

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



Cecilia Alferrina
Biblioteca Universitaria

17



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1976

JORGE LUIS BORGES: LA LITERATURA
FILOSÓFICA

DR. HUMBERTO PIÑERA LLERA
Universidad de New York en
Madrid.

¿ES BORGES UN FILÓSOFO? Desde el punto de vista profesional, claro que no lo es. Sin embargo, la literatura de ficción y el ensayo, que son las contribuciones suyas a la prosa, tienen en común una especie de trasfondo constituido por lo que me atrevería a calificar de "metafísico", aun a sabiendas de cuán comprometido es este concepto. *Metafísico* porque, en efecto, en un caso como en el otro, el escritor busca siempre lo mismo esencialmente, es decir, esa realidad profunda adonde acuden todos los enigmas, que es como decir todas las complicaciones a las cuales no alcanza del todo el intelecto. Cuestiones como las de la "eternidad", el "conocimiento", el "tiempo", el "espacio", el "movimiento", etc., aparecen constantemente en sus escritos y dejan en el lector un vago sentimiento de imprecisión, de lo indefinible y a veces inexpresable, en una palabra, de todo eso que el filósofo enfrenta por modo inevitable. Borges, que no es filósofo profesional, no ha hecho un "sistema" —algo, por demás, anacrónico en nuestra época—, pero es indudable que su obra sugiere una especie de sistematización de lo asistemático, *totum revolutum* del que, sin embargo, cabe la posibilidad de extraer una "estructura" constituida por esas nociones de "laberinto", "circularidad", "repetición" y alguna otra que, por no conducir a nada en particular, llevan, por lo mismo, a todas partes: pues la realidad es precisamente para Borges inagotable repertorio de "salidas" sin salida precisa y definitiva.

No es un azar (otras de las nociones favoritas de Borges) que haya combinado tan acertadamente la ficción con el ensayo. Pues contemporáneamente el pensamiento sigue esa curiosa dirección —digamos así— de una *abstracción concreta*, tal como podemos verlo, sobre todo, en el existencialismo, sea

filosófico o sea literario. Señor de su tiempo, Borges parece instalado cómodamente en el nuevo orden de cosas e intuye con admirable tino cuáles han de ser ahora las directivas de esa toma de contacto con lo real, en que siempre, de un modo o de otro, consiste el arte de pensar. Pues, por ejemplo, aquello que inicia un tanto furtivamente el surrealismo en la literatura, es lo mismo que, *mutatis mutandis*, lleva a cabo Husserl con la fenomenología. En suma, que el conocimiento es, tiene que ser, a la vez *intelección* e *intuición*.

En épocas de crisis —como sucede ahora— la filosofía es un poco de todo: ciencia, arte, literatura y, además, por supuesto, filosofía. Tal cosa sucede en el período helenístico (desde 323 a. C. hasta 565 d. C.), como igualmente durante el Renacimiento y ahora en nuestros días. En esas épocas, caracterizadas por una extraordinaria fluidez, en que, por lo mismo, nada cristaliza de modo definitivo y particular, la cultura cobra un marcado aspecto “ensayístico”, porque el pensamiento es siempre un pensamiento titubeante, en perpetua duda de todo. Se diría que después de varios siglos de estabilidad, en que el orbe cultural queda repartido en distintos sectores y dominado totalmente por las ideas típicas de cada sector, el espíritu humano ya no es capaz de seguir tolerando las mismas ideas y, en consecuencia, se siente desorientado, pues ha perdido la fe en dichas fórmulas de pensamiento: he ahí, pues, la tendencia a la “hipercrítica”, que ocurre más que nada porque todo se desintegra, se disuelve, y al faltar la indispensable “relación” entre las cosas, el espíritu también se desintegra. La curiosidad del intelectual se dirige entonces hacia la pluralidad de las cosas, pues cada una de ellas lleva consigo la posibilidad de una respuesta orientadora. Éste es, en fin de cuentas, el *Aleph* en que consiste la obra de Borges.

La vida parece dar vueltas en torno nuestro, o somos tal vez nosotros los que damos vueltas alrededor de ella, o quizás ocurre una cosa tanto como la otra. Esto parece ser el pensamiento constante de Borges, es decir, que nada se detiene, sino que, por el contrario, todo cuanto existe se mueve vertiginosamente. De ahí su insistencia en ciertos elementos configurativos como, por ejemplo, el “espejo”, el “sendero”, algunas figuras geométricas como el “hexágono”, etc. En consecuencia, la realidad es constante repetición de un mismo suceso, aun en el caso de que éstos parezcan producirse por primera vez. Así, en el prólogo a la *Historia de la eternidad*, nos dice lo siguiente:

No sé cómo pude comparar a “inmóviles piezas de museo” las formas de Platón y cómo no sentí, leyendo a Escoto Erígena y a Schopenhauer, que éstas son vivas, poderosas y orgánicas. Entendí que sin tiempo no hay mo-

vimiento (ocupación de lugares distintos en momentos distintos); no entendí que tampoco puede haber inmovilidad (ocupación de un mismo lugar en momentos distintos). (*Historia de la eternidad*, Alianza Emecé, 1971, p. 9.)

