

BORGES Y EL CONOCIMIENTO

Bernal Herrera Montero.

ABSTRACT

An analysis of Borges' ideas about knowledge, which places him within the main streams of Western thought. The author demonstrates that Borges' skepticism paradoxically does not imply negation of the value and importance of cognitive activity, which is considered by Borges to be irreplaceable and significant.

El problema gnoseológico ha sido, sin lugar a dudas, uno de los que más ha apasionado a Borges. Encontramos a lo largo de toda su obra constante reflexiones al respecto que dejan testimonio de su interés y que nos permiten, como en el caso del lenguaje, intentar una sistematización de su pensamiento.

Las ideas borgeanas sobre el conocimiento, al igual que las del lenguaje, han atraído la atención de muchos críticos; sin embargo distan de estar totalmente aclaradas. Predomina la visión de un escepticismo abierto y, en el decir de algunos, total. Esta visión, fundamentalmente correcta, debe ser suficientemente aclarada si se quiere evitar simplificaciones exageradas que distorsionan su pensamiento.

Borges, al igual que Berkeley y Mauthner, parte del hecho de que una de las falacias gnoseológicas fundamentales consiste en creer que mediante el lenguaje se puede expresar de manera exacta y exhaustiva al mundo, lo que permitiría alcanzar un conocimiento igualmente exacto y exhaustivo. Habiendo desechado la primera creencia, abandonará igualmente la segunda. Esto ha contribuido a que algunos creen que se niega la posibilidad del conocimiento; sin embargo, así como la imposibilidad de una expresión tal del mundo no anula la validez y necesidad del lenguaje, del mismo modo la negación de la posibilidad de un conocimiento exacto y total del mundo no negará la validez, ni la necesidad, de la actividad cognoscitiva del hombre ni de sus resultados. Un ejemplo claro de lo anterior es lo que nos dice refiriéndose a la filosofía: "Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecer-

se mucho al universo. También es aventurado pensar que de esas coordinaciones ilustres, alguna —siquiera de modo infinitesimal— no se parezca un poco más que otras" (1). De un lado, imposibilidad de que el conocimiento (en este caso el filosófico) sea un espejo fiel del universo; del otro, igual imposibilidad de que, en mayor o menor grado, no lo refleje de algún modo.

En última instancia, como lo apunta Rest, lo que se cuestiona no son las creencias sino su pretensión de ser demostrables, la idea de que un sistema es expresión fiel del universo.

Las relaciones entre el conocimiento y lo conocido serán tan complejas como las que se dan entre lenguaje y realidad, y las recuerdan en más de un aspecto. Al fin y al cabo el conocimiento será, como queda claro en la cita anterior, en buena parte lenguaje.

He dicho que Borges niega la posibilidad de un conocimiento exacto y total del mundo. Lo anterior tiene muchas causas: la tremenda complejidad de lo real, las limitaciones inherentes a nuestras facultades cognoscitivas, lo condicionado de nuestra percepción e interpretación del mundo, el carácter fundamentalmente verbal del conocimiento, la gran fluidez del mundo en contraposición a la rigidez de los sistemas explicativos, etc. Todo ello determinará en buena medida el carácter del conocimiento a nuestro alcance.

Una primera faceta de éste es la imposibilidad de reconstruir cognoscitivamente lo real en todo su detalle. Por muy minuciosa que sea una investigación habrá siempre elementos que queden fuera de nuestro alcance, y cuya ausencia imposibilitará la total exactitud del conocimiento. Un doble ejem-

plo de lo anterior aparece en "La busca de Averroes", en donde se nos cuenta el fracaso de dos intentos: el de Borges por imaginar fielmente a Averroes sin otra base que los datos suministrados por algunos autores, y el de éste por entender lo que es la tragedia y la comedia sin saber lo que es el teatro. Estamos ante dos imposibilidades de corte diferente. En el primer caso, la imposibilidad esencial siempre perdurará, ya que por mucho que se amplíe la lista de fuentes consultadas siempre serán muchísimas las facetas y hechos que configuraron al individuo Averroes que se han perdido definitivamente. En el segundo, la imposibilidad lo es tan sólo para los miembros de una cultura que, como la árabe, ignoraba la dramaturgia. Observemos, sin embargo, que no obstante dichas imposibilidades el esfuerzo cognoscitivo rinde su fruto, ya que Averroes igual traduce a Aristóteles, y Borges nos da una vívida versión de Averroes. Lo imposible es alcanzar la exactitud, no el dar una imagen adecuada, o al menos coherente, de lo estudiado.

Lo anterior tiene dos importantes repercusiones: la necesaria generalidad del conocimiento y la posibilidad de dar varias explicaciones de un solo hecho. La generalidad está íntimamente emparentada a la correlativa generalidad del lenguaje y se pueden aplicar a ella las mismas observaciones. Así, debe entenderse siempre en relación con el objeto de conocimiento, no impidiendo que considerado en sí mismo un conocimiento pueda ser muy concreto y minucioso. Tal generalidad es constantemente afirmada por Borges, como en la "Historia del guerrero y de la cautiva": "Imaginemos, *sub specie aeternitatis*, a Droctulft, no al individuo Droctulft, que sin duda fue único e insondable (todos los individuos lo son), sino al tipo genérico que de él y de otros muchos ha hecho la tradición, que es obra del olvido y de la memoria" (2).

Con respecto a la posibilidad de las variadas explicaciones de un sólo hecho, ello está íntimamente relacionado con lo anterior. En efecto, si ninguna explicación o conocimiento de la realidad puede contener en sí toda la inagotable riqueza que ésta encierra, ello implicará siempre una selección y jerarquización tanto de los aspectos del hecho que se consideren como de los parámetros explicativos que se utilicen, por lo que podrá proponerse una gran cantidad de selecciones y jerarquizaciones diferentes. Este es uno de los aspectos que más ha llamado la atención en las narraciones y ensayos de Borges, ya que constantemente se proponen varias

explicaciones de un mismo hecho, no optando siempre el autor por una determinada; o aceptando la arbitrariedad inherente al escogimiento. Un buen ejemplo de lo primero lo encontramos en "La muralla y los libros", en donde se proponen siete explicaciones diferentes a la erección de la gran muralla y la quema de libros ordenados por Shih Huang Ti, pero no se escoge en definitiva ninguna de ellas. Lo segundo lo podemos ejemplificar con la ya mencionada historia de Droctulft, de la cual dice que se pueden dar muchas conjeturas entre las que escoge una por ser 'la más económica'.

Todo esto nos lleva a establecer una característica que, perteneciendo a la realidad, permea al conocimiento y a sus relaciones con aquélla: la inagotabilidad. La realidad, según Borges, es inagotable en dos sentidos: por serlo los hechos que la conforman y por serlo cada uno de estos hechos, ya que igualmente lo son las facetas, causas y consecuencias que podemos hallar en ellos. No siendo la realidad agotable, no puede esperarse que su conocimiento lo sea. Alazraki ha hecho notar que la multiplicidad de visiones y explicaciones de la realidad que Borges propone, no es más que un indicio de su intento por abarcar los igualmente múltiples aspectos que la conforman. En este sentido, la multiplicidad contenida en los textos borgeanos concuerda con la que efectivamente se da en la realidad. No se trata de que las visiones borgeanas coincidan en sí mismas con lo que el mundo realmente es, sino que su pluralidad alude a la contenida en el mundo. No hay expresión del mundo, pero sí una correcta y profunda alusión.

La inagotabilidad inherente a los hechos es explícitamente formulada en muchas partes. La de las causas, por ejemplo, en "La poesía gauchesca"; la de los efectos en "El atroz redentor Lazarus Morell", y así sucesivamente. La del conocimiento y más correctamente de la actividad cognoscitiva, también es afirmada en muchas partes, como en el poema "Amanecer" publicado en 1923, en donde dice refiriéndose a las ideas de Schopenhauer y Berkeley:

"y ya que las ideas
no son eternas como el mármol
sino inmortales como un bosque o un río
la doctrina anterior
asumió otra forma en el alba" (3).

La misma afirmación de las múltiples posibilidades que presenta todo conocimiento, toda idea, aparece en la nota "H.G. Wells y las parábolas", en

donde defiende la idea de que la interpretación no agota los símbolos, ya que éstos son por naturaleza plurales. Si ésto ocurre con símbolos e ideas concretas, con mayor razón se aplicará al conocimiento como un todo.

Esta inagotabilidad del mundo y de nuestro conocimiento de él impide que podamos llegar a tener un conocimiento exacto de la realidad como un todo. El universo, nos dice Borges en "El aleph", es un objeto secreto y conjetural, cuyo nombre manejamos pero del cual nunca tendremos una visión directa y completa. Posición parecida, recordemos, se da también en Kant. Ahora bien, lo anterior no impide que tengamos un conocimiento adecuado de muchos de los fenómenos y facetas de la realidad. Este tipo de conocimiento es innegable, pero tiene siempre carácter concreto e insular, siendo incapaz de integrarse en una visión unitaria y coherente que dé realmente cuenta del mundo como totalidad. Tenemos un conocimiento práctico adecuado de realidades parciales, pero no un conocimiento teórico de la realidad como un todo. Lo anterior ha sido interpretado de diversas maneras por algunos críticos. Para Rest es indicio de que nuestro conocimiento se queda en la superficie de las cosas, en sus síntomas; todo conocimiento lo sería, en algún sentido, de apariencias. Otros aducen que dentro del pensamiento borgeano se postulan dos tipos de conocimiento: uno similar al planteado por Rest y obtenido mediante las formas del tiempo, el espacio y la causalidad (o sea, mediante el principio de razón suficiente schopenhaueriano); y otro, obtenido intuitivamente, de aspectos esenciales.

