

Reflexiones diversas sobre filosofía y literatura en el mundo hispánico

Abstract. *Philosophical thought of considerable range and value has been expressed in the geography of the Hispanic world. For this reason it is important to become acquainted with, and to spread an awareness of, philosophical works from Spain and Hispanic America from the sixteenth century onward. Also, the literature written in Spanish, through the medium of poetic intuition, has never stopped giving voice to philosophical truths. It is therefore imperative that we read the works from our Spanish literary tradition while placing them within the context of Western philosophy.*

Resumen. *Ha habido pensamiento filosófico de valor y de alcance en la geografía del mundo hispánico. Es necesario entonces empezar a conocer y a difundir obras filosóficas nacidas en España y en América Hispánica desde el siglo XVI. Asimismo, la literatura escrita en español nunca ha dejado de expresar, por medio de la intuición poética, verdades filosóficas. Es imperativo leer las obras de nuestra tradición literaria en español situándolas dentro del contexto de la filosofía de Occidente.*

Hasta hoy, salvo significativas excepciones, no hay un vínculo esencial entre el pensamiento filosófico occidental y la literatura escrita en español. Durante ya casi veinte años de vida académica, he sido testigo de esa distancia. De ella trataré aquí, sin olvidar que existen signos favorables de cambio – aunque pocos todavía.

Universidad e historia de la filosofía

No es usual encontrar departamentos de lenguas y literaturas romances donde se estudien pen-

sadores de lengua española, o donde se busque integrar la filosofía occidental a los estudios sobre la literatura en español. A su turno, las escuelas o los departamentos de filosofía prefieren no considerar a España, o a América Española, tierra de filósofos. Tampoco allí, la literatura en español logra integrarse a la historia de las ideas filosóficas. Así, según sospechas tácitas, razones históricas e innegables hechos, ha habido y hay dos ausencias claras en el espacio intelectual de Occidente: ni la filosofía –ese invento de los griegos– se ha expresado en territorios hispánicos, ni la literatura en español ha sido un interlocutor valioso para el pensamiento filosófico occidental.¹

La estructura de la universidad tampoco ha favorecido el establecimiento de lazos esenciales entre la literatura del mundo hispánico, particularmente en castellano y latín, y la filosofía. Hemos olvidado que en Platón metáfora y concepto cohabitan, que en Santa Teresa de Jesús y en San Juan de la Cruz hay impresionantes propuestas metafísicas, que la obra de Arthur Schopenhauer es también estilo y belleza, y que América Española ha sido y aún es filosóficamente pensada por nuestra literatura.

Una simple ojeada a historias canónicas de la filosofía –pienso en Friedrich Ueberweg, Émile Bréhier, Frederick Copleston, Guillermo Fraile– conduce a una conclusión incontestable: la filosofía de tradición occidental no parece haberse expresado en tierras hispánicas. Ésta es también la conclusión de Jorge J. E. Gracia: “*General histories of philosophy seldom, if ever, do justice to the historical relations between Iberian and Latin American philosophers or to the philosophy of Spain, Catalonia, Portugal, and Latin America.*”

Indeed, it is particularly rare to find any reference to Latin American contributions to philosophy in histories other than histories of Latin American philosophy."² El griego, el latín, el francés, el inglés y el alemán aparecen como las lenguas propias de la filosofía en Occidente. Por lo común, en las universidades no hay lugar de importancia para Xavier Zubiri o Juan Luis Vives, para Jaime Balmes o José Ortega y Gasset, para Francisco Suárez o Miguel de Unamuno.

En líneas anteriores, no hubo inocencia cuando recordé a Santa Teresa de Jesús y a San Juan de la Cruz. A ellos quiero unir ahora el nombre de Fray Luis de León. En 1991 tuve la ocasión de asistir a una conferencia del profesor y filósofo griego Kostas Axelos. Axelos venía al Departamento de Filosofía de la Université des Sciences Humaines de Strasbourg a dictar una conferencia con un tema altamente sugestivo: tres lenguas y tres modos de hacer filosofía. Axelos descubría cómo el francés, el alemán y el inglés, con características idiomáticas propias, determinaban tres maneras distintas de filosofar. Terminada la conferencia, respondidas las preguntas, y oídos los aplausos, yo no pude evitar acercarme al conferencista. La timidez era poca, comparada con cierto orgullo herido. Le expresé mis pensamientos: "¿Por qué el silencio sobre la lengua española? ¿No hay acaso en ella posibilidades para pensar filosóficamente?" Axelos respondió con tranquilidad y cortesía: "—Por supuesto, hay filósofos en español." "—¿Cuáles, Monsieur Axelos?" me afané en preguntar. De un rostro griego, con la serenidad que dan una tradición de origen y un largo comercio con filósofos antiguos y modernos, salieron estas palabras: "—San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús." La facilidad con la que Kostas Axelos recordó a los dos místicos españoles contrastaba con mi asombro —que me cuidé bien en ocultar.