He ahí la cuestión, por partida doble, propuesta por Borges en *La doctrina de los ciclos*: 1o., al entender que la realidad consiste en una combinación de *tiempo* y *movimiento*, de manera que uno y otro se suponen con necesaria reciprocidad; mas si hay, inevitablemente, tiempo y movimiento, entonces la realidad es un continuo flujo o suceder inagotable. 2o., al no entender que la inmovilidad es imposible, pues no puede haber “ocupación de un mismo lugar en momentos distintos”.

Tratemos ahora de relacionar ambas tesis. Hay *movilidad* (permanente) porque existen el tiempo y el movimiento, pero no *inmovilidad*, debido a que, entonces, el tiempo jamás coincidiría con el movimiento. Pero Borges no renuncia del todo a esta última posibilidad y por eso lo vemos enfrasado constantemente —pudiera decirse que sin tregua— en las dos grandes cuestiones de toda su vasta obra de pensamiento. Una, la que está contenida en el *Aleph*, o sea la posibilidad de la inmovilidad, aunque sea bajo la forma de repetición, *ahora*, de lo que *ya* pasó; aunque esa repetición se reduzca a la *contemplación* de lo sucedido; pero, al fin y al cabo, para quien lo ve *de nuevo*, es como si se produjese el fenómeno de la ocupación de un mismo lugar en momentos distintos. La otra cuestión remite a la *Eternidad* considerada como “retorno” o “repetición” de las cosas, sucesos, etc.

Vamos a referirnos ahora al problema del *Eterno Retorno* según lo ve Borges. La idea fundamental de dicha doctrina es que la “repetición” no sólo es posible sino “necesaria”, o sea que la realidad (en su sentido más amplio) no es algo capaz de avanzar inexorablemente hacia un *vacío* en el cual desaparece. Si así fuese, ¿en qué se convertiría todo eso que aparece? Pues si decimos que pasa al *Vacío*, habrá que admitir entonces que éste será algo así como una “segunda realidad”. Por otra parte, la *Historia* es una “cancelación” de realidades tanto como, en cierto modo, una “repetición”. Y esto es lo que lleva a Hegel a formular con toda solemnidad su idea de la *triada*, es decir: la tesis, la antítesis y la síntesis, y la cancelación lo es en el sentido de “superación” (*Aufhebung*).

Borges lucha afanosamente contra una idea que, en el fondo, parece adoptar. Mas para entender bien lo que quiero decir ahora, será mejor que antes demos una síntesis de la famosa doctrina del *Eterno Retorno* tal como lo expone nuestro autor: 1o., El mundo se compone de *átomos*. 2o., Su número, en el universo, es *finito*. 3o., Sin embargo, es *desmesurado*, o sea

que existen en proporciones cuantiosas. 4o., En un tiempo infinito deben producirse todas las *permutaciones* posibles. 5o., Por lo mismo, el universo debe *repetirse*. Ahora bien, notemos que se trata de un "tiempo infinito": en este caso, ¿cómo pueden alcanzarse todos los cambios posibles si el tiempo en que se efectúan no termina nunca? Pero, además, tal como ha conseguido probar el matemático ruso-alemán Georg Cantor, hay una "perfecta infinitud del número de puntos del universo" (*Ibid.*, p. 77). Así, por ejemplo, "hay tantos múltiplos de tres mil dieciocho como números hay" (*Ibid.*, p. 78), y si la serie de los números es infinita, entonces no hay término posible, porque

al 1	correspondería el	3018
„ 2	„	6036
„ 3	„	9054
„ 4	„	12072, etc. (<i>Ibid.</i>)

En consecuencia, Borges se burla —¿de veras?— de la doctrina del *Eterno Retorno* y nos dice:

Si el universo consta de un número infinito de términos, es rigurosamente capaz de un número infinito de combinaciones —y la necesidad de un Regreso queda vencida. Queda su mera posibilidad computable en cero. (*Ibid.*, p. 80.)