El primer tipo de conocimiento tendría para Borges las mismas características que le asigna Schopenhauer: "ni puede penetrar la esencia íntima de las cosas ni puede salir de la representación en la cual está confinada. Lo que últimamente nos da a conocer no es más que la ley que rige nuestras representaciones" (4). El segundo, en cambio, sí penetraría en la esencia íntima del mundo, permitiéndonos conocerlo en su auténtica realidad y ordenamiento. Dicho conocimiento, negado por Rest, es defendido por ejemplo por Shunway y Sant, quienes consideran que se manifiesta en la postulación borgeana de patrones, arquetipos, etc. Borges, según ellos, considera al mundo como algo cuyo orden íntimo es asequible a la mente humana.

Tales planteamientos, desde mi punto de vista, son incorrectos. En primer lugar, todos postulan, y no creo que ello se dé en Borges, una dualidad de

tipo platónico en el seno del mundo, que estaría separado en lo 'aparente' y lo 'real'. La diferencia radicaría en que mientras algunos postulan que sólo tenemos conocimiento de las apariencias, según otros también podemos conocer lo esencial. Tal dualismo será discutido posteriormente, pudiendo objetarse aquí lo siguiente. La verdad o falsedad, profundidad o superficialidad, lo son siempre para Borges del conocimiento y no de la realidad. El conocimiento nunca nos dará cuenta total de la realidad, pero ello no es debido a divisiones propias de ésta, sino a las condiciones e instrumentos propios de la actividad cognoscitiva. No tenemos un conocimiento tal del mundo que nos permita dividirlo en realidades y apariencias, siendo para Borges tal división una de tantas ordenaciones posibles planteadas por el hombre, y por ello mismo arbitraria. No sabemos, en última instancia, qué es el universo; lo que no impide que éste sea intuido por todos nosotros como algo real e innegable.

Esta clara separación entre la certeza de la existencia de la realidad y la imposibilidad de una definición cognoscitiva adecuada se presenta en muchos casos, y no sólo a nivel de la totalidad. Hablando del oriente y el occidente, afirma Borges que no los podemos definir pero que son, no obstante, verdaderos. "Hay algo que sentimos como el Oriente, que yo no he sentido en Israel y que he sentido en Granada y en Córdoba. He sentido la presencia del Oriente, y eso no sé si puede definirse; pero no sé si vale la pena definir algo que todos sentimos íntimamente" (5). Asoma aquí un rasgo de la gnoseología borgeana que habrá que analizar con cierto detalle: el menosprecio por la exactitud formal, opuesto a su valoración de la experiencia cognoscitiva del sujeto.

Vemos que en la imposibilidad de que el conocimiento sea un fiel reflejo del mundo intervienen no uno, sino muchos factores. Algunos de ellos son inherentes al mundo y otros lo son a la actividad cognoscitiva misma. Uno de estos últimos reside en que mientras todo conocimiento presupone un orden, muchas veces éste no está presente, de por sí, en la realidad misma. Tendemos a creer que el orden cognoscitivo responde al orden real, en vez de darnos cuenta de que ese orden que creemos percibir en la realidad es debido, muchas veces, a una ordenación cognoscitiva a través de la cual percibimos dicha realidad. O sea, el orden del conocimiento no responde a un idéntico orden en el mundo. No tomar en cuenta lo anterior lleva al error ya apuntado de creer que la realidad es similar a nuestro conocimiento de ella.

Sin embargo, esta separación entre los ordenamientos cognoscitivos y reales no suele ser aceptada, y no es sino hasta en los últimos tiempos en que comienza a tener más difusión. Al respecto ha dicho Rest: "la demostración razonada y el rigor del formalismo lógico, convertidos en la ideología más persistente y aceptada de nuestra historia cultural, han impedido que, salvo en muy contadas excepciones, el hombre [...] capte o advierta la plasticidad y riqueza de contrastes que presentan él mismo y el ámbito de que forma parte" (6).

Ello mismo hace que, opuestamente a lo que muchos creen, lo ordenado y pulcro del conocimiento no sea necesariamente una prueba de la verdad de éste, por lo que Borges le atribuye a dicho factor mayor valor como hecho estético que como investigación de la realidad.

La creencia de que la actividad cognoscitiva es un intento por organizar y ordenar la realidad, intento en buena parte condenado de antemano ya que ésta difícilmente responderá a tales esquemas sistemáticos, ha provocado que algunos acusen a Borges de irracionalista. Dicha acusación se debe a una mala comprensión de su pensamiento y del papel asignado dentro de éste tanto a la razón como a la relación del conocimiento con la realidad. Obviando por ahora el papel que Borges le concede a la intuición inmediata en el proceso cognoscitivo, es claro que éste es efectuado fundamentalmente por la razón. La confusión se origina a la hora de juzgar las relaciones entre este conocimiento básicamente racional y el mundo externo que constituye su referente. Al afirmar Borges que el conocimiento racional no expresa de manera exacta y total al mundo, se ha interpretado que ello implica una posición irracionalista, lo que es un error. En primer lugar, la afirmación de que el conocimiento racional es incapaz de copiar fielmente al mundo no lo ha llevado jamás a proponer ningún otro tipo mejor de conocimiento que sí pudiera lograr tal objetivo. No se afirma, en ninguna parte, que un eventual conocimiento irracional, superracional o de otro tipo pudiera sustituirlo eficazmente. Es cierto que el conocimiento racional es arbitrario, pero ello no lo anula: de hecho es inevitable e insustituible. La posición borgeana es similar a la de los sabios de Tlön, para quienes la arbitrariedad del conocimiento racional lejos de eliminarlo ayuda a multiplicarlo. Ya que ningún ordenamiento puede agotar el mundo serán posibles muchos ordenamientos diversos, los que serán construidos por la razón. En segundo lugar, si bien es cierto que el conocimiento racional es incapaz de copiar

fielmente el mundo, hemos visto como sí es capaz de aludirlo. Además, no tiene mucho sentido para Borges el decir del mundo que sea racional o irracional. La imposibilidad de un conocimiento adecuado del universo nos impide saber exactamente sus características, lo que hace que, aunque no podamos afirmar tajantemente su racionalidad, tampoco podamos hacerlo de una eventual irracionalidad. El problema básico está en pretender igualar a la realidad con nuestro conocimiento de ella. Sólo estando conscientes del carácter de construcción que tiene el conocimiento podremos darle el justo valor que tiene, no pretendiendo de él objetivos imposibles cuya no consecución acabarían por llevar a su condena o abandono.

La posición de Borges es clara: la razón humana no puede reconstruir con exactitud un orden que desconoce y que tal vez ni siquiera existe. Al mismo tiempo el ser humano no puede, ni debe, resignarse a vivir en un puro caos: debe establecer ordenamientos e interpretaciones de la realidad si quiere que ésta tenga sentido. Para él, e independientemente de las formas que asuma, "esa visión de la sucesiva y ordenadora conciencia humana frente al momentáneo universo, es efectivamente grandiosa" (7).

Hay una clara afirmación del conocimiento como una invaluable actividad intelectual. Esto permitirá que se asigne a la imaginación un importantísimo papel en el conocimiento, ya que si bien mediante éste no podemos reproducir a la realidad, sí podemos en cambio imaginarla. No se trata, como podría pensarse, de una mera evasión de la realidad. Ya Gertel ha apuntado que en Borges el recurso a lo imaginativo, y aún a lo fantástico, tiene como fin la posibilidad de plantear todo tipo de conjeturas, de las cuales tal vez algunas nos ayuden a avanzar en nuestra comprensión del universo. Esta llamada de atención sobre la importancia de la imaginación en el proceso cognoscitivo ha sido hecha por importantes filósofos como Kant y Sartre.

Para Borges la función de la imaginación estaría en facilitar la postulación de formas de ordenar e interpretar el universo, cosa que no podría hacerse de permanecer el sujeto apegado a la realidad inmediata. Hace falta un repliegue ante el mundo que nos permita organizar los datos y establecer las relaciones entre ellos! Gracias a la imaginación es posible esta retirada del mundo, que nos permite volver posteriormente a él con conceptos ordenadores y explicativos. Sartre ha hecho hincapié en sus estudios sobre la imaginación en la posibilidad

de desapego de la realidad que dicha facultad representa; Kant, en cambio, lo ha hecho en la capacidad de subsunción de lo concreto en los conceptos que sería dada por la imaginación. Ambos aspectos son planteados por Borges y merecen un estudio profundo que está más allá de los objetivos de un trabajo como el presente. En todo caso, la apelación borgeana a la imaginación es uno de los factores que más han ayudado a la acusación que se le ha hecho de escapista y evasivo. Hay que recordar aquí lo que ya antes dijera: no existe para Borges pensamiento por imaginativo y fantástico que sea que no aluda, y presuponga, a la realidad. No existe tampoco pensamiento o conocimiento, por 'realistas' que parezcan, que no sean parcialmente producto de la imaginación. Este nivelamiento de lo realista y lo fantástico tiene su más clara expresión en su explícita consideración de la filosofía como literatura fantástica; y en la implícita pero clara consideración de la literatura como actividad filosófica. De hecho, él expresará su pensamiento de manera literaria por considerarla más afin con su modo de imaginar, de pensar, y no por ninguna separación radical entre ambas.