Este asombro reaparecería tres años después, en Bogotá. Ya no se trataba más de Axelos, sino del filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez. En una generosa entrevista que él me concedió, el tema de la filosofía en el mundo hispánico apareció en cierto momento. Cruz Vélez, sin la menor inseguridad, habló de *Los nombres de Cristo* (1583), de Fray Luis de León, como de nuestro

gran libro de metafísica. Así, en Europa y en América Hispánica, dos cabezas filosóficas no dudaron en ligar la invención griega de la filosofía con las letras españolas del Siglo de Oro.³

Los filósofos y los profesores de filosofía en América Hispánica y en España, los últimos sesenta años, nos hemos dedicado a leer, a comprender, a asimilar y a criticar el pensamiento filosófico de Europa y de Norteamérica. Esta "puesta al día" ha sido del todo necesaria. Sigue siendo menester luchar contra la "anormalidad filosófica" de la tradición hispánica, de esa anomalía de la que habló Francisco Romero. Contra ella luchó Romero mismo, desde su "Biblioteca Filosófica" en la Editorial Losada de Buenos Aires, reduciendo la brecha desde el interior de la filosofía misma. José Ortega y Gasset, en su *Revista de Occidente*, tuvo también la misma intención esencial.

Danilo Cruz Vélez ha caracterizado muy bien la anomalía de la que hablaba Francisco Romero:

A pesar de que nosotros [sc. América Hispánica] entramos en la escena histórica a comienzos de la Edad Moderna, durante tres siglos de colonia fuimos una prolongación cultural de la tardía Edad Media. Semejante anomalía de nuestra historia fue un reflejo de la anómala historia cultural de España, que al iniciarse la Edad Moderna le dio la espalda al resto de Europa y se encerró detrás de los Pirineos, indiferente a lo que estaba ocurriendo detrás de ellos, ajena al proceso de constitución de la nueva filosofía, de las nuevas ciencias y de la nueva técnica, las cuales iban a ser las fuerzas conformadoras de la modernidad.⁴

La búsqueda y expresión de pensamiento filosófico original expresado en el mundo hispánico, es decir, el trabajo emprendido ya por Francisco Romero en Buenos Aires, y por autores como José Vasconcelos, Risieri Frondizi, Leopoldo Zea, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri, necesita un complemento. Él consiste en mirar a autores como Pedro Calderón de la Barca que elaboran literariamente ideas filosóficas de gran alcance. Se trata de ver de otro modo la espléndida tradición de la literatura en español, y de mostrar que, muy seguramente, ella ha sido nuestro modo más común y vivo de pensar filosóficamente.

Es cierto que las tierras de España y de América Española no fueron tan fértiles para la filosofía nacida con la nueva ciencia, con el Protestantismo, con el Enciclopedismo y con la Ilustración. Y, en este sentido, Francisco Romero y Danilo Cruz Vélez no se equivocan. No obstante, dos condiciones permiten asegurar que en España y en América Hispánica aconteció pensamiento filosófico de alto vuelo. Aquí está mi solución frente al dilema de Francisco Romero y de Jorge J. E. Gracia. Es cierto que España, y América Hispánica en cuanto su heredera, se marginan *parcialmente* de la modernidad filosófica de la Europa transpirenaica. El adverbio es esencial. Porque ya no es un despropósito decir que hubo verdadera filosofía en el Medioevo y es innegable que América forma parte fundamental de la modernidad.

Las condiciones de las que hablaba son éstas: por una parte, en tierras de España se mantuvo el pensamiento medieval y, por otra parte, la realidad de América, su "aparición" para el pensamiento de Europa y principalmente para España misma, no podía dejar incólumes a los hombres de aquel entonces. Por ejemplo, en lo que toca al pensamiento medieval y España, no hay ni injusticia, ni exageración al decir que las *Disputationes metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez, S. I. (1548-1617) son uno de los mayores intentos para la sistematización de la metafísica de la Edad Media. Asimismo, junto con otros importantes contemporáneos suyos, Suárez también brillaría en otro terreno profundamente filosófico. Era imposible que la realidad de América no produjese pensamiento filosófico original: la conquista misma y la colonización, la esclavitud y la muerte de miles de indios y de negros, la expansión y la imposición del Cristianismo a expensas de las creencias nativas, fueron temas de reflexión que pedían precisión conceptual y respuestas desde la filosofía. Y aquí el pensamiento español alcanza cimas inusitadas. En autores como Francisco de Vitoria, fray Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, y Suárez mismo, América suscita la reflexión filosófica en antropología, en ética, en derecho, en economía. El nuevo continente es, en verdad, un problema filosófico.⁵

Radiografía mínima de una anomalía parcial

Por ser mi país, quiero empezar este apartado con algunas líneas sobre Colombia. Al menos en Colombia, hasta la década de 1940, la universidad y la educación en general estuvieron bajo el signo intelectual de un neotomismo pobre, dogmático y anacrónico. Rubén Sierra Mejía, reconocido estudioso del pensamiento en Colombia, resume con estas palabras la situación de la filosofía antes de 1940:

Es cierto que en la Colonia [...] estuvo en el centro de la enseñanza superior, pero no pasó de ser una actividad pedagógica sin ningún asomo de originalidad o siquiera de una expresión personal en el tratamiento de los temas. [...] Recordemos que durante las primeras décadas de este siglo, mientras en otros países hispanoamericanos se empezaba a hacer filosofía, en especial filosofía moderna, con base en una crítica al positivismo decimonónico, en Colombia se hacía un tomismo elemental y cerrero. La filosofía no debía ser sino un instrumento racional de la fe. Así que la reacción antipositivista fue entre nosotros una reacción frente al pensamiento moderno, y tuvo más un carácter religioso que auténticamente filosófico.⁶

Infelizmente, ese neotomismo nunca alcanzó los altísimos niveles críticos que logró el neotomismo en Francia. Esto favoreció que en Colombia, primero el pensamiento liberal, y luego el marxista, únicamente vieran en lo religioso lo eclesiástico, lo dogmático, lo reaccionario, adherido a injustas estructuras sociales y políticas. Y estaban en lo cierto. Pero lo religioso es más que eso.

Entonces, así como el tomismo pobre y dogmático de Colombia, y quizás de América Española, había impedido seguir y comprender los movimientos intelectuales en Europa, el pensamiento liberal y el pensamiento marxista en Colombia —también pobre y en muchos casos igualmente dogmático— nos retrasaron otros tantos años. Para volver a usar palabras de Francisco Romero, nos tocó vivir una nueva "anomalía filosófica". El marxismo europeo había sido consciente de sus raíces en la historia intelectual de Occidente: Grecia, el feudalismo medieval, y el Idealismo alemán nunca dejaron de ser sus

antecedentes profundos en cuanto coordenadas de pensamiento. Esa historia intelectual es también, innegablemente, cristianismo, Iglesia. Pues gran parte del pensamiento filosófico occidental ha acontecido en régimen de cristiandad. Y, en general, ningún pensador europeo serio se ha atrevido a negar los lazos íntimos entre el pensar filosófico y el cristianismo. Ahora, por fin, en Colombia, ya han empezado a estudiarse, sin prejuicios ni mala conciencia política, el mundo medieval,⁷ la filosofía analítica⁸ y la fenomenología.⁹

Pero todo ese esfuerzo de comprensión y de crítica, nos ha hecho desatender el contenido y las intuiciones filosóficas de nuestros escritores de literatura, y de algunos que en América y España han escrito filosofía. José Luis Abellán y Luis Martínez Gómez llevaron a cabo uno de los primeros intentos por tratar sistemática e históricamente el pensamiento filosófico en España. Su libro, *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* (Madrid: U.N.E.D., 1977), ya tiene ilustres descendientes. En este lado del mar, son innegables los aportes de Francisco Larroyo con su *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*¹⁰ y de Leopoldo Zea. Entre muchas otras, una importante colaboración es la antología editada por Jorge J. E. Gracia, *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*.¹²

Es también muy placentero ver que la Colección Épiméthée de las Presses Universitaires de France haya rescatado para la Europa transpirenaica la indispensable labor filosófica de Francisco Suárez, S.I. Me estoy refiriendo al libro de Jean-François Courtine *Suárez y le système de la métaphysique* (1999). Suárez no está ausente del pensamiento moderno. Ya es un hecho reconocido que Suárez incluso colaboró en la construcción del racionalismo en la Modernidad: Christian Wolff (1679-1754), heredero de Leibniz, promotor del racionalismo en tierras germanas, y expresión del dogmatismo contra el que Kant habría de luchar, fue lector asiduo de Suárez. Tampoco debe olvidarse que en su libro *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Martin Heidegger consagra varias de sus páginas a las *Disputationes metaphysicae* de Suárez.

Filosofía en literatura

Estoy convencido de que nuestro modo de pensar el hombre, el universo y Dios ha preferido la metáfora al concepto, el cuento o la novela al tratado, el poema al ensayo abstracto. Nuestro modo de decir y de preguntar filosóficamente sobre las cuestiones últimas ha sido un modo eminentemente literario.

Basta con pensar en grandes ensayistas de América Española, como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Ezequiel Martínez Estrada, para confirmar que en nuestra tradición lingüística el ensayo evita conscientemente el dilema *aut MONTAIGNE aut Bacon*. Siguiendo la herencia de Francis Bacon, los ensayos en español no repudian el rigor científico, apoyados en datos de naturaleza literaria, experimental, historiográfica, psicológica, económica o sociológica, nacidos de una argumentación consciente de la necesidad lógica en premisas y en conclusiones. Sin embargo, los ensayistas de la América Española, e incluso los de España, se sienten igualmente herederos de Michel de Montaigne, el padre del ensayo moderno. Así, ellos han buscado y siguen buscando una escritura donde siempre palpite intensamente el yo: allí lo objetivamente acontecido, en las cosas, en el mundo, en la sociedad, se ofrece luego de que se lo ha hecho íntimo. El acontecimiento objetivo, anclado en situaciones personales y sociales muy concretas, se ofrece en palabras que nunca evitan la subjetividad singular del ensayista. Y, entonces, los hechos del mundo son la ocasión para que una consciencia —la del ensayista— se descubra y se conozca.