Mas antes de seguir adelante con este problema, es conveniente hacer la siguiente observación: en su crítica de la doctrina del *Eterno Retorno* Borges se refiere a las *cosas*, pero no a los *sucesos*. Por eso debemos preguntar si acaso están compuestos igualmente de átomos. Claro está que si se piensa, o se cree que, por ejemplo, la Revolución Francesa es la suma de los seres humanos que en ella actuaron; el papel donde redactaron las leyes, los decretos, las disposiciones o lo que fuese; las armas usadas y sus respectivos proyectiles, y así sucesivamente, entonces puede hablarse de un *Eterno Retorno* como de algo compuesto por átomos. Pero, con todo, ¿acaso no hubo otra cosa que son los sentimientos, los pensamientos, el heroísmo de unos actos y la vileza de otros, etc., que no cabe imaginar compuesta por átomos? Creo que este reparo haría a Borges detenerse un poco en su mencionada crítica.

Por otra parte, Borges no simpatiza con la idea de "haber vivido ya ese momento" (*Ibid.*, p. 90). Sin embargo, al hacerlo olvida aquello que Proust ha dejado en su obra como comprobación de que lo vivido puede reproducirse (el caso de las "magdalenas" y la taza de tilo). Además, ¿es posible ponerle límite al recuerdo? ¿Cómo saber que lo recordado remonta a diez

años atrás o a un siglo? Desde luego que lo descubierto por Proust pertenece al "recuerdo involuntario", pero no deja de ser un modo inmediato, automático, de "revivir" el pasado. Se dirá que, de todas maneras, el que experimenta ese momento sabe que se trata de un "recuerdo". ¡Ah!, pero es que la experiencia proustiana (en este caso), puesto que se efectúa en forma involuntaria, traslada aunque sea fugazmente, a la persona a un estado ya vivido, en cuya fugacidad se anula la conciencia del recuerdo (por eso es "memoria involuntaria").

Borges no comprende cómo es que "dos procesos idénticos dejan de aglomerarse en uno" (*Ibid.*, p. 93), pero se debe a que pasa por alto el detalle de la interposición del *tiempo*, gracias a lo que podría haber dos procesos idénticos, aunque se piense en la imposibilidad de tal suceso. Pero si vamos a afinar la especulación a este respecto, es decir, sobre la posibilidad, primero, de la *identidad*, y luego de su efectuación temporal, llegaremos a cierta certidumbre, como, por ejemplo, la *identidad* de la *repetición* de la existencia del hombre, o sea que el *hecho* de esa repetición —como tal hecho— es de una rigurosa identidad con los anteriores y los siguientes. Borges, entonces, parece olvidar este importante detalle y es así como llega finalmente —según creemos— a la conclusión de que si no hay identidad es imposible toda reiteración, mucho menos esa de carácter global como sería la del *Eterno Retorno*, y dice:

A falta de un arcángel especial que lleve la cuenta, ¿qué significa el hecho de que atravesamos el ciclo trece mil quinientos catorce, y no el primero de la serie o el número trescientos veintidós con el exponente dos mil? (*Ibid.*, pp. 93-94.)

Y agrega entonces:

Nada para la práctica —lo cual no daña al pensador. Nada para la inteligencia— lo cual ya es grave. (*Ibid.*, p. 94.)

No sé si el mismo Borges, cuarenta años después de escritas estas últimas palabras, podría explicar su verdadero significado, quiero decir: por qué es grave para la inteligencia. Pues en pocas palabras ha establecido una especie de contradicción que consiste en afirmar que, en la práctica, al pensador le da lo mismo estar en un momento que en otro del tiempo, pero, en cambio, a ese mismo pensador ha de afectarle la imposibilidad de encontrar un significado para el universo. Entonces, ese "en la práctica" ¿acaso no alcanza también al pensador? Pues aunque éste no pueda evadirse de la cotidiana circunstancia de ese "en la práctica", su mundo real y eficaz es el del pensamiento, de manera que la cuestión planteada sí le afecta

—“prácticamente”— al pensador. Aunque, por supuesto, bien puede ser toda esta disquisición algo tras lo cual se esconde —fina y deliberadamente— la ironía borgesiana.

Por otra parte, si el mundo, la realidad en que vivimos, no fuese, de cierto modo, una constante repetición de todo, ¿qué sería de la realidad? En ese caso, como el mismo Borges lo admite, habría que suponer esa segunda realidad del *Vacío*, la cual estaría repitiéndose intermitentemente entre cada dos “realidades” que desaparecen en dicho *Vacío*. De no ser así, ¿por qué la rotación de la Tierra alrededor del Sol en veinticuatro horas (ni más ni menos)? ¿Por qué el ciclo de las estaciones, o el volver a ser “niños” a medida que la vejez tiende a hacerse propecta? En la Historia —como ya hemos dicho— hay cierta reiteración de problemas que responden a la condición misma del hombre; de ahí que muchas veces nos asombra ver —con distinto ropaje— la repetición de sucesos muy lejanos ya de nosotros. Y si no podemos explicarnos completamente estos fenómenos es debido a nuestra condición de seres finitos, incapaces de “ver” en la infinidad del tiempo y el espacio.