He venido hablando de la imposibilidad, tanto del lenguaje como del conocimiento, de reproducir fielmente a la realidad. Borges considera que ello no sólo es imposible sino, además, inútil. No se trata sólo de que no exista la posibilidad de copiar al mundo, sino de que aún si la tuviéramos no tendría ningún sentido hacerlo. Ello nos llevaría a los mapas descritos en "Del rigor en la ciencia", que coinciden exactamente con las áreas que representan siendo totalmente inútiles e imposibles de discernir de la realidad; o a una situación como la de Funes, incapaz de trascender el detalle concreto. Siendo irreducible para éste cada dato de la conciencia, no sólo pierde la posibilidad de ordenar y jerarquizar el mundo, sino que nociones básicas como las de identidad, continuidad, cambio, etc., llegan a perder casi todo su sentido. Funes acaba siendo un extraño para sí mismo, sorprendiéndose cada vez que se mira al espejo: Funes vendría a ser una reducción al absurdo del empirismo a ultranza. Ya Berkeley había visto este tipo de problemas, cuya consideración le hizo preservar la existencia de las sustancias espirituales después de que había atacado y negado la existencia de una sustancia material.

Irónicamente, y por la gran independencia otorgada a la razón en su actividad especulativa, Borges, que ha sido tildado de irracionalista, lo ha sido también de hiperracionalista, de excesivo intelectu-

alismo, etc. Ha sido presentado como un autor que se olvida de la realidad, dedicándose a un puro juego mental frío e irresponsable, cuyo resultado es una literatura inhumana y bizantina. Tal visión ha sido defendida, por ejemplo, por Sábato, quien resta importancia a su narrativa aunque valora su poesía por ser ésta, según su decir, menos intelectualista. Lo anterior ha sido negado en forma reiterada por Borges, y creo que una cuidadosa consideración del problema lleva a negar dicha acusación. Además de los argumentos implícitos en lo ya dicho, como la inevitable alusión a la realidad, hay que apuntar otras cosas. Cualquier lector que conozca suficientemente la biografía de Borges, encontrará con suma facilidad una gran cantidad de rasgos autobiográficos en buena parte de sus textos. Muchos de ellos, además, transcurren en los lugares en que él ha vivido y se refieren a tipos humanos con los que él ha tenido contacto, lo que indica que a la hora de escribir él saquea, por decirlo así, la realidad concreta que le ha tocado vivir, utilizándola profusamente. Ello por no hablar de sus poemas de tipo intimista, amoroso, etc. Por otro lado, él ha rehuido a lo largo de toda su obra cualquier expresión puramente abstracta de su pensamiento, prefiriendo siempre su alusión a través de realidades concretas (personajes, situaciones, etc.). De hecho, ha planteado en sus textos lo absurdo de querer explicar la realidad basándose únicamente en la razón. Un buen ejemplo de lo anterior lo sería Erick Lönnrot, en "La muerte y la brújula". Este, tratando de esclarecer un crimen, se dedica a construir hipótesis puramente racionales sin darle importancia a la planteada por Treviranus, por considerar que además de no ser interesante, en ella se hace intervenir demasiado al azar. Llegando al final, se nos dice: "Virtualmente, había descifrado el problema; las meras circunstancias, la realidad (nombres, arrestos, caras, trámites judiciales y carcelarios), apenas le interesaban ahora" (8). Pero esta misma realidad que tan poco tomó en cuenta se venga, siendo asesinado al caer en la trampa que él mismo, con todo su racionalismo, había hecho posible preparar; nos enteramos en cambio de que la azarosa hipótesis de Treviranus era cierta. No podemos, pareciera decirnos el autor, explicar de manera puramente racional el azaroso mundo en que vivimos.

Esto nos ayuda a entender mejor el menosprecio que Borges siente por la exactitud. No existe la posibilidad de develar en su totalidad al universo, estableciendo un conocimiento absolutamente exacto; no sabemos ni siquiera si la palabra univer-

so denota algo real en el sentido en que suele ser entendida: como una realidad unitaria, total y regida por ciertas leyes. Todo nuestro conocimiento, todo lo que sabemos, puede ser un error. Lo primero que podemos decir de la exactitud, entonces, es que es imposible. Ahora bien, si ella fuera siempre importante podría ser planteada al menos como un ideal por alcanzar; sin embargo Borges no le otorga la importancia que suele dársele. En muchos casos, nos dice, es inútil, como cuando dicha exactitud no representa ninguna ayuda a nuestra representación de la realidad, o cuando no ayuda a aclarar lo realmente importante. En "El hombre en el umbral", una historia ocurrida en el Indostán se cuenta en Buenos Aires; el narrador no se preocupa de la exacta ubicación geográfica de los hechos, y da dos motivos: no ayuda a entender lo fundamental, y para un argentino decir que ocurrió en Amritsar o en Udh da lo mismo, no representa ninguna precisión real. Eso hace que Borges acepte con toda tranquilidad cierta inexactitud en sus narraciones, y más bien la planteé explícitamente, como en "Una vindicación del falso Basílides". Allí aclara que se ha perdido la cognomía precisa de Basílides, pero que ella se puede reconstruir aunque en forma vaga y conjetural. En "El atroz redentor Lazarus Morell" define "la fecha que interesa" como los principios del siglo diecinueve: más precisión no interesa. Esta falta de exactitud no anula, sin embargo, la verdad que pueda contener lo narrado. Ya hemos visto que la verdad puede convivir con lo inexacto, lo errado y aún lo abiertamente falso.

Así como la falta de exactitud no anula la posible verdad de un conocimiento, de igual manera la imposibilidad de éste de reflejar precisamente al mundo no anula la profunda influencia que sobre él tiene. Pese a dicha imposibilidad Borges no considera en ningún momento que la actividad cognoscitiva sea un mero juego intelectual, intrascendente y escapista, como algunos han creído. Más bien se evidencia una profunda preocupación por la gran influencia que sobre la realidad tiene nuestro conocimiento de ella. Como dice Alazraki, según Borges no sabemos que cosa es el universo, pero elaboramos muchos esquemas para explicarlo y después entendemos el universo de acuerdo con esos esquemas. Hay pues una profunda interrelación entre el conocimiento y la realidad. Nuestra visión de ésta está condicionada en buena parte por nuestro conocimiento, tal y como se plantea en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", en donde se afirma la fuerte

influencia que sobre la percepción del mundo tiene una filosofía de corte idealista.

Esta influencia puede manifestarse de muchas maneras. Un nuevo conocimiento puede cambiar la manera en que juzgamos hechos ya pasados, o condicionar el cómo veremos al mundo de allí en adelante. Incluso el conocimiento puede llegar a hacernos captar cosas que de otro modo no podríamos: un sillón, nos dice Borges, presupone el cuerpo humano, sus partes y articulaciones, y sin dicho conocimiento un sillón no es un sillón sino un objeto extraño. Un vehículo presupone conocimientos mucho más sofisticados. No sabemos lo que las cosas son mientras no tengamos un mínimo de conocimientos como base.

Lo anterior ha hecho creer a algunos que para Borges el mundo está determinado por el sujeto, cuando ello no es así. No se identifica en ningún momento al mundo con los ordenamientos que de él establecen los seres humanos. La devoción de los babilonios por la lógica no los salva de la omnipotencia del azar; el conocimiento que tiene Lönnrot no lo faculta para evitar el último crimen, del cual es la víctima. "El mundo no puede ser pensado más que por y para el conocimiento, sin el cual no puede ser pensado; todo él es representación" (9), afirmó Schopenhauer. Borges dista mucho de tal posición, así como de la que al respecto asume Berkeley, por más que haya sido fuertemente influido por ambos pensadores. Su profunda creencia en la existencia autónoma del mundo lo aleja de tal tipo de idealismo, al que, por otro lado, en otras cosas se asemeja. Ello no debe extrañarnos en un pensador tan heterodoxo como Borges.

Ambos factores, la profunda influencia que sobre la realidad ejerce el conocimiento, así como la no identificación de ambos, lo lleva a plantearse las relaciones entre teoría y práctica. Lo primero que establece claramente es la profunda diferencia que puede darse entre ambos factores. Nos dice: "lo importante es la transformación que una idea puede obrar en nosotros, no el mero hecho de razonarla. Una cosa es la abstracta proposición de la unidad divina; otra, la ráfaga que arrancó del desierto a unos pastores árabes y los impulsó a una batalla que no ha cesado y cuyos límites fueron la Aquitania y el Ganges" (10). O sea, que para Borges el conocimiento es importante en tanto produzca algún tipo de efecto, y no por su simple posesión. Esto no ha sido observado, ya que pese a afirmar la importancia del conocimiento como manera de transformar el mundo, Borges se ha interesado mucho más en plantear los efectos que sobre el sujeto,

y particularmente sobre él mismo, produce el conocimiento; y aún ellos no son los acostumbrados. Dado su escepticismo esencial acerca de las posibilidades reales del conocimiento teórico para penetrar en la eventual estructura del mundo, lo que Borges espera que produzca en él son sensaciones fundamentalmente estéticas; un sistema filosófico bien ordenado le causará el mismo efecto que una novela bien urdida; al fin y al cabo, ambos están igualmente imposibilitados de expresar fielmente al mundo y son igualmente capaces de aludirlo. Un conocimiento que no produzca en él ningún efecto no es apreciado por Borges, independientemente de la supuesta exactitud que pueda contener. Esta inusual forma de juzgar le lleva, por ejemplo, a apreciar más las teorías evolucionistas de Butler que las de Darwin, ya que son más interesantes y atractivas. En vista de que lo anterior parece acuerpar la afirmación de que el conocimiento es tomado por él como un juego intrascendente e irresponsable, debo aclarar lo siguiente. En primer lugar, Borges no afirma que las teorías de Butler sean más verdaderas que las de Darwin, simplemente afirma que a él le atraen más en el plano estético y del interés personal. Además, intervienen en ese escogimiento aspecto como el mayor énfasis de la voluntad en Butler que en Darwin, quien acentúa más bien los aspectos puramente biológicos. O sea que el escogimiento tampoco es meramente estético.