¿Cómo no pedir más estudios donde se vincule filosofía y literatura, después del reconocimiento que Michel Foucault hace de Borges y de Cervantes en su libro *Las palabras y las cosas*? Aquí el filósofo francés ha abierto nuevos caminos para la reflexión filosófica en literatura.¹³

Es alentador ver que poco a poco ya empiezan a aparecer investigaciones académicas donde se enfrenta el desafío de mostrar la sustancia filosófica de nuestra literatura. Hay, por ejemplo, libros y ensayos centrales. Por ejemplo, la reputada editorial alemana Georg Olms, especializada en la publicación de grandes filósofos y de

respetables estudios sobre temas y autores de filosofía, publicó hace algo más de dos años el siguiente libro de Jacinto Rivera de Rosales: *Sueño y realidad. La ontología poética de Calderón de la Barca*.¹⁴ Impresiona mucho, en especial para lectores de filosofía, encontrar este libro en una colección donde hay libros en alemán, inglés, francés e italiano sobre Locke, Hegel, los antiguos griegos o el neokantismo.

Las primeras líneas de un ensayo de Carlos Ulises Moulines, filósofo de la ciencia, y actual director del *Institut für Philosophie, Logik und Wissenschaftstheorie* en la Universidad de Múnich, determinan con precisión el *status questionis* de la relación entre filosofía y literatura en nuestra cultura. Asimismo, Moulines parece incitar a una lectura filosófica de nuestros autores. Aquí están esas primeras líneas:

Es característico de la evolución de la cultura hispánica que en ella el pensamiento filosófico suele ir de la mano de la creación literaria. Algunos de los más originales pensadores de la lengua castellana han sido a la vez grandes creadores literarios —poetas, dramaturgos, novelistas—. El caso más conspicuo lo representa sin duda Calderón: se adelantó a Descartes en tematizar la duda sobre la realidad del mundo exterior, pero lo hizo no mediante un tratado destinado a doctos colegas, sino a través de una brillante pieza teatral, asequible y entretenida incluso para un público de analfabetos. En los libros de texto que se refieren al surgimiento de la filosofía moderna casi nunca aparece el nombre de Calderón: se presupone que alguien que publica populares dramas en vez de eruditos volúmenes no puede ser un filósofo importante; la misma mezquindad de juicio hará probablemente que Borges no aparezca en los recuentos de la filosofía del siglo XX.¹⁵

El estudio filosófico de nuestra literatura es un nuevo y fascinante camino. Este trabajo es necesario, pues la mayor parte de los críticos literarios, en España y en América Hispánica, generalmente no tienen una formación sistemática en filosofía. Esto les impide contrastar las ideas que encuentran en autores hispanoamericanos y españoles con las tesis y los argumentos de la tradición filosófica occidental. Las excepciones son, sin embargo, ejemplarizantes. Recuerdo aquí un largo ensayo de Raimundo Lida sobre la obra de Henri Bergson.¹⁶ Asimismo, Rafael Gutiérrez

Girardot, soporta sus serios estudios de hispanística sobre un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, especialmente de la alemana.¹⁷

Camino de exploración

Por último, quiero proponer dos temas de investigación filosófica, donde literatura en español y filosofía se encuentran. Enuncio aquí el primer tema para futuros desarrollos.

La geografía de América Hispánica ha sido, por desdicha, tierra de dictadores, más exactamente tierra de tiranos. Ya desde aquellos difíciles años que sucedieron a la independencia política de España, algunos de los libertadores de la América Española vieron en la dictadura una solución para tiempos de anarquía. Simón Bolívar y Bernardo O'Higgins pensaron así,¹⁸ y al hacerlo recordaban dos sentidos históricos de la dictadura: su significado romano más original, así como el despotismo ilustrado del siglo XVIII. Pero lo temporal, lo pasajero, lo necesario sólo para épocas anárquicas, quiso hacerse permanente, casi-eterno: el dictador se hizo tirano. Y lo que se pensó remedio al desorden, produjo la mayor crueldad y la mayor injusticia. Para la historia de Occidente, también Roma había ya ofrecido su ejemplo egregio, cuando Julio César hizo vitalicia su dictadura.

Tristemente, aún hablan de nuestro presente hispanoamericano las líneas que Pedro Henríquez Ureña escribió para describir los años siguientes a la independencia en América Hispánica: "A veces se ha supuesto que el remedio para esta situación caótica habría sido, o la monarquía, como en el Brasil, o el gobierno dictatorial de los caudillos, debidamente establecido en la ley. La verdad es que todo se ensayó —monarquía, dictadura, democracia, sistema unitario, sistema federal— y todo fracasaba."¹⁹

Y de ese presente, que obstinadamente no se quiere volver pasado, de ese presente que tiene en Rosas, en Estrada Cabrera, y en Trujillo, algunos de los héroes de nuestra "historia hispanoamericana de la infamia", los escritores de América Hispánica han mostrado un aguda hiperconciencia crítica, de denuncia y de reflexión. Pues

una parte esencial de sus obras ha sido lucha contra la tiranía, la forma privilegiada de la dictadura en la América Española. La lista del ciclo de "novelas de dictadores" sigue creciendo. *La fiesta del chivo* (2000), de Mario Vargas Llosa, es quizás el más reciente ejemplo. Hay muchos otros, como *Amalia* (1852), de José Mármol, *El señor presidente* (1946), de Miguel Ángel Asturias, *El reino de este mundo* (1949), de Alejo Carpentier, y *El otoño del patriarca* (1975), de Gabriel García Márquez.