Pero Borges no renuncia a habérselas con el tema. “Yo suelo regresar eternamente al Eterno Regreso” (*Ibid.*, p. 97), nos dice graciosamente en otro de sus ensayos sobre *El tiempo circular*. Comienza refiriéndose a los tres modos fundamentales de este tiempo: 1o., Platón, quien asevera en el párrafo 39 del *Timeo* que “los siete planetas, equilibradas sus diversas velocidades, regresarán al punto inicial de partida” (*Ibid.*). 2o., Nietzsche, quien se funda en “la observación de que un número *n* de objetos [...] es incapaz de un número infinito de variaciones” (*Ibid.*, p. 98). 3o., El de la “concepción de ciclos similares, no idénticos” (*Ibid.*, p. 100). Según Borges, este último es “el menos pavoroso y melodramático, pero también el único imaginable”. (*Ibid.*) Tercer modo, propuesto de muchas maneras (desde Brahma, pasando por Hesíodo, hasta Poe), que se reduce a lo siguiente: no hay pasado ni futuro sino sólo presente. En lo que concuerdan el estoico Marco Aurelio y el filósofo alemán Schopenhauer. De acuerdo con el primero, “nadie pierde el pasado ni el porvenir, pues a nadie pueden quitarle lo que no tiene” (*Soliloquios*, 14); mientras que el segundo afirma que “nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro; el presente es la forma de toda vida” (*El mundo como voluntad y representación*, I, 54). De esta manera, la vida, la existencia, eso que llamamos *Historia*, reside lo mismo en el instante que en la *eternidad*. Se trata, pues, de una *analogía*, nunca de una *identidad*, puesto que todo está en cada uno de nosotros, en cada instante, por infinitesimal que sea. De ahí la posibilidad de ese teólogo, imaginado por Borges, que se pasa la vida tratando de confutar a un heresiarca; luego

de vencerlo en la discusión, lo denuncia y lo lleva al quemadero; para, más tarde, descubrir en el Cielo que “para Dios el heresiarca y él forman una sola persona” (*Historia de la Eternidad*, *op. cit.*, p. 102).

¿Está, pues, *todo en todo*? ¿Es acaso el mundo la *panspermia* de que nos habla Anaxágoras? Conforme con el criterio de Marco Aurelio, con el libro de los Salmos, con Schopenhauer, resulta que la doctrina del *Eterno Retorno* está ya en cada uno de nosotros. Tal vez es Marco Aurelio quien lo declara del modo más impresionante: “Quien ha mirado lo presente ha mirado todas las cosas: las que ocurrieron en el insondable pasado, las que ocurrirán en el porvenir”. (*Soliloquios*, libro VI.) ¿Qué podemos inferir de estas solemnes palabras del emperador filósofo? Desde un punto de vista muy relativo, es indudable que el presente lleva consigo, a causa de su histórica inevitabilidad, todo eso a lo cual se llama “pasado”, y —aunque con rigurosas precauciones— es posible admitir que, en efecto, si todo presente es el pasado virtual de otro presente al cual llamamos “futuro”, éste, de algún modo, ya está prefigurado en aquél. Reduciendo, pues, la cuestión al ámbito estricto de la técnica historiográfica contemporánea, se puede decir que Marco Aurelio tiene razón, pues su “intuitivo” hallazgo se ve confirmado, hasta cierto punto, en nuestros días. Ahora bien, la orgánica relación de pasado-presente-futuro, según nos la ofrece la ciencia historiográfica, no quiere decir que podemos tener clarísima conciencia de todo cuanto ya pasó, ni muchísimo menos de lo que vaya a ocurrir, sino simplemente que nuestra “sabiduría” —si hemos de poseer alguna— está dada en esa serena y grave reflexión que, como hijos del tiempo, podemos hacer, ya que está condicionada en nuestro presente lo mismo por lo que, siéndonos anterior, nos domina y conforma, como por eso otro de lo que se alimenta nuestra vida (nuestro presente), es decir, el futuro. Marco Aurelio tiene razón: el presente atesora pasado y futuro porque somos hijos del tiempo, y si el presente puede enseñarnos *todo* es porque, en definitiva, fuera de él, no es posible aprender nada.

¿Será esto el *Aleph* borgesiano? ¿Será esa piedra la que lleva consigo “sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos?” (*El Aleph*, editorial “Emecé”, B. A., 1957, p. 161). ¿Y por qué no igualmente todos los tiempos? ¿Acaso no nos dice en *El Aleph*, al ver “la pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor” (*El Aleph*): “vi en Inverness a una mujer que no olvidaré” (*Ibid.*, p. 164), y piensa uno que pudo haber estado allí desde hace siglos? Tal vez no sea sólo el presente lo que *El Aleph* revela...