A todo este tipo de confusiones ha ayudado una doble y complementaria afición: la de Borges a dar declaraciones que vayan en contra de lo ortodoxo, y la de los periodistas por obtenerlas y divulgarlas. Este gusto por ser el niño terrible de las entrevistas ha contribuido a oscurecer bastante su pensamiento.

El está totalmente consciente de que muchas veces los efectos del pensamiento abstracto no van más allá de las reacciones que causan en el sujeto que lo piensa, por lo menos en una primera instancia. Al respecto cita el caso de Hume, quien afirmaba que era filósofo cuando pensaba, pero que durante sus actividades cotidianas era un alucinado como los demás. Sin embargo, pese a esta consideración de la filosofía como una actividad solitaria, es claro que ella puede producir fuertes efectos personales, por lo que aún en este nivel se puede establecer la diferenciación entre lo puramente teórico y sus efectos prácticos.

Esta distinción entre teoría y práctica está íntimamente relacionada y concuerda plenamente con la afirmación borgeana de que podemos tener co-

nocimientos prácticos adecuados del mundo sin que ello implique necesariamente un conocimiento teórico igualmente adecuado.

La misma distinción lo lleva, a su vez, a minimizar el papel de la práctica en la comprobación de la verdad o falsedad de un conocimiento. Si un conocimiento práctico adecuado no siempre implica un conocimiento teórico exacto, es claro que no podrá ser siempre utilizado, al menos no con garantía de certeza, como parámetro de la verdad o falsedad del aspecto teórico. Recordemos la gran influencia que ejerce nuestro conocimiento de la realidad sobre nuestra manera de percibirla. Borges ejemplifica lo anterior afirmando que si un determinista observa un hecho, dirá que él es la culminación de una serie de causas, pero si el hecho hubiera sido lo opuesto igual podría decir lo mismo. Siempre hay un margen para hacer que los hechos coincidan con las teorías, lo que es indudable que ha sucedido muchísimas veces. Siempre dentro de la relación entre práctica y verdad, Rest ha indicado un hecho que puede ser de mucho valor, la probable influencia que en este tipo de temas ha ejercido el pragmatismo de James sobre Borges. Dicha influencia, que no ha sido casi estudiada, puede percibirse por ejemplo en la consideración del conocimiento científico como un conocimiento operativo pero no forzosamente correcto. Sin embargo, la imagen habitual de Borges como un pensador aislado de todas las corrientes del pensamiento contemporáneo, imagen que él misma ha fomentado, ha contribuido a que dicha influencia no haya sido debidamente estudiada.

Todo lo anterior nos lleva a la consideración del conocimiento como una construcción humana, de cuyas relaciones con la realidad ya se pueden establecer las principales características. La primera es la absoluta imposibilidad de establecer una construcción que exprese la totalidad de la realidad. Se pueden establecer conocimientos muy exactos sobre aspectos muy concretos de ella, pero dichos conocimientos no constituyen un sistema total que conserve la exactitud del conocimiento parcial, cumpliéndose el adagio medieval de que a mayor extensión menor intención y viceversa. Esta imposibilidad de conocer de manera exacta la realidad como un todo, hace que toda cosmovisión totalizante sea, en el fondo, más un esfuerzo de la imaginación que un producto de la observación, lo cual influirá en las relaciones entre las construcciones sistemáticas como las filosóficas y científicas y las de corte más imaginativo como las artísticas.

Esta problemática no se limita a las relaciones entre el conocimiento y la realidad a nivel de totalidad, sino que también está presente en los conocimientos de realidades parciales, en donde también se carece de parámetros absolutos que nos permitan establecer la total exactitud de un conocimiento dado. Esta dificultad de verificar adecuadamente la relación entre los hechos y nuestro conocimiento de ellos, ha hecho que Borges plantee la posibilidad de que las construcciones cognoscitivas sean hechos nuevos que no se refieren directamente a los que trata de explicar, sino que constituyen por sí mismos realidades independientes. Para los sabios de Tlön explicar un hecho es ponerlo en relación con otros, siendo dicha relación una construcción que no afecta a los hechos relacionados, sino que constituye un nuevo fenómeno que a su vez deberá ser explicado. En este punto es visible la influencia de Berkeley y de Mauthner, para quien "todo sistema que trate de explicar la realidad es por esencia defectuoso y arbitrario, y tiende más bien a definirse a sí mismo —a definir la naturaleza de la mente de quien lo hizo (para Mauthner *mente* y *lenguaje* son una misma cosa)— que la realidad externa" (11). Aunque para Borges el referente esencial del conocimiento no está recargado en el sujeto como sí lo está en Mauthner, es un hecho que para él todo conocimiento aludirá, directa o indirectamente, al sujeto; lo cual, por su parte, tiene un fuerte sabor kantiano. Recordemos que pese a sus fracasos en los intentos de un acercamiento directo a Kant, la influencia de Schopenhauer permea profundamente de kantismo al pensamiento borgeano.

Sin embargo, he mencionado ya que hay un punto muy importante en que el pensamiento de Borges se separa del idealismo de Schopenhauer. En éste se da una igualación, de fuerte sabor platónico (no en balde los autores fundamentales para él eran Kant y Platón), entre lo ontológico y lo gnoseológico, que aparece planteada con toda claridad en "El mundo como representación y voluntad", donde afirma: "el mundo intuido en el tiempo y en el espacio y que se manifiesta en pura causalidad es perfectamente real [...] y se da francamente como representación sintetizada y coordinada por la ley de causalidad. Esta es su realidad empírica. Mas por otro lado, toda causalidad sólo existe por el entendimiento y sin él no es nada" (12). Para Borges el conocimiento es una construcción sobrepuesta a la realidad, probablemente en relación más directa con el sujeto que con ella; pero que por ello mismo no define a la realidad, la

cual siempre conserva su existencia autónoma y objetiva. Una cosa es decir que nuestra percepción del mundo está condicionada por el conocimiento, y otra muy diferente decir que la existencia de éste está en función de nuestro entendimiento. Podría alegarse que la voluntad schopenhaueriana conserva esta existencia independiente, pero Borges jamás ha postulado la existencia de un dualismo tal.

Por otro lado, las construcciones cognoscitivas no son totalmente arbitrarias, y por tener siempre su origen último en la realidad, a la cual no pueden dejar de aludir, no pueden tampoco contrariarla si quieren ser algo más que un simple juego de la razón. Si aún en las construcciones más imaginativas la realidad siempre se hace presente, aquéllas que se plantean conscientemente como portadoras de conocimiento sobre la realidad podrán aludirla de la manera más directa posible. El hecho de que el conocimiento sea una construcción subjetiva no le da, por tanto, un carácter independiente y autosuficiente. Un cierto grado de arbitrariedad es inevitable si se quiere realizar dicha construcción, pero ello será antes una fatalidad inevitable que un ideal postulado. No habiendo, como en Kant, categorías universales en el sujeto que eviten la subjetividad y el capricho en el conocimiento, ello podrá ser evitado por la referencia a la realidad, a la que podemos conocer aunque nunca exacta ni totalmente.

En cuanto a la relación práctica del conocimiento con la realidad, ya se ha visto que Borges lejos de negarla ha estado consciente de ella y la ha planteado en sus escritos. El excepticismo borgeano acerca de la posibilidad de que el conocimiento refleje con fidelidad al mundo, no impide que afirme claramente las profundas repercusiones que aquél tiene en nuestra percepción y manejo de la realidad. Ello ya ha sido discutido y considero innecesario volver sobre lo mismo.

Esta separación que establece entre el conocimiento y la realidad ha hecho que se pregunte por el origen de la creencia opuesta: que los sistemas pueden reflejar exactamente al mundo. La respuesta a ello la encuentra en la relación entre conocimiento y lenguaje: mientras sigamos creyendo, piensa, que el lenguaje es un instrumento adecuado para almacenar de manera exacta la información sobre el mundo; mientras sigamos creyendo que el lenguaje es un reflejo fiel del mundo y que todo lo que en él se encuentra es susceptible de ser almacenado y expresado lingüísticamente, seguiremos creyendo que los sistemas cognoscitivos lingüísti-

cos, en especial si han sido construidos rigurosamente, reflejan fiel y exactamente a la realidad.