Una lectura filosófica de esas obras tendría como tarea descubrir en las intuiciones literarias la abstracción de los conceptos, y emprender al menos unos prolegómenos de teoría política sobre la dictadura. Esta construcción de categorías para pensar el fenómeno histórico de la dictadura, a partir de hechos literarios, habrá de estar acompañada de un riguroso contrapunto con los filósofos que han teorizado sobre la dictadura, la tiranía y el despotismo. En la discusión no habrían de faltar, entonces —entre muchas obras más—, Platón con su *Carta VII*, sus *Leyes* y su *República*, el opúsculo de Guillermo de Ockham *Sobre el gobierno tiránico del Papa* (1339-40), *El discurso sobre la servidumbre voluntaria o contra el uno* (1576), de Étienne de la Boétie, y el *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes. En la discusión deberá estar también, por supuesto, *Vigilar y castigar* (1975), de Michel Foucault. Ésta sería una fascinante aventura intelectual de consecuencias inauditas: se mostraría el pensamiento político en acción a través de obras literarias hispanoamericanas, y se haría de esas mismas obras interlocutores válidos para la tradición filosófica occidental.

Cierro ahora estas páginas con una presentación muy sucinta de mi trabajo actual. Allí, *ex radice*, una filosofía occidental y literatura en español. Mi investigación se concentra en la escritura de un libro, cuyo título tentativo es *Borges juega con la lechuga de Minerva: Autores, temas y problemas de filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*.

Paso a recordar una anécdota más. El país es de nuevo Francia, y la ciudad Strasbourg. El año es 1990. Los actores principales eran los filósofos franceses Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, en una conferencia en la Université des

Sciences Humaines de Strasbourg. Los argumentos de estos dos autores y de algunos de los participantes se ilustraban con la referencia constante a un autor desconocido para mí. Durante unos treinta minutos el nombre de un tal "*Borllesse*" reaparecía sin cesar. Me admiraba la facilidad con la que las tesis filosóficas se aclaraban o contrastaban recurriendo a la obra de ese "*Borllesse*". Me inquietaba, además, mi ignorancia frente a un autor de tanta valía. Por fin, para mi sosiego, alguien mencionó "*La quête d'Averroès*" y pude vincular al "*Borllesse*" con el familiar nombre de Borges.

Porque Borges es un autor privilegiado para estudiar la compleja y fascinante amistad que su obra teje entre literatura y filosofía. Él, sinceramente, se atrevió a pensar su "Nueva refutación del tiempo" como "el débil artificio de un argentino extraviado en la metafísica" y, sin incertidumbres, pudo decir que su vida estuvo "consagrada a las letras y (alguna vez) a la perplejidad metafísica".²⁰ Es innegable la presencia de la filosofía en la obra de Borges. Sin embargo, es necesario matizar la naturaleza de esa presencia. Es bueno decir, desde ya, que en la literatura de Borges no se halla la pretensión de crear un sistema filosófico, es decir, un conjunto de ideas últimas sobre el hombre, el universo y Dios. Sin embargo, existe en Borges un interés constante por filósofos y por sistemas de filosofía. Incluso, *malgré Borges lui-même*, y luego de una paciente lectura y de estudios de detalle, es posible esbozar su posición sobre temas centrales de la filosofía.

Citando palabras de Borges, se ha entendido ese interés únicamente como ironía, desdén y, a lo sumo positivamente, como instrumentalización: la filosofía es cantera para muchos de los temas borgesianos. Por eso se ha convertido ya en hábito repetir hasta el cansancio estas líneas de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" (1940), donde se habla de las filosofías en Tlön:

El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas. Abundan los sistemas increíbles, pero de naturaleza agradable o de tipo sensacional. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica.

Saben que *un* sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos.²¹

Quiero hacer ver que la relación entre Borges y la filosofía es más rica, más compleja, y que la opinión común es sólo parcialmente verdadera. Sí, hay ironía de Borges hacia ciertos sistemas filosóficos; sí, hay asimismo desdén frente a la arrogancia de ciertas filosofías y de ciertos filósofos; sí, el problema del tiempo, de la identidad personal, de la naturaleza del lenguaje o de la esencia más íntima y verdadera de la realidad son algunos de los temas que inspiran y frecuentan páginas de Borges... Pero hay más. El escritor siente una profunda simpatía, o una profunda antipatía, por determinados filósofos y por determinadas filosofías. Y ello se funda en razones de orden diverso: ontológico, lingüístico, literario, estético, ético o político. La tarea de esta investigación de varios años consistirá en conocer y precisar esas simpatías y esas antipatías, y en identificar claramente las distintas razones que las soportan. Al poner en claro esas razones se descubrirá la posición filosófica de Jorge Luis Borges.