Hay otro detalle que tal vez permita probar, o al menos esperar, que

Borges no desecha del todo la posibilidad del Eterno Retorno. En el cuento *El Zahir* nos dice lo siguiente:

En los velorios, el progreso de la corrupción hace que el muerto recupere sus caras anteriores. En alguna etapa de la confusa noche del seis, Teodelina Villar fue mágicamente la que fue hace veinte años [...] Más o menos, pensé, ninguna versión de esa cara que tanto me inquietó será tan memorable como ésta; conviene que sea la última, ya que pudo ser la primera [...] (*Ibid.*, p. 105.)

Pero Borges, por lo que se ve, vuelve con frecuencia sobre la cuestión de la *eternidad*, con distintos pretextos, unas veces en forma directa, otras en forma indirecta, y si lo hace es porque le atrae el tema, diríamos que con la atracción del abismo, porque, en fin de cuentas, este de la *eternidad* es un tema abismal. Tal vez concuerda con Unamuno —lectura en él muy preferida— en aquello que en una ocasión dice el gran vasco: “Es una meditación que sacude las raíces del alma ésta del tiempo descansando en la eternidad, de nuestra vida fluyendo sobre la eterna vida de Dios”. (*Nicodemo el fariseo*, ed. Afrodisio Aguado, t. III, p. 127.) De tal manera concuerda, que por vía cordial acaba admitiendo la realidad de lo eterno, aunque, dialécticamente, no lo acepte. Esto se ve claramente al final del ensayo titulado *Historia de la eternidad*, donde, tras oponerse a varias interpretaciones de dicha eternidad —desde los griegos hasta ahora—, concluye con su propia experiencia sobre dicha cuestión, y confiesa que el *sentimiento* de la misma se le dio en una ocasión, de esta manera: según Borges, se trata de “una pobre eternidad sin Dios, y aun sin otro poseedor y sin arquetipos” (*Historia de la eternidad*, *op. cit.*, p. 39). El autor se encontraba accidentalmente en la localidad de Barracas, próxima a Buenos Aires, y esa noche la contemplación del lugar le trajo estas reflexiones:

“Me quedé mirando esa sencillez. Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años [...] Conjeturé esa fecha: época reciente en otros países, pero ya remota en este cambiadizo lado del mundo [...] El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tanto* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad. Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí, no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*. Sólo después alcancé a definir esa imaginación.”

“La escribo, ahora así: Esa pura representación de hechos homogéneos —noche en serenidad, parecida límpida, olor provinciano de la madreSelva,

barro fundamental —no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma [...] (*Ibid.*, p. 41.)”

Y concluye de esta manera:

“[...] la vida es demasiado pobre para no ser también inmortal. Pero ni siquiera tenemos la seguridad de nuestra pobreza, puesto que el tiempo, fácilmente refutable en lo sensitivo, no lo es también en lo intelectual, de cuya esencia parece inseparable el concepto de sucesión. Quede, pues, en anécdota emocional la vislumbrada idea y en la confesa irresolución de esta hoja el momento verdadero de éxtasis y la insinuación posible de eternidad de que esa noche no me fue avara. (*Ibid.*, p. 42.)”

Vemos que Borges nos presenta el caso de su “experiencia” (por vía emotiva) de la eternidad. Se trata de un “sentimiento”, pero en forma alguna de una “idea”, pues el ensayo a que nos referimos en este caso es probada decisión suya de rechazar cualquier forma de “especulación” sobre tema tan evanescente como el de la eternidad. Mas Borges sabe que no hay manera de librarse no ya de la tentación, sino de la necesidad de “pensar” en la eternidad. Por eso al final de ese preciso y profundo libro que es la *Ética*, su autor, Spinoza, nos dice: *Sentimur, experimur que nos esse aeternus*, no obstante ser una de éstas muy trabajadas obras a golpes de puro razonamiento. Y eso es lo que deben haber sentido y experimentado los hombres de todos los tiempos. La Hélade culta y civilizada frecuentó la cuestión de la eternidad dejándonos una herencia “intelectual” que todavía aprovechamos. Todo sobreviene en este respecto porque la realidad es mudable, así que nada deja de ser cambiante y transitorio. El *acaecer* es sinónimo de finitud y, por lo mismo, está regido por la ley inexorable del comienzo y el fin. Dramático *quid pro quo* del cual queda, como única salida, “pensar” o “imaginar” otra realidad que ni nace ni muere y, en consecuencia, allí concurren todas las cosas en inmutable simultaneidad desprovista de “antes” y “después”, es decir de tiempo. Pero al enfrentar esa contradicción de lo *factual* (temporal) y lo *pensado* (intemporal) se empieza explicablemente por considerar esto último como si fuese la *duración infinita* del tiempo. Tal es la *creencia* popular, sustituida, en el caso del filósofo, por la *idea* de la eternidad como realidad supratemporal. Así, por ejemplo, Platón sostiene (*Fedón*, 103 E) que la eternidad consiste en la “eterna duración de las cosas”, desde su mismo comienzo. Y algo parecido dice Aristóteles (*Física*, VIII, 263 y ss.): que las cosas son eternas desde el principio de ellas. Deseoso de dejar claramente sentadas la distinción y separación de tiempo y eternidad, Platón precisa en su cosmología (*Timeo*, 37 D) que no hay relación entitativa entre

