempo y del espacio, y fue como si en ese instante él hubiera sentido algo así como una unión; como una cosa o sensación totalmente distinta que hizo que, cuando volviera de ese estado de conciencia, sintiera que era como si volviera en sí. Después de esta experiencia que había tenido, sintió algo diferente dentro de él mismo, pero él no sabía, no podía precisar qué era lo que había sucedido en él. Naturalmente, lo que había sentido profundamente era como si él estuviera fuera del tiempo y del espacio (1996, 254).

Acaso tales vivencias, que podríamos llamar «conciencia mejor» o simplemente «sentirse en muerte», lo convierten en uno de esos agraciados tan admirados por Schopenhauer³².

Sobre este argentino extraviado en la metafísica, lector ávido de Schopenhauer, no me queda sino darle la razón a Thomas Mann, ese otro alemán que con tanta fruición leyó al filósofo de Danzig: «Así es como tratan los artistas una filosofía. La “entienden” a su manera, que es una manera emocional»

³¹ Menciono solo dos ejemplos. María Kodama cuenta que cuando se le preguntaba si era místico, «Borges se reía muchísimo y decía: “No, por favor, cómo voy a ser yo místico, yo soy un mero suramericano, un profesor de literatura”» (López-Baralt y Báez Rivera 1996, 260). En una entrevista de 1968, dice Borges: «Many people have thought of me as a thinker, as a philosopher, or even as a mystic. (...) People think that I've committed myself to idealism, to solipsism, or to doctrines of the cabala, because I've used them in my tales. But really I was only trying to see what could be done with them» (Burgin 1998, 78-79).

³² Para las afinidades entre Borges y la mística, remito a los estudios de López-Baralt 1999, 2007, 2010 y 2019, López-Baralt y Báez Rivera 1996 y Báez Rivera 2017, así como a la bibliografía allí consignada.

(2014, 72). Y tal manera emocional apunta siempre hacia lo más hondo del ser. Así también leyó Nietzsche a su gran maestro espiritual: «Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer: únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer; es por eso por lo que yo le debo la mayor gratitud»³³. La lectura que hace Borges de Schopenhauer nos persuade de estar no ante un mero artificio literario sino ante cierta complicidad trascendente a la que podríamos aplicar las siguientes palabras de López-Baralt: «Un gran escritor reescribe sus obsesiones sin curarse nunca de ellas. Y Borges, viviera o no el *milagro secreto* de un éxtasis auténtico, sintió una verdadera obsesión por la insoluble dificultad de expresar verbalmente el infinito y la eternidad» (1999, 241). Obsesión que lo llevó a escudriñar los horizontes de la mística, tanto occidental como oriental, pero que también hallaría un apoyo sin par en las disquisiciones filosóficas de Schopenhauer. Fiel o no al sentido originario de los planteamientos filosóficos, bien pudo hallar una voz cómplice que ya había vislumbrado la posibilidad de contemplar esa «eternidad sin Dios», «esa nada sin nombre e ininteligible que lo es todo al mismo tiempo», y que siempre nos convoca al silencio. Pues bien advierte Thomas Mann que «es posible pensar en el sentido de un filósofo sin pensar en lo más mínimo *de acuerdo con* el sentido de ese filósofo, quiero decir: que puede uno servirse de sus ideas y, sin embargo, pensar como él nunca lo hubiera hecho» (2014, 71).

¿Vivió Borges la experiencia del Aleph? ¿Logró sondear el universo? ¿O simplemente entendió a su manera la filosofía de Schopenhauer? ¿Acaso intentó continuarla y superar su carácter negativo? ¿Estaremos ante las confesiones de un *genio* o de un *santo*? Bien nos enseña Schopenhauer que hay preguntas que son «absolutamente insondables». ¡Y, mira, no podemos saber nada! Nos queda solo contemplar, *desde esta ladera*, el misterioso universo literario de Borges. Más allá de todo asombro, tal vez convenga repetir con Federico García Lorca: «Solo el misterio nos hace vivir, solo el misterio»³⁴.

³³ Fragmento póstumo de 1974, 34 [13], p. 598.

³⁴ Escrito bajo un dibujo de 1934.