Mis intereses actuales no atienden a la presencia de Borges en la filosofía contemporánea, esto es, a sugestivos contactos entre la literatura de Borges y pensadores como Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault y Jacques Derrida.²² Quiero más bien explorar la posibilidad de construir unos prolegómenos del pensamiento de Borges. Su manera de pensar, de tratar temas y problemas literarios, filosóficos, históricos, y teológicos bien puede llevar el nombre de *pensamiento conjetural*. Pero a pesar de que, por arbitrariamente humano, su obra rechaza con conciencia todo sistema filosófico, la literatura de Borges permite identificar una manera propia y especial para la presentación, el estudio y la crítica de asuntos filosóficos. Éste es, por supuesto, un campo experimental.

En este "pensamiento conjetural" de Borges hay claramente una *pars destruens*, donde el escritor se toma el trabajo de estudiar y enfrentar algunos de los más importantes aspectos de la filosofía moderna. Borges no solamente critica ideas y argumentos de los filósofos modernos.

Asimismo, hay que tomar conciencia de que Borges aprovecha estéticamente el extraño contraste entre la vida ordinaria de los hombres y ciertas tesis centrales defendidas por aquellos pensadores.

Mucha de la fuerza estética de sus obras, Borges la obtiene al insistir en extrañezas: la filosofía moderna nos dice que nos es imposible acceder a las cosas mismas, que las cosas se limitan a ser representaciones, esto es, eventos mentales en nosotros. Sin embargo, en la vida cotidiana, no tratamos nuestro cuerpo, ni a los demás hombres, ni las cosas del mundo como simples acontecimientos en nuestra *psyche*. Su existencia y sus cualidades —no lo dudamos— tienen una consistencia que desborda y no se reduce a ser un simple dato mental complejo.

Otra extrañeza que Borges explota se halla en el solipsismo. Desde Descartes, toda filosofía que arranca del *ego* como *fundamentum inconcussum* se ve irremediabilmente avocada a terribles dificultades, algunas insolubles. Cuando esas filosofías, que en un principio sólo disponen de la evidencia del *ego* y de sus eventos propios —las representaciones—, intentan dar una realidad extramental a los demás hombres, al universo y Dios, los argumentos y las conclusiones no alcanzan la contundencia esperada. Lo que no es *ego* adquiere la ligereza de las ilusiones y de los sueños. Por el contrario, en nuestro papel de hombres comunes, cuya vida transcurre en el realismo ingenuo, todo lo que existe —allí incluido nuestro cuerpo y nuestra conciencia— tiene la impenetrabilidad, la rudeza y la contumacia de lo que no depende de nosotros. Es decir, la realidad no nos necesita para ser, la realidad es y seguirá siendo sin nuestro concurso y, muchas veces, a pesar de él. En su trato diario con cosas, con otros hombres y con su propio yo, el hombre común repudia como insensato todo pensamiento que identifica la realidad con la simple representación de ella en una conciencia. El *ego* no está sin compañía, hay otros *egos* y cosas en el universo. Desde el realismo ingenuo, el solipsismo es menos que una broma, es una estupidez.

La metafísica de la representación, es decir, la manera de pensar inaugurada por Descartes y, de algún modo, por pensadores místicos y nominalistas como Guillermo de Ockham y Meister

Eckhart, es presentada, extendida y por último ridiculizada en la obra de Borges. Borges entra en una seria discusión tanto con la rama idealista de esta metafísica (René Descartes, George Berkeley, Arthur Schopenhauer), como con la rama empirista (David Hume). Incluso, Borges no desconoce a filósofos contemporáneos cuyo pensamiento tiene orígenes en la metafísica moderna. Hay que recordar aquí a Francis Herbert Bradley, a Fritz Mauthner, a Macedonio Fernández, a Alfred North Whitehead y a Bertrand Russell.

Hay asimismo una *pars construens* en el pensamiento conjetural de Borges. Sólo me limitaré a enunciar, sin exhaustividad ni jerarquía, algunas de las características positivas del modo borgesiano de pensar: la importancia de la incertidumbre, la existencia de la ambigüedad, el sentimiento de precariedad o la aceptación de contingencia universal, la inevitable presencia de oxymora, de hipálages y más ampliamente de metáforas para pensarnos y pensar el mundo, el predominio de la afectividad sobre el intelecto puro, y la arbitrariedad de todo tipo de clasificación.

Al considerar el modo como Borges piensa, esto es, su *pensamiento conjetural*, no se ganará únicamente una comprensión más profunda de sus escritos. También habrán de explorarse los límites de la filosofía de Occidente. Según los agudos análisis de Rubén Sierra Mejía,²³ en “Pierre Menard, autor del *Quijote*” y en “La busca de Averroes”, Borges nos muestra que la comprensión es imposible, o más bien un misterio, si la historia determina nuestro lenguaje y nuestros pensamientos. En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, se muestra cómo el monismo substancial de F. H. Bradley va en contravía de nuestro uso cotidiano del lenguaje, donde los sustantivos comunes y propios suponen una multiplicidad de sustancias, esto es, un pluralismo ontológico. Por último, en “Funes el memorioso”, la ficción obliga a pensar que el mundo perceptivo de Bertrand Russell, constituido por puntuales y fugaces *sense-data*, requeriría un número infinito de sustantivos con el fin de significar nuestras infinitas percepciones en serie.