Hasta el momento hemos hecho hincapié en el aspecto puramente constructivo del conocimiento. Sin embargo, es claro que no puede ser dicho aspecto el que le proporcione la íntima relación con la realidad que siempre debe tener. Es aquí donde interviene el aspecto intuitivo, que será el que posibilite realizar la construcción ya descrita. En Borges la intuición se da como una experiencia, y nos permite entrar en contacto directo con la realidad. En este sentido se diferencia del juicio o razonamiento, que es posterior a la realidad involucrada en ellos. Además, es planteada usualmente como una experiencia totalizante, en la que entra en juego no sólo el aspecto intelectual sino todos los que configuran al sujeto. Hablando de la belleza afirma: "Tengo para mí que la belleza es una sensación física, algo que sentimos con todo el cuerpo. No es el resultado de un juicio, no llegamos a ella por medio de reglas; sentimos la belleza o no la sentimos" (13). Las capacidades involucradas en la intuición no sólo se reducen a las intelectuales, sino que las trascienden; siendo muchas veces imposible expresar y definir racional y exactamente lo captado mediante ella. Un ejemplo de lo anterior lo serían los ya mencionados conceptos de oriente y occidente, que tenemos pero que no podemos definir con exactitud.

Además, gracias a la intuición el sujeto conoce realidades que de otra manera no podría conocer por no ser asequibles o moldeables al pensamiento lógico y racional; también permite comprender realidades ya conocidas pero inexplicables racionalmente. En "Biografía de Tadeo Isidoro Cruz" se nos cuenta cómo éste comprendió, más allá de las palabras y el entendimiento, y después de haberlo experimentado, que nada tenía que ver con él la ciudad.

En esta importancia dada a la intuición por Borges, quien la considera un conocimiento más directo y fiel que el puramente racional, podemos ver la influencia de Berkeley y Schopenhauer. Es sabido que para ambos la intuición era la manera más directa, y por ende correcta, de entrar en contacto con la realidad y conocerla. Para ellos el conocimiento teórico y racional era el que originaba la confusión y el error, por querer el hombre hacer afirmaciones acerca de cosas de las cuales no tenía ninguna experiencia concreta. Schopenhauer, por ejemplo, afirmó: "La intuición no es una opinión, es la cosa misma; en cambio, con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen a la vez la duda y el

error en el terreno teórico; en el práctico, la inquietud y el arrepentimiento" (14), por lo que concluye afirmando que la intuición es la fuente de toda verdad; afirmaciones casi idénticas aparecen en los escritos de Berkeley. Borges, al igual que ellos, va a creer que la captación directa de la realidad sólo se dará en la intuición que será, por lo tanto, el único conocimiento realmente confiable; también sostendrá que las equivocaciones y los errores nacen con las construcciones racionales que el hombre efectúa basándose, aunque trasciéndolas, en las intuiciones que de la realidad tiene.

Una característica que emparenta el concepto de intuición borgeana con el berkeleyano es la duplicidad de fuentes. Así como en Berkeley la intuición podía ser tanto sensorial como intelectual, en Borges también se dan ambas maneras. Por intuición entenderá, por un lado, nuestro contacto sensorial directo con la realidad, y en este sentido afirma que mediante ella conocemos la indudable existencia del mundo; y por otro una cierta experiencia intelectual, aunque no racional, mediante la cual se aclaran aspectos de la realidad con los que previamente se había estado en contacto, aunque sin comprenderlos. En este sentido podríamos hablar de la intuición como de una especie de iluminación, aunque sin darle a la palabra ningún sentido teológico por no implicar ningún poder sobrehumano. Este tipo de intuiciones ha jugado, con razón o sin ella, un papel muy importante en algunos campos del pensamiento borgeano. El mejor ejemplo de ello lo sería su intuición del significado de la palabra 'eternidad', obtenido mediante una experiencia intuitiva narrada en "Sentirse en muerte", incluida en *Historia de la eternidad*, pero previamente publicada en *El idioma de los argentinos*. De dicha intuición nos dice que fue demasiado irracional y sentimental para ser llamada pensamiento, no tratándose tampoco de algo puramente sensitivo, aunque fue provocada por imágenes sensoriales.

En última instancia la intuición en Borges está conectada más con lo sensorial que con lo intelectual. Es por ello que también puede ser obtenida a través de las imágenes que tenemos durante el sueño, como le sucede a Asterión, quien dice: "La casa es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo. Sin embargo, a fuerza de fatigar patios con un aljibe y polvorientas galerías de piedra gris he alcanzado la calle y he visto el templo de las Hachas y el mar. Eso no lo entendí hasta que una visión de la noche me reveló que también son catorce (son infinitos) los mares y los templos" (15).

Hay algo, sin embargo, que diferencia el concepto de intuición de Borges del de Berkeley y lo emparenta, más bien, con el de Kant: su carácter incompleto y fragmentario. Mientras el inglés enfatiza el carácter arbitrario y confuso del pensamiento racional, insinuando que deberíamos quedarnos en el intuitivo por las nefastas consecuencias que tanto en lo teórico como en lo práctico tiene el aspecto constructivo de la razón, que debería limitarse a ordenar y reunir las intuiciones; Borges, al igual que Kant, está consciente de la necesidad de dicho uso constructivo, dado el carácter fragmentario de la intuición. Esto está íntimamente relacionado con el concepto de realidad manejado por los autores, ya que mientras Borges y Kant creen que el ordenamiento del mundo (por lo menos como lo conocemos) es provisto por el aspecto intelectual del hombre, para Berkeley dicho ordenamiento es implantado por Dios, por lo que el hombre puede limitarse a contemplarlo. O sea que ni para Borges ni para Kant la intuición es autosuficiente, por importante que sea.

Para el argentino la intuición proveerá el punto de partida, la materia prima para el conocimiento racional, así como ciertas experiencias que arrojarán profunda luz sobre él. En este sentido es que se puede afirmar que la intuición, al igual que en Kant, es el factor primario y desencadenante del proceso cognoscitivo, lo cual le da una especial importancia. Todo conocimiento debe, en última instancia, referirse a determinadas intuiciones. No debemos olvidar sin embargo que en Borges no se dará nunca una total adecuación entre lo intuitivo y lo racional, siendo lo primero en algún sentido irreductible. Podemos ensayar diversas explicaciones sobre lo intuido, pero todas ellas serán arbitrarias e incompletas. La intuición, que nos pone en contacto con la realidad, será insustituible como vía de acceso al mundo, por lo que el conocimiento racional permanecerá siempre como una construcción edificada en mayor o menor grado sobre ella, pero incapaz de reflejarla en su plenitud. Lo anterior ha sido afirmado por Borges en diversos lugares, como en su entrevista con Charbonier: "Esta impresión inmediata de la poesía, o de la inteligencia o de la belleza, es con razón lo más valioso. Mientras que el razonamiento es una especie de cadena, ¿no? si os equivocáis una sola vez, el resto ya no existe.

Creo que sentimos la poesía como la música, como el amor, o como la amistad, o todas las cosas del mundo. La explicación viene después" (16).

No hay entonces ninguna contradicción en afirmar de un lado el aspecto eminentemente constructivo del conocimiento racional, y del otro lado el papel fundamental de la intuición. Esta vendría a proporcionarnos el único contacto directo posible con la realidad, por lo que es fundamental. Sin embargo su carácter fragmentario y desordenado nos obliga, si queremos disponer de una visión coherente y totalizante del mundo, a efectuar una construcción racional que, aunque basada en la intuición, no será nunca un mero reflejo de ésta.

Ambos campos, el intuitivo y el racional, permanecerán siempre diferentes independientemente de las relaciones que entre ellos haya. Lo anterior nos lleva a aclarar un malentendido muy extendido en la crítica borgeana: la creencia de que para Borges es posible alcanzar mediante la intuición el esquema último del universo, sus leyes íntimas. La intuición nos pone en contacto directo con la realidad, pero no con su eventual ordenamiento. Antes bien, cualquier orden que establezcamos sobre la realidad, cualquier orden que postule el hombre es, en buena medida, producto de las construcciones racionales a posteriori.

La intuición, por su mismo carácter directo, es puntillista y fragmentaria, y cualquier conexión que establezcamos entre las diferentes intuiciones no será dada por ellas mismas. No en balde Borges ha aceptado y declarado la influencia que, con respecto a estos temas, han ejercido sobre él autores como Berkeley y Hume. Haciéndose eco de la conocida interpretación según la cual éstos, junto con Locke, configuran una dinastía filosófica en la que cada uno de ellos radicaliza aún más el empirismo del anterior, Borges dice que lo que él hace no es más que llevar a sus últimas consecuencias dicho pensamiento. Esta autointerpretación, con todo lo que de falso y esquemático pueda contener tiene, sin embargo, una gran dosis de verdad.

Todo esto nos permite entender adecuadamente la arbitrariedad del conocimiento, tan abiertamente planteada por Borges. De un lado estaría la arbitrariedad ineludible, producto de las diferencias entre la intuición y la construcción racional explicativa. Ella es la que aparece en cuentos como "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" a través de los planteamientos de los metafísicos tlöneanos; o en los mismos procedimientos narrativos borgeanos, que acentúan lo arbitrario y fragmentario de lo narrado. De otro lado estaría la arbitrariedad que podemos llamar cultural, producto de nuestro creciente alejamiento de la realidad autónoma en favor de una inmersión en el mundo cultural construido por

el hombre. Ello aparece en cuentos como "El sur", en donde leemos que el conocimiento que del campo tenía Dahlman era muy inferior a su conocimiento puramente nostálgico y literario, lo que lo lleva, casi seguramente, a la muerte. Todos estos factores, y no el tomar el conocimiento y la cultura como un simple juego es lo que lo hace plantear abiertamente dicha arbitrariedad en sus textos.