ambos, o sea que la eternidad no es el tiempo proyectado al infinito. Sin embargo, admite que el tiempo es la "imagen móvil" de la eternidad. Mas el heleno se quedó siempre en la idea de que el tiempo se mueve en la eternidad, como si éste lo antecediera sirviéndole de respaldo. Vemos así que Plotino (*Enéadas*, III, 7o.) afirma que la eternidad es el fundamento de la temporalidad. Cierto es que hay todo un mundo donde mora lo inteligible —es decir los *arquetipos*—, el cual carece de pasado y futuro, por lo que es puro *presente*; mas, como vemos, la relación de la eternidad con el tiempo queda en pie, y así continúa hasta nuestros días. De ahí que el Cristianismo adopte, con las necesarias variaciones, esta misma tesis. Tanto San Agustín como Boecio distinguen curiosamente entre *sempiternidad* (lo que transcurre sin jamás detenerse) y *eternidad* (o sea lo eterno que "está" y, además, "permanece"). De esta manera, mientras lo sempiterno se mueve *sine dío*, lo eterno es inmóvil. Pero esta relación de tiempo y eternidad no cesa de atraer a los pensadores, y así vemos que para Hegel la eternidad es la "absoluta intemporalidad (*absolute Zeitlosigkeit*), en tanto que Bergson afirma que la eternidad es movable, pues ella —como sucede con la *duración*— carece de la capacidad de anticipar el futuro. Mientras que Louis Lavelle niega que la eternidad se encuentre "más allá" del tiempo y como si los separase un abismo insalvable.

Hemos traído a colación esta sumarisima "historia" del problema de ese conflicto insoluble de eternidad y tiempo, porque, en el fondo, todo se reduce, desde su comienzo, a que el hombre no se resigna a aceptar eso que dice el *Eclesiastés* (II, 16): "No hay recuerdo duradero ni del sabio ni del necio; al correr de los días, todos son olvidados". Es cierto, quizás, pero nos resistimos a creerlo. Por eso vemos a Parménides defender la total ausencia de *cambios*, mientras Heráclito los concibe como un dejar de ser para volver a ser *ad infinitum*. En suma: la reacción a favor de una última y definitiva permanencia. Así también Borges, a cuyo estimulante pensamiento acerca de cómo se ha concebido la eternidad pasamos a referirnos ahora. "El tiempo [nos dice] es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un *juego* o una fatigada *esperanza*." (*Historia de la eternidad*, *op. cit.*, p. 15. El subrayado es mío.) Para nuestro autor "la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo" (*Ibid.*, p. 16), y es indiscutible que en esto tiene razón, pues no hay lugar a refutar esa otra convicción borgiana de que el tiempo es "misterio metafísico, natural, que debe preceder a la eternidad, que es hija de los hombres" (*Ibid.*). En efecto, una cosa es tan cierta como la otra, pues ya San Agustín, quince siglos antes, había dicho en las *Confesiones* (libro XI): "¿El tiempo? Pues cuando me lo preguntan, no lo sé; mas

cuando no me lo preguntan, ya lo sé". Es, pues, un *misterio*, algo de lo que sólo cabe conjeturar, aunque, a diferencia de la eternidad, lo sentimos constantemente, pues "duramos", es decir pasamos; en tanto que la eternidad la "concebimos", o sea que es hija de nuestro pensamiento.