Borges tiene la fascinante habilidad para modelar literariamente los diversos mundos que los diversos filósofos proponen en sus libros. Algunas veces, Borges revela las reales imposibili-

dades de esos mundos filosóficos. A través de sus ficciones, entendidas como experimentos mentales, Borges empuja a ciertas filosofías hasta sus límites. Éste es uno de los métodos de su pensamiento conjetural.

En vez de usar la representación intelectual como puente entre el sujeto, por una parte, y el *ego*, las cosas y Dios, por otra, Borges afirma que en nuestra relación con la realidad el afecto prevalece sobre todo “cálculo” teórico. En su libro *Borges et la métaphysique* (1990), Serge Champeau ha mostrado que en la obra de Borges la perplejidad y el horror son los sentimientos fundamentales que tenemos hacia nosotros mismos, hacia los demás seres humanos, y hacia Dios o los dioses —si hay alguno.

El pensamiento conjetural de Borges es profundamente escéptico y pesimista. Es necesario, entonces, caracterizar este pesimismo que tiene en Schopenhauer una de sus posibles fuentes. El escepticismo tiene una larga tradición en ontología y en teoría del conocimiento. A su turno, el pesimismo en ética y en política también tiene la suya. Las ideas y los argumentos de Borges merecen ser puestos en relación y contrastados con esas tradiciones filosóficas.

La tarea es ingente. Es cierto. No obstante, parafraseando a Pierre Drieu La Rochelle, “*Borges vaut le travail*”. Pues aquí hay un caso paradigmático donde se revela de nuevo que en nuestra tradición cultural la literatura y la filosofía se entrecruzan esencialmente. Por esta razón, ellas han de ser comprendidas en ese entrecruzamiento.

Ithaca, New York, febrero 21, 2001

Notas

- * El tiempo y las condiciones para escribir este ensayo programático las debo a Cornell University, donde fui *Visiting Fellow* de julio de 2000 a julio de 2001.
1. Ni José Ortega y Gasset, ni Xavier Zubiri han logrado conseguir todavía un puesto central y propio en la estructura de los cursos universitarios de filosofía.
 2. Cf. Jorge J. E. Gracia, “Hispanic Philosophy...”, pp. 3-27. El epíteto “hispanico” que no dejará de

aparecer en estas páginas tiene un sentido débilmente geográfico y fuertemente histórico. Me inspiro de los desarrollos de Jorge J. E. Gracia sobre el concepto de "filosofía hispánica". Para Gracia, el concepto se refiere a "la filosofía que se ha llevado a cabo en los territorios ocupados por los países ibéricos y los países que formaron parte del imperio colonial de los países ibéricos en América." (p. 7) Cf. su libro *Filosofía hispánica: Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998. Sin embargo, a diferencia de Gracia, no veo la necesidad de limitar temporalmente el concepto de "filosofía hispánica" como lo hace Gracia, esto es, tan sólo a partir del siglo XVI (p. 21). Pero no es éste el lugar para iniciar una discusión al respecto.

3. Sobre ciertos aspectos filosóficos de los dos místicos españoles, cf. Jean De Groot, "Teresa of Avila..." (pp. 145-159) e Yves Floucat, "The Christian Mysticism..." (pp. 160-180).
4. Rubén Sierra Mejía, *La época de la crisis...*, pp. 33-34. La perspectiva de Jorge J. E. Gracia está en oposición a estas tesis que vienen de Francisco Romero. Para J. J. E. Gracia, entre 1500 y 1650, en España, "it is important to note both that this period deserves to be regarded as the golden age of Hispanic philosophy of the number and brilliance of its members and the influence they exerted on others, and that is also the first period of philosophical development that properly merits being called Hispanic." (op. cit., p. 13) Gracia, asimismo, aun cuando acepta que la América Española hereda de España el alejamiento que ésta tiene con respecto a la Europa transpirenaica, no parece ver en ello ningún infortunio histórico. De allí que se limite a anotar: "to a certain extent the peninsula established the intellectual parameters within which the intellectuals from the New World were supposed to work. This, naturally, tended to separate the New World from intellectual developments occurring beyond the Pyrenees, and to tie it closely to peninsular concerns and news." (op. cit., p. 20)
5. Sobre este tema, en la obra editada por Kevin White, cf. Marcelo Sánchez-Sorondo, "Vitoria..." (pp. 59-68); Eduardo Andujar, "Bartolomé de Las Casas..." (pp. 69-87); Rafael Alvira y Alfredo Cruz, "The Controversy between..." (pp. 88-100); y Carlos E. Noreña, "Francisco Suárez..." (pp. 257-271).
6. Rubén Sierra Mejía, "Prólogo", en *La filosofía en Colombia...*, pp. 9-10.
7. Cf. AA.VV., *La filosofía del Medioevo*.
8. Cf. Rubén Sierra Mejía, *Apreciación de la filosofía analítica*.
9. Cf. Daniel Herrera Restrepo, *Los orígenes de la fenomenología*.
10. México, Porrúa, 1968.
11. México, Pormaca, 1965.
12. Buffalo, Prometheus Books, 1986. Se anuncia una nueva edición de este libro, cuyos editores serán Jorge J. E. Gracia y Elizabeth Millán-Zaibert, con cambios y ampliaciones. En el mundo de lengua inglesa hay además dos proyectos que no puedo dejar de mencionar. El primero se refiere a la publicación de una colección de libros, bajo la dirección del Profesor John R. Welch, bajo el nombre general de "Philosophy in Spain". El objetivo de la colección será "to bring Spanish philosophy to the attention of English-speaking philosophers." El segundo proyecto tiene en el Profesor Walter Redmond su director y consiste en rescatar obras de filosofía escritas en latín durante la colonización española de América. Actualmente, monjas carmelitas en Ayacucho (Perú) trabajan en la transcripción del texto latino de una primera obra: se trata de la tercera parte, sobre metafísica, del "Cursus philosophicus dictatus Limae" (1701), del jesuita peruano José de Aguilar.
13. M. Foucault filósofa sobre "El idioma analítico de John Wilkins" de Borges, y sobre *El Quijote* de Cervantes. Cf. de Foucault, *Las palabras y las cosas*, Prefacio y Capítulo III.
14. Jacinto Rivera de Rosales, *Sueño y realidad: La ontología poética de Calderón de la Barca*.
15. Carlos Ulises Moulines, "El idealismo más consecuente...", p. 179.
16. Raimundo Lida, "Bergson, filósofo del lenguaje", pp. 45-99.
17. Cf. Rafael Gutiérrez Girardot, *Jorge Luis Borges: El gusto de ser modesto*.
18. Cf. Charles C. Griffin, "The Enlightenment and Latin American Independence", p. 138.
19. Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura...*, p. 68.
20. Jorge Luis Borges, "Nueva refutación del tiempo", en *Obras completas*, vol. II, p. 135.
21. Jorge Luis Borges, *Obras completas*, vol. I, p. 436.
22. Cf. Serge Champeau, *Borges et la métaphysique*, particularmente el Capítulo 4 y el Apéndice. Pienso también en Edna Aizenberg (editor), *Borges and His Successors: the Borgesian Impact on Literature and the Arts*.
23. Cf. Rubén Sierra Mejía, "Esbozo de una semántica borgiana", en Sierra Mejía, *Apreciación de la filosofía analítica*.