Referencias

- Acosta Escareño, J., 2011. «Eternidad y belleza. Tránsito entre Schopenhauer y Borges». *Valenciana*, 8, 7-18.
- Almeida, I., 2004. «De Borges a Schopenhauer». *Variaciones Borges*, 17, 103-141
- Aramayo, R., 2001. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza.
- , 2018. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza.
- Arana, J., 1994. *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*. Navarra: EUNSA.
- Ávila Crespo, R., 1984. «Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 149-167.
- Báez Rivera, E. R., 2017. *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Barnstone, W., 1982. «The Secret Islands». En *Borges at Eighty*. Indiana: University, 1-14.
- Borges, J. L., 1974. *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé.
- , 1989. *Obras completas (1975-1985)*. Buenos Aires: Emecé.
- , 2002. *Textos recobrados (1919-1929)*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. y Jurado, A., 1991. *Qué es el budismo*. Barcelona: Emecé.
- Burgin, R., 1998. *Jorge Luis Borges. Conversations*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Echavarría, A., 2006. *Lengua y literatura de Borges*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Fishburn, E. y Hughes, P., 1990. *A Dictionary of Borges*. Londres: Duckworth.
- Goethe, J. W. von, 2010. *Fausto*, ed. bilingüe H. Cortés Gabaudan. Madrid: Abada.
- Kerkhoff, M., 1997. «La “sinfonía” del destino». En *Kairós: Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 235-254.
- León, F. L., 2012. *Poesía*, ed. Antonio Ramajo Caño. Madrid: RAE.
- Lévy, S., 1986. «El Aleph, símbolo cabalístico, y sus implicaciones en la obra de Jorge Luis Borges». *Hispanic Review*, 44(2), 143-161.
- López-Baralt, L., 1999. «Borges y William James. El problema

- de la expresión del fenómeno místico». En A. del Toro y F. del Toro (eds.), *El siglo de Borges*, vol. 1. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 123-246.
- , 2007. «El coloquio de los pájaros: Borges y Attar de Nišapur». En A. del Toro (ed.), *El laberinto de los libros: Jorge Luis Borges frente al canon literario*. Hildesheim: Olms, 175-183.
- , 2010. «Lo que había al otro lado del Zahir de Jorge Luis Borges». *Numen*, 8(1), 69-117.
- , 2019. «*Borges y yo*: confesiones acerca de la experiencia mística». En M. de la Campa, R. Fine y A. González (eds.), *El libro y sus circunstancias. In memoriam Klaus D. Vervuert*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana - Vervuert, 425-450.
- López-Baralt, L. y Báez Rivera, E., 1996. «¿Vivió Borges la experiencia mística del Aleph? Entrevista a María Kodama». En L. López-Baralt y L. Piera (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística, tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 251-265.
- López de Santa María, P., 1995. «Schopenhauer en la obra poética de Borges». En J. A. Nicolás y J. Arana (eds.), *Saber y conciencia: homenaje a Otto Saame*. Granada: Comares, 167-180.
- Lorenz, E., 1975. «Literatura fantástica y metafísica: consideraciones sobre Jorge Luis Borges y Arthur Schopenhauer». *Iberoromanía*, 3, 141-146.
- Magee, B., 1991. *Schopenhauer*, trad. A. Bárcena, Madrid: Cátedra.
- Mann, T., 2008. *Los Buddenbrooks*, trad. I. García Adánez. Barcelona: Edhasa.
- , 2014. «Schopenhauer». En *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Martín, F. J., 1999. «Las representaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer». En A. del Toro y F. del Toro (eds.), *El siglo de Borges*, vol. 2. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 139-149.
- Mateos, Z., 1998. *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Biblos.
- Molina Flores, A. 2001. *Doble teoría del genio. Sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*. Sevilla: Universidad.
- Moreno Claros, L. F., 2014. *Schopenhauer. Una biografía*.

- Madrid: Trotta.
- , 2016. «Introducción. El “Buda” de Fráncfort». En *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*. Barcelona: Acantilado, 9-78.
- Mualem, S., 2006. «Borges and Schopenhauer: Aesthetical Observation and the Enigma of “El Zahir”». *Variaciones Borges*, 21, 107-137.
- Nietzsche, F., 2010. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, trad. L. Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- Nuño Montes, J. A., 1986. *La filosofía de Borges*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paoli, R., 1986. «Borges y Schopenhauer». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 12(24), 173-208.
- Rodríguez Martín, M. del C., 2008. «El canto del ruiseñor: aproximaciones a las nociones de universal y particular en Borges». *Thémata. Revista de Filosofía*, 40, 235-244.
- Ruiz Callejón, E., 2007. «El concepto de “conciencia mejor” en Schopenhauer». *Pensamiento*, 63(237), 437-462.
- Safranski, R., 2011a. *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.
- , 2011b. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. J. Planells Puchades. Barcelona: Tusquets.
- San Agustín, 2011. «De vera religione». En *Obras completas IV. Escritos apologéticos*, ed. bilingüe V. Campánaga. Madrid: BAC, 1-203.
- Schopenhauer, A., 2001. *Metafísica de las costumbres*, trad. R. Aramayo. Madrid: Trotta.
- , 2009. *El mundo como voluntad y representación*, trad. P. López de Santa María. Madrid: Trotta, 2 vols.
- Sierra, A., 1997. *El mundo como voluntad y representación: Borges y Schopenhauer*. Londres: Scripta Humanistica.