Con lo cual llegó a uno de los principales problemas gnoseológicos planteados por Borges: el problema de la verdad. Lo primero que hay que decir es que él, como el que más, ha estado interesado en buscarla; interés que ha privado en su obra sobre otros posibles como la novedad o la diversidad. En "Magias parciales del Quijote", por ejemplo, acepta que las observaciones que hará ya han sido enunciadas con anterioridad, aclarando que si él también las discute es porque, antes que su novedad, le interesa su posible verdad. Ejemplos similares se encuentran también con respecto a la diversidad. El escepticismo borgeano, lejos de reflejar desinterés por la verdad, es el resultado de su larga búsqueda.

Ya he dicho que los valores de verdad y falsedad no se aplican tanto a los hechos mismos como a nuestro conocimiento, percepción o explicación de ellos. A esto se debe que los mismos hechos puedan provocar aproximaciones falsas y verdaderas. En "Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto" asistimos a dos narraciones de los mismos hechos, una falsa y otra verdadera. Esta indiferencia de los hechos ante el problema gnoseológico de la verdad, así como su extrema maleabilidad ante las múltiples interpretaciones posibles, diversas y aún contradictorias, es ejemplificado por Borges en el siguiente párrafo: "Si yo voy a tocar la mesa con una de mis manos, y me pregunto: ¿la tocaré con la mano izquierda o con la mano derecha?; y luego la toco con la mano derecha, los deterministas dirán que yo no podía obrar de otro modo y que toda la historia anterior del universo me obligaba a tocarla con la mano derecha, y que tocarla con la mano izquierda hubiera sido un milagro. Sin embargo, si la hubiera tocado con la mano izquierda me habrían dicho lo mismo: que había estado obligado a tocarla con esa mano" (17). A esta indiferencia se debe que, como sucede en "Emma Zunz", hechos falsos evidencian una verdad, mientras que en la narración de Abenjacán los hechos ciertos puedan evidenciar una falsedad. La imposibilidad de asentar la verdad en una correspondencia exacta del conocimiento de los hechos, ha llevado a algunos críticos a tratar de encontrar en

Borges otra concepción de la verdad. Así, Anderson Imbert ha defendido la idea de que para él la única posible verdad a nuestro alcance reside en la concordancia del pensamiento consigo mismo, en la coherencia arquitectónica de la razón. Sin embargo, Borges ha aclarado suficientemente que él considera tal coherencia más valiosa como esfuerzo estético que como logro gnoseológico. Otros hechos, como su marcada preferencia, a nivel teológico, por la corriente mística sobre la puramente especulativa y racional por considerarla más valiosa, acaban de echar por tierra tal idea. Yurkievich, por su parte, afirma que la inalcanzabilidad de una verdad objetiva ha dado paso a la postulación de la verdad como una conformidad intersubjetiva: la verdad sería lo que se acepta socialmente como tal. Sin embargo, aunque ciertamente él niega la posibilidad de una verdad objetiva no plantea su sustitución real, aunque sí acepta su sustitución práctica, por la conformidad social.

Desde mi punto de vista, la solución (si es que puede dársele tal nombre) borgeana del problema es otra. Partiendo de la indiferencia gnoseológica de los hechos, y de la radicación última de la verdad y falsedad en nuestras afirmaciones sobre ellos, establece una diferencia entre lo fáctico circunstancial y lo esencial. Lo importante sería que lo esencial sea verdadero, independientemente de si lo puramente circunstancial lo es o no. Dos ejemplos nos ayudarán a entender mejor dicha distinción. El primero lo encontramos en el párrafo final de "Emma Zunz": "La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios" (18). El segundo aparece en "Formas de una leyenda": "La cronología del Indostán es incierta; mi erudición lo es mucho más; Koeppen y Herman Becker son quizá tan falibles como el compilador que arriesga esta nota; no me sorprendería que mi historia de la leyenda fuera legendaria, hecha de verdad sustancial y de errores accidentales" (19). Obviamente, el problema que presenta tal solución es la imposibilidad de saber a ciencia cierta qué es lo esencial y qué lo meramente circunstancial. Mientras en "Emma Zunz" lo sustancial son los sentimientos de Emma, en el ejemplo que se refiere a la leyenda del Buda lo sería la significación de la leyenda. En un caso lo esencial es puramente subjetivo, en el otro no. Encuentro dos indicios que parecen constituir pa-

rámetros utilizables para distinguir lo sustancial de lo que no lo es: a) mayor relación con las intuiciones no sensibles de que hemos hablado, que con lo fáctico y lo constructivo racional; b) posibilidad de expresarse a través de muy diversos hechos sin cambiar significativamente. Reconozco, sin embargo, que tales parámetros están lejos de ser totalmente claros y seguros, y que los problemas, tanto el concreto de diferenciar entre lo sustancial y lo circunstancial, como el general de saber qué es la verdad, en el fondo permanecen sin resolver. Borges está perfectamente consciente de todos estos problemas, lo que se refleja en su escepticismo, el cual estamos, tal vez por primera vez a lo largo del trabajo, en posibilidad de comprender adecuadamente.

Sobre el escepticismo borgeano se ha hablado mucho, no siempre con acierto y fundamento. Considero que la principal causa de errores en su comprensión ha sido la tendencia a considerarlo, unilateralmente, como algo dado y evidente que no requiere mayor aclaración. Mi punto de vista es que, aunque el escepticismo constituye el marco fundamental de la gnoseología borgeana, no puede ser comprendido adecuadamente si no tenemos en cuenta los factores que he venido analizando previamente y que conforman, por así decirlo, una especie de introducción necesaria. El escepticismo borgeano, como la casi totalidad de su pensamiento, se da de una manera muy matizada y heterodoxa, por lo que se presta fácilmente a malas interpretaciones que aquí trataré de evitar.

Lo primero que salta a la vista, y que curiosamente no ha sido debidamente apuntado, es la gran confluencia de influencias en él. La crítica del lenguaje de Mauthner, la del racionalismo de Berkeley y Hume, la crítica al pensamiento sistemático de Schopenhauer y Macedonio Fernández, constituyen importantes puntos de partida para su escepticismo. Ello, dicho sea de paso, me reafirma en mi creencia de que lejos de ser Borges un ecléctico que saquea a los autores que lee, es un pensador que ha escogido a sus autores favoritos por ciertas afinidades, no siempre evidentes, con sus ideas propias. Guillermo de Torre, quien conoció a Borges desde su adolescencia y que llegó a ser su cuñado, nos ha hablado de su innata desconfianza hacia todo lo afirmativo y absoluto, en contraposición a su fuerte inclinación hacia las dudas y perplejidades de todo tipo. Esta desconfianza y perplejidad le hace enfatizar las dudas inherentes a todo conocimiento y actividad humana. Así, como lo ha hecho notar Barrenechea, mientras la filoso-

fía le enseña a dudar del lenguaje como herramienta cognoscitiva adecuada, esta misma desconfianza acerca del lenguaje le hace descreer de la filosofía y de su pretensión a encontrar verdades sobre el universo. Una duda se apoya en otra, una duda puede volverse contra la afirmación que la engendró, etc. Es perfectamente comprensible y previsible, entonces, la actitud de profunda incredulidad, que algunas veces llega incluso a la burla, que muestra por todo sistema o teoría que se presente a sí mismo con carácter de verdad indiscutible. Una de las principales lecciones que deja la lectura de Borges, así como uno de los rasgos más contemporáneos de su pensamiento, es el rechazo total hacia cualquier valor o verdad que pretenda afirmarse como absoluto, lo que ayuda a explicar el carácter casi permanentemente conjetural, y no afirmativo con que nos transmite sus ideas. Hay siempre en sus escritos un fuerte sabor socrático que no rehuye, sino más bien fomenta, la crítica de sus ideas. Borges se presenta ante nosotros, literal y simbólicamente, como un hombre casi ciego que avanza a tientas y siempre expuesto a caer. Este carácter conjetural de sus afirmaciones cierra, sin embargo, como lo ha visto Sucre, un profundo convencimiento: el de sus propias limitaciones.

No se trata, y ésto debe quedar claro, de rechazar el valor de la actividad cognoscitiva, sino el absolutismo de sus practicantes y de los resultados por ellos obtenidos. Esta tendencia se ve reforzada por la creencia de que, aún en el caso de que el hombre llegara a conocer alguna verdad indiscutible, le sería imposible comunicarla con exactitud. En su aceptación de esta idea jugó un importante papel la profunda influencia que sobre él ejerciera el contacto personal con Macedonio Fernández. Además, se ve claramente que no podemos olvidar las ideas borgeanas sobre el lenguaje a la hora de considerar las gnoseológicas.

Este profundo escepticismo tanto ante la posibilidad de que nuestra intuición nos dé una visión coherente del mundo, como de que nuestra razón pueda resolver, con base en aquélla, las interrogantes que nos lanza el universo, lo lleva a plantearse el sentido mismo de nuestra actividad cognoscitiva. A finales de la década de los treinta llegó a afirmar, por boca de Pierre Menard, uno de sus más desconcertantes alter ego: "No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es un mero capítulo —cuando no un párrafo o un nombre— de la histo-

ria de la filosofía" (20). Esta inutilidad, sin embargo, no es total, sino tan sólo en tanto pretendamos obtener de nuestros esfuerzos verdades absolutas, objetivas, y no en tanto actividad necesaria e imaginativa del ser humano. Sin esta distinción sería un tanto inexplicable la notoria tranquilidad con que enfrenta su escepticismo.