Otro punto sobre el que se detiene la atención de Borges es el de la *simultaneidad* de los tres tiempos (pasado, presente, porvenir) en el caso de la eternidad según Platón, San Ireneo y el nominalismo, y cita libremente a Plotino —seguidor, como sabemos, de Platón—: "Los objetos del alma son sucesivos, ahora Sócrates y después un caballo [...]; pero la Inteligencia Divina abarca juntamente todas las cosas. El pasado está en su presente, así como también el porvenir [...]" (*Historia de la eternidad*, *op. cit.*, p. 18.) Y añade: "En una sola eternidad las cosas son suyas: esa eternidad que el tiempo remeda al girar en torno del alma, siempre desertor de un pasado, siempre codicioso de un porvenir". (*Ibid.*, pp. 19-20.) Mas Borges no se siente convencido ante esa mansa y multitudinaria realidad de los arquetipos propuesta por Plotino a los hombres, sin duda, el "inmóvil y terrible museo de los arquetipos platónicos" (*Ibid.*, p. 20). En la necesidad de escoger entre *materia* y *forma*, el autor se decide por la primera: "Para nosotros, la última y firme realidad de las cosas es la materia —los electrones giratorios que recorren distancias estelares en la soledad de los átomos [...]" (*Ibid.*) Nada, en consecuencia, para él de esa llevada y traída imagen de dos realidades, una la que graba y otra la grabada. Y, sin embargo, ¿cómo negarse a admitir que "los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente?" (*Ibid.*, pp. 21-22.) Pues no es fácil refutar esa venerable noción de las "formas" que sirven de modelo a la multitudinaria individualidad: "Por ejemplo, la Mesidad, o Mesa Inteligible que está en los cielos: arquetipo cuadrúpedo que persiguen, condenados a ensueño y frustración, todos los ebanistas del mundo". (*Ibid.*, p. 23.)

Borges, por supuesto, no descuida el detalle de las varias dificultades con las que tropezó Platón al construir su "mundo ideal". Cualquier estudiante aprovechado de filosofía las recuerda fácilmente, pero no está de más que dejemos ver cómo las presenta Borges:

"Ignoro si mi lector precisa argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos: uno, la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetipo; otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales; otro, la conjetura de que esos mismos arquetipos asépticos adolecen de mezcla y de va-

riedad. No son irresolubles: son tan confusos como las criaturas del tiempo [...].” (*Ibid.*, p. 24.)

Pasamos ahora a la segunda de las grandes concepciones de la eternidad comentadas por Borges. Acude, en primer término, el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, tesis cristiana que arranca del “misterio profesional de la Trinidad” (*Ibid.*, p. 26). A Ireneo, obispo de Lyon en el siglo II y enérgico opositor del gnosticismo, debemos el comienzo de la misma. Para entender por qué actuó como lo hizo, acudamos a este esquema de Borges:

“El Verbo es engendrado por el Padre, el Espíritu Santo es producido por el Padre y el Verbo. Los gnósticos solían inferir de esas dos innegables operaciones que el Padre era anterior al Verbo, y los dos al Espíritu Santo. Esa inferencia disolvía la Trinidad. Ireneo aclaró que el doble proceso —generación del Hijo por el Padre, emisión del Espíritu Santo por los dos— no aconteció en el tiempo, sino que agota de una vez al pasado, el presente y el porvenir. La aclaración prevaleció y ahora es dogma [...].” (*Ibid.*, p. 27.)

Lo que ha dado que hacer esta famosa concepción de la eternidad al modo cristiano, es algo cuyo conocimiento requiere de una infinita paciencia. “La buena conexión y distinción de las tres hipótesis del Señor [dice Borges] es un problema inverosímil ahora, y esa futilidad parece contaminar la respuesta [...].” (*Ibid.*), aunque si la consideramos relacionada con el misterio de la “redención” se hace mucho más explicable, pues así es como queda Cristo a la altura del Padre:

“Entendemos que renunciar a la Trinidad —a la Dualidad, por lo menos— es hacer de Jesús un delegado ocasional del Señor, un incidente de la historia, no el auditor imperecedero, continuo, de nuestra devoción. Si el Hijo no es también el Padre, la redención no es obra directa divina; si no es eterno, tampoco lo será el sacrificio de haberse denigrado a hombre y haber muerto en la cruz [...].” (*Ibid.*, p. 28.)

Y remata lo que se acaba de decir con este pensamiento:

“Generación eterna del Hijo, procesión eterna del Espíritu, es la soberbia decisión de Ireneo; invención de un acto sin tiempo, de un mutilado *zeitloses Zeitwort*, que podemos tirar a venerar, pero no discutir [...].” (*Ibid.*, p. 29.)

Mas hay que tener en cuenta la absoluta simultaneidad del primer instante del tiempo con el primero de la Creación, pues, de otra manera, habría que suponer una eternidad anterior a la Creación, con un Dios desocupado, especie de “primer motor inmóvil” aristotélico.