Bibliografía

- AA.VV. *La filosofía del Medioevo*, VIII Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1987.
- Aizenberg, Edna (editora). *Borges and His Successors: the Borgesian Impact on Literature and the Arts*. Columbia: University of Missouri Press, 1990.
- Alvira, Rafael y Alfredo Cruz. "The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid". En White, Kevin, *op. cit.*, pp. 88-100.
- Andujar, Eduardo. "Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy", en White, Kevin, *op. cit.*, pp. 69-87.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*, 4 volúmenes. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- Champeau, Serge. *Borges et la métaphysique*. Paris: J. Vrin, 1990.
- De Groot, Jean. "Teresa of Avila and the Meaning of Mystical Theology", en White, Kevin, *op. cit.*, pp. 145-159.
- Floucat, Yves. "The Christian Mysticism of St. John of the Cross and the Metaphysics of Being", en Kevin, White, *op. cit.*, pp. 160-180.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 1984.
- Gracia, Jorge J. E. y Elizabeth Millán-Zaibert (editores). *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*. Buffalo: Prometheus Books, 1986.
- Gracia, Jorge J. E. "Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age", en White, Kevin, *op. cit.*, pp. 3-27.
- Gracia, Jorge J. E. *Filosofía hispánica: Concepto, origen y foco historiográfico*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1998.
- Griffin, Charles C. "The Enlightenment and Latin American Independence". En Whitaker, Arthur P. (editor). *Latin America and the Enlightenment*. Ithaca, New York: Cornell University, 1961, pp. 119-143.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Jorge Luis Borges: El gusto de ser modesto*. Bogotá: Panamericana, 1998.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Herrera Restrepo, Daniel. *Los orígenes de la fenomenología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1981.
- Larroyo, Francisco. *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*. México: Porrúa, 1968.
- Lida, Raimundo. *Letras hispánicas*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Moulines, Carlos Ulises. "El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo". En De Toro, Alfonso y Fernando De Toro (editores). *Jorges Luis Borges: Pensamiento y saber en el siglo XX*. Frankfurt/Main: Klaus Dieter Vervuert Verlag, 1999, pp. 179-187.
- Noreña, Carlos E. "Francisco Suárez on Democracy and International Law", en White, Kevin, *op. cit.*, pp. 257-271.
- Rivera de Rosales, Jacinto. *Sueño y realidad. La ontología poética de Calderón de la Barca*. Hildesheim: Georg Olms, 1998.
- Sánchez-Sorondo, Marcelo. "Vitoria: The Original Philosopher of Rights", en White, Kevin, *op. cit.*, pp. 59-68.
- Sierra Mejía, Rubén (compilador). *La filosofía en Colombia (Siglo XX)*. Bogotá: Procultura, 1985.
- Sierra Mejía, Rubén. *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Sierra Mejía, Rubén. *La época de la crisis: Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Cali: Universidad del Valle, 1996.
- White, Kevin (editor). *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington, D. C.: The Catholic University Press, 1997.
- Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México: Pormaca, 1965.