En efecto, pese a la carencia de conocimientos objetivos, a la conciencia de la imposibilidad de descifrar el universo, a la pérdida de valores absolutos, etc. Borges no se desespera. Esta actitud, que podríamos llamar lúdica, ante tales fracasos se entiende por su creencia de que la actividad cognoscitiva encierra otros fines y valores más allá del hallazgo de verdades indiscutibles. En sus "Fragmentos de un evangelio apócrifo" aparecen planteados tres aspectos en relación con ello: a) el hecho de que nadie tenga la razón hace posible que muchos la tengan; b) no se debe exagerar el culto de la verdad ya que hay valores que están sobre ella; c) debemos buscar por el agrado de buscar, y no sólo por encontrar. Recordemos, además, que disponemos de un conocimiento aproximado, y suficiente para fines prácticos, de la realidad que nos rodea. Esto hace que no debamos afligirnos tanto por la ausencia de un conocimiento teórico exacto, idea que no ha sido previamente notada, que yo sepa, y que aflora en muchos textos, como en el prólogo a la antología de prólogos suyos publicada en 1975, en donde afirma que nadie ha formulado hasta ahora una teoría del prólogo, pero que dicha omisión no debe afligirnos ya que todos sabemos de qué se trata. El escepticismo borgeano se da entonces hacia el conocimiento como portador de verdades absolutas, de una imagen total y exacta del universo; no se da, en cambio, hacia él en tanto actividad mediante la cual el hombre trata de explicarse a sí mismo y al mundo en que vive. Para Borges nuestro conocimiento racional dista mucho de ser portador de verdades absolutas, pero, además de sus beneficios prácticos, tiene un profundo valor como creación de la imaginación humana; creación que no es ociosa y escapista, sino la única manera mediante la cual el hombre puede situarse a sí mismo en un mundo coherente y humano. Esta ubicación de la actividad cognoscitiva en un ámbito fundamentalmente imaginativo es uno de los puntos que más ha enfatizado en sus escritos, ya de manera directa, como cuando afirma que la filosofía es una rama de la literatura fantástica; ya de manera indirecta, como cuando ubica la función de la crítica en el mismo ámbito ficticio que sus poemas y relatos, aspecto que ha sido estudiado por Rodríguez Monegal.

Todo ello ha llevado a Alazraki a afirmar que el escepticismo de Borges hacia la cultura como imagen del mundo le lleva a prestarle su fe como imagen del hombre. Esta fe en la cultura, en el conocimiento de sentido, sino que éste no sea el que con mayor insistencia se le ha otorgado. Lo que le da sentido a la actividad cognoscitiva no será una objetividad imposible de alcanzar, sino el valor que subjetivamente se le otorgue; aclarando desde ahora que subjetivo, al igual que en Kant, no implica individual sino propio del sujeto, cuyas características básicas pueden ser compartidas por muchos individuos diferentes.

No hay que olvidar la gran importancia de dicho factor en la búsqueda del conocimiento. Nadie, afirma, se resigna a investigar algo que no le interesa. Detrás de toda búsqueda cognoscitiva está el interés de alguna persona o grupo social. Este profundo interés subjetivo caracteriza los auténticos procesos cognoscitivos, diferenciándolos, por ejemplo, del simple juego de ideas o acumulación de datos producto de la curiosidad. Tal diferenciación es ejemplificada en "Tres versiones de Judas": "En un cenáculo de París o aún de Buenos Aires, un literato podría muy bien redescubrir las tesis de Runeberg; esas tesis, propuestas en un cenáculo, serían ligeros ejercicios inútiles de la negligencia o de la blasfemia. Para Runeberg, fueron la clave que descifra un misterio central de la teología; fueron materia de meditación y de análisis, de controversia histórica y filológica, de soberbia, de júbilo y de terror. Justificaron y desbarataron su vida" (21). Obviamente, este interés proporciona el punto de arranque para buscar el conocimiento, pero no garantiza su consecución.

El papel activo de la subjetividad se da no sólo como motivación para la búsqueda del conocimiento, sino en nuestra reacción ante el ya alcanzado; pudiendo un mismo conocimiento producir muy diversas reacciones. En "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" tenemos a los miembros de una sociedad reaccionando de diversas maneras ante el descubrimiento de Tlön; en "La biblioteca de Babel" se habla de las diversas reacciones engendradas a lo largo de los siglos por la creencia en la existencia de libros llenos de sabiduría; mientras que en "El tiempo circular" se afirma que la reacción ante la idea de que el hombre es siempre el mismo depende de las condiciones sociales en que la idea se da. Hay que recordar que, pese a lo que algunos han afirmado, para Borges toda actividad es fundamentalmente social, como se ve en sus ideas sobre la literatura.

Todo este aspecto subjetivo del conocimiento hace que éste se presente con cierta frecuencia no tanto como un resultado, sino como una vivencia. El estudiante que en "El etnógrafo" logra que un sacerdote indio le revele su secreto, afirma que éste no vale lo que valen los caminos que lo condujeron a él; la idea del eterno retorno de las cosas es más de Nietzsche que del griego que primero lo planteó, por la hondura de las vivencias que en aquél provocó. Borges mismo, tan dado a las dudas y a las vacilaciones, afirma: "sé —es el único acto de fe que profeso— que la muerte será definitiva, que no habrá otra vida" (22). El conocimiento de la total mortalidad del ser humano no se sostiene teóricamente, con argumentos, sino que se plantea como una vivencia.

Este aspecto vivencial y afirmativo es uno de los factores que le dan sentido al conocimiento. Recordemos que éste aparece muchas veces postulado como inalcanzable o, lo que es peor, como algo aparentemente inútil. "La escritura del Dios", "Las ruinas circulares", "Asterión", "Edipo", "El muerto", "La muerte y la brújula", "Tema del traidor y del héroe", etc., plantean una y otra vez este carácter aparentemente inútil y no pocas veces trágico, del conocimiento. Ello ha llevado a muchos a cuestionarse, con razón, acerca del sentido que para Borges tiene nuestros esfuerzos por conocer. De todo lo anterior, y en contraposición a lo que algunos han afirmado, se desprende que dichos esfuerzos tienen para él un profundo sentido. En primer lugar, sólo a través del conocimiento, por muy inexacto e incompleto que sea, puede el hombre entender tanto al universo como a sí mismo. No sabemos qué cosas son el hombre y el universo, esos entes tan directamente captados a través de la intuición, y tal vez nunca lleguemos a saberlo; pero sólo gracias al conocimiento es que podemos pensarlos con sentido, coherentemente. Tal vez los esquemas explicativos humanos no sean correctos, pero son los únicos a nuestro alcance y sin ellos perderíamos nuestra identidad, habitaríamos en un mundo totalmente carente de sentido. Para cumplir esta función de organizar y hacer entendible el mundo, no resulta necesaria la verdad de una teoría. Ideas que luego demostraron ser falsas, como la de las esferas celestes o la generación espontánea, la cumplieron a cabalidad durante mucho tiempo. En relación con esta función del conocimiento, Borges llega a afirmar, por ejemplo, que puede sentir más una vida quien la estudia que quien la vivió, ya que mientras para este último ella pudo no haber sido más que un vértigo de

momentos presentes, para quien la estudia configura una totalidad, de la cual sabe sus orígenes, repercusiones, etc. Gracias al conocimiento el hombre supera la sensación de desamparo producida por nuestra ubicación en un mundo que se nos presenta a primera vista como un laberinto inexplicable. Mediante la actividad cognoscitiva el hombre se convierte en una especie de demiurgo platónico, acabando por construir, aunque de manera siempre precaria y temporal, un mundo a su medida.

Lo segundo es el profundo sentido que tiene el conocimiento ya no como resultado sino como actividad, como búsqueda. Esta idea, cuyas influencias podríamos rastrear en Nietzsche y Carlyle, aparece una y otra vez en Borges. Estamos aquí ante una visión lúdica, deportiva, en donde el conocimiento es visto como una actividad que tiene sentido por sí misma, independientemente de sus resultados. El estudiante que afirma que el conocimiento alcanzado no vale lo que las experiencias que a él lo condujeron, el tribuno que ignora si creía en la ciudad de los inmortales, bastándole la tarea de buscarla, son testimonios de esta idea. Refiriéndose a su intento de dominar la lengua islandesa, afirma Borges:

"Sé que no la sabré, pero me esperan
Los eventuales dones de la busca,
No el fruto sabiamente inalcanzable.
Lo mismo sentirán quienes indagan
Los astros o la serie de los números...
Sólo el amor, el ignorante amor, Islandia" (23).

La imposibilidad de alcanzar un conocimiento exacto no nos exime de la obligación de intentarlo. Por otro lado el hombre no tiene alternativa, ya que hemos visto cuáles serían los efectos de renunciar al conocimiento. Independientemente de todas las dudas que sobre él ha planteado Borges, independientemente de su profundo y arraigado escepticismo, siempre encontramos en él un profundo respeto, una profunda fe en el conocimiento como actividad, como búsqueda. Tal vez, como intuía Mauthner, nuestros esfuerzos por entender el universo estén de antemano condenados al fracaso, pero sólo a través de ellos podremos cumplir el mandamiento socrático de conocernos a nosotros mismos. Es probable que la 'vindicación' personal que con tanto entusiasmo buscaron los bibliotecarios en "La biblioteca de Babel" no estuviera en ninguno de los libros contenidos en ella, sino en la búsqueda misma. Para el hombre, la búsqueda de un orden que le permita construir un cosmos a

partir del aparente caos no es una simple búsqueda teórica: tal vez sólo a través de ella cobre sentido su existencia personal.

CITAS

- (1) Borges. Obras Completas, Buenos Aires, Emecé, 1974, p.258.
- (2) Ibid.; p.557.
- (3) Ibid.; p.38.
- (4) Schopenhauer. El mundo como representación y voluntad; Buenos Aires, Aguilar, 1960, I volumen, p.55.
- (5) Borges. Siete Noches; México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.64.
- (6) Rest Jaime. El laberinto del universo. (Borges y el pensamiento nominalista); Buenos Aires, Librería Fausto, 1976, pp. 35-36.
- (7) Borges. Obras Completas; pp. 199-200.
- (8) Ibid.; p.504.
- (9) Schopenhauer. op. cit.; p.57.
- (10) Borges. Obras Completas; p.253.
- (11) Echavarría Ferrari Arturo. Lengua y literatura de Borges; Barcelona, Ariel, 1983, p.104.
- (12) Schopenhauer. op.cit.; p.35.
- (13) Borges. Siete Noches; p.120.
- (14) Schopenhauer. op. cit.; p.60.
- (15) Borges. Obras Completas; p.570.
- (16) Charbonier Georges. El escritor y su obra; México, Siglo XXI, 1970, p.273.
- (17) Borges. Obras Completas; p.273.
- (18) Ibid.; p.568.
- (19) Ibid.; p.743.
- (20) Ibid.; pp. 449-450.
- (21) Ibid.; p.514.
- (22) Borges para millones; Buenos Aires, Corregidor, 1978, p.21.
- (23) Borges. Obras Completas; p. 1133.

I. BIBLIOGRAFIA DE JORGE LUIS BORGES

Borges, J. L. Obras completas; 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974

_____ . Obra poética 1923-1977; Madrid, Alianza Editorial, 1983.

_____ . La encrucijada de Berkeley; en Mundo Hispánico, vol 26, n. 303.

_____ . El idioma de los argentinos; Buenos Aires, M. Gleizer, 1928.

_____ . Prólogos; Buenos Aires, Torres Agüero, 1975.

_____ . Borges para millones: Buenos Aires, Corregidor, 1978.

_____ . La cifra: Madrid, Alianza, 1978.

_____ . Siete noches; México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____ . El libro de arena; Madrid, Alianza y Emecé, 1983.

Textos de revista no recogidos en libros.

_____ . Los laberintos policiales y Chesterton; en Sur, n. 10, Julio, 1935.

_____ . Inmortalidad de Unamuno; en Sur, n. 28, Enero, 1937.

_____ . La biblioteca total; en Sur, n. 59, Agosto, 1939.

_____ . Destino escandinavo; en Sur, n. 219-220, Enero-Febrero, 1953.

_____ . Una efusión de Ezequiel Martínez Estada; en Sur, n. 242, Setiembre-October, 1956.

II. BIBLIOGRAFIA SOBRE EL CONOCIMIENTO EN BORGES

Alazraki, Jaime. Tres formas del ensayo contemporáneo, en Revista Iberoamericana, vol.48, n.118-119, Enero-Junio, 1982.

- Alazraki, Jaime. (ed.). Jorge Luis Borges; Madrid, Taurus, 1976.
- . La prosa narrativa de Jorge Luis Borges; Madrid, Gredos, 1974.
- Arango, Guillermo. La función del sueño en "Las ruinas circulares" de Jorge Luis Borges; en *Hispania*, vol. 56, 1973.
- Barone, Orlando (comp.). Borges-Sábato: Diálogos: Buenos Aires, Emecé, 1976.
- Barrenechea, Ana María. Borges y la narración que se autoanaliza; en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol.24, n.2, 1975.
- . La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges; México, el Colegio de México, 1957.
- Bejil, Emilio. La afasia de Funes el Memorioso; en *Punto de Contacto*, n. 4, 1977.
- Borinsky, Alicia. Re-escribir y escribir: Arenas, Menard, Borges, Cervantes, Fray Servando; en *Revista Iberoamericana*, vol.41, n.92-93, 1975.
- Burgin, Richard. *Conversations with Jorge Luis Borges*; New York, Avon, 1970.
- Carrizo, Antonio. Borges el memorioso (entrevistas), México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Cohen, J.M. *Jorge Luis Borges*; New York, Barnes & Noble, 1974.
- Charbonier, Georges. *El escritor y su obra*; México, Siglo XXI, 1970.
- Christ, Ronald. Forking narratives. in *Latin American Literary Review*, n.14, vol.7, 1979.
- Echavarría Ferrari, Arturo. *Lengua y literatura de Borges*; Barcelona, Ariel, 1983.
- Enguíanos, Miguel. Imagination and escape in the short stories of Jorge Luis Borges; in *Texas Quarterly*, vol.4, Winter, 1961. (Originalmente en *Papeles de Son Armadans*, n.30, 1958).
- Fernández Moreno, César. Harto de los laberintos; en *Mundo Nuevo*, n. 18, Dic., 1967.
- Foster, David William. Borges' "El Aleph" —some thematic considerations; en *Hispania*, vol.47, n.1, March, 1964.
- Gertel, Zunilda. Cambios fundamentales en la poesía de Borges; en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.245, 1970.
- . *Borges y su retorno a la poesía*; New York, Universidad de Iowa, Las Americas Publishing company, 1969.
- Giordano, Enrique. El juego de la creación en Borges; en *Hispanic Review*, vol.53, n.3, 1984.
- Goloboff, Gerardo. *Leer Borges*; Buenos Aires, Huemul, 1978.
- . *Borges y el tesoro de la búsqueda*; en *Hispanamérica*, año 12, n.34-35, 1983.
- Guibert, Rita. Jorge Luis Borges; en *Life en español*, vol.31, n.5, 1968.
- Jitrik, Noé. Estructura y significado en *Ficciones de Jorge Luis Borges*; en *Casa de las Américas*, vol.53, 1969.
- Klein, L. Los falsos indicios en la narrativa de Jorge Luis Borges; en *Symposium*, vol.28, n.2,
- Lusky, Mary. Jorge Luis Borges y su lucha con el lenguaje; en *Cuadernos Americanos*, vol.190, n.5, 1973.
- MacAdam, Alfred. El espejo y la mentira, dos cuentos de Borges y Bioy Casares; en *Revista Iberoamericana*, vol.37, n.75, 1971.
- Matamoro, Blas. *Jorge Luis Borges o el juego trascendente*; Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1971.
- Milleret, Jean de. *Entrevistas con Jorge Luis Borges*; Caracas, Monte Avila, 1971.
- Montecchia, M.P. Reportaje a Borges, Buenos Aires, Crisol, 1977.

- Newton- de Molina, David. Sceptical literary historicism: a fictional analogue in Jorge Luis Borges; en *Essays in Criticism*, vol.26, n.1. 1971.
- Pastorini de Miretti, Hemilce. Estudio sobre "Las ruinas circulares" de Jorge Luis Borges; en *Universal* (Argentina), n.81, 1970.
- Pérez, Alberto. Realidad y suprarrealidad en los cuentos fantásticos de Jorge Luis Borges; Miami, Universal, 1971.
- Rest, Jaime. Borges y el "pensamiento sistemático"; en *Hispanérica*, año 1, n.3, 1973.
- _____. El laberinto del universo. (Borges y el pensamiento nominalista). Buenos Aires, Librería Fausto, 1976.
- Rodríguez Monegal, Emir. Borges como crítico literario; en *La Palabra y el Hombre*, n.31, 1964.
- Ruprecht Hans, George. Le croire-savoir de Borges: fondement et modalisation épistémique; en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol.3, n.2, 1984.
- Sábato, Ernesto. Tres aproximaciones a la literatura de nuestro tiempo.
- Sawnor, Edna. Borges y Bergson; en *Cuadernos Americanos*, vol.185, n. 6, 1972.
- Sorrentino, Fernando. Siete conversaciones con Jorge Luis Borges; Buenos Aires, Casa Pardo, 1973.
- Varios. 40 Inquisiciones sobre Borges; en *Revista Iberoamericana* (número dedicado a Borges), n.100-101, 1977.
- Vázquez, María Esther. Borges: imágenes, memorias, diálogos; Caracas, Monte Avila, 1977.
- Yurkievich, Saúl. Borges, poeta circular, en *Chaiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n.10, 1968. (También en *Fundadores de la nueva poesía latinoamericana*, Barcelona, Barral, 1973).
- _____. Borges-Cortázar: mundos y modos de la ficción fantástica; en *Revista Iberoamericana*, vol.46, n.110-111, 1980.

III. BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

- Berkeley, G. A treatise concerning the principles of human knowledge; Indianapolis, Bobbs Merrill, 1979.
- Schopenhauer, A. El mundo como voluntad y representación; Buenos Aires, Aguilar, 1960, I volumen.