He ahí el *quid* de la cosa, aunque Borges se limita sólo a mencionarlo. La eternidad griega nada tiene que ver con el tiempo desde el punto de vista estricto de la Creación; pues —asevera Platón— el Demiurgo trabaja con lo que ya existe, el Dios cristiano, en cambio, opera desde la *Nada* que es simultánea con el Creador y con el acto de la Creación. Por eso mismo, aunque Borges no penetra en su verdadero significado, la definición que da Boecio de la eternidad: *Aeternitas est interminabilis vitae tota, simul, et perfecta possessio* (“La eternidad es la completa posesión entera, perfecta y simultánea de una vida interminable”) (*De Consolatione*, V), esta definición, repito, se hace teniendo en cuenta esa vida creada que, sin embargo, puede hacerse tan eterna como la eternidad, gracias a la indudable relación existente entre la eternidad de la que ha surgido el hombre y a la que regresa, para su bien o su mal, *después* del mundo. Dios es, entonces, la simultánea concurrencia de todo, porque la eternidad “cósmica” de los griegos se transforma en esa otra de la mente divina, porque —como dice Borges— “su eternidad registra de una vez (*uno intelligendi actu*) no solamente todos los instantes de este repleto mundo sino los que tendrían lugar si el más evanescente de ellos cambiara —y los imposibles, también. Su eternidad combinatoria y puntual es mucho más copiosa que el universo”. (*Historia de la eternidad, op. cit.*, p. 34.) Y concluye con estas palabras detras de las cuales se percibe el dejo de ese fino humor borgiano:

“El universo requiere la eternidad. Los teólogos no ignoran que si la atención del Señor se desviara un solo segundo de mi derecha mano que escribe, ésta recaería en la nada, como si la fulminara un fuego sin luz. Por eso afirman que la conservación de este mundo es una perpetua creación y que los verbos *conservar* y *crear*, tan enemistados aquí, son sinónimos en el Cielo.” (*Ibid.*, p. 35.)

Hemos pasado revista a dos formas diferentes de eternidad: “una, la platónico-plotiniana (el realismo basado en los arquetipos); otra, la que quiere congregarse en un segundo los detalles del universo” (*Ibid.*), es decir el nominalismo. Mientras la primera defiende la primacía del *género*, la segunda reivindica para sí la del individuo. Mas Borges admite que la eternidad “arquetípica” permite soñar al menos con un mundo más estable y, por lo mismo, menos desalentador. “Lo cierto [dice] es que la sucesión es una intolerable miseria y que los apetitos magnánimos codician todos los minutos del tiempo y toda la variedad del espacio.” (*Ibid.*, p. 37.) Y como si todo el *excursus* efectuado a lo largo de esta “historia” hubiera de servirle para reconciliarse con la esperanza de la eternidad, agrega:

Es sabido que la identidad personal reside en la memoria y que la anula-

ción de esa facultad comporta la idiotez. Cabe pensar lo mismo del universo. Si una eternidad, sin un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal —la cual nos afantasma incómodamente. No basta con el disco gramofónico de Berliner o con el perspicuo cinematógrafo, meras imágenes de imágenes, ídolos de otros ídolos. La eternidad es una más copiosa invención. Es verdad que no es concebible, pero el humilde tiempo sucesivo lo es. Negar la eternidad, suponer la vasta aniquilación de los años cargados de ciudades, de ríos y de júbilos, no es menos increíble que imaginar su total salvamento. (*Ibid.*)

Sí, en efecto, Borges avanza hacia esa reconciliación al cerrar este ensayo. Veámoslo, para también terminar nosotros:

"[...] El hombre enternecido y desterrado que rememora posibilidades felices, las ve *sub specie aeternitatis*, con olvido total de que la ejecución de una de ellas excluía o postergaba las otras. En la pasión, el recuerdo se inclina a lo intemporal. Congregamos las dichas de un pasado en una sola imagen; los ponientes diversamente rojos que miro cada tarde, serán en el recuerdo un solo poniente. Con la previsión pasa igual: las más incompatibles esperanzas pueden convivir sin estorbo. Dicho sea con otras palabras: el estilo del deseo es la eternidad [...]" (*Ibid.*, p. 38.)

A Borges, controversial y paradójico, frecuentador consuetudinario del "misterio" y dotado de ese humor venido de la convicción de que nada hay sin el contrario que nivela y corrige; Jorge Luis Borges, repito, se siente igualmente atraído por la filosofía, ese arte de la respuesta siempre buscada y siempre diferida. Sabemos, por ejemplar, que se piensa con *ideas*, pero a lo largo del tiempo transcurrido desde Platón a nuestros días, seguimos sin saber qué es ese duendecillo que teje la tela del pensamiento: ¿están "dentro" o "fuera" de nosotros? Y su origen, ¿cuál puede ser? De igual manera sucede con el *movimiento*, uno de los fenómenos más familiares al hombre. Mas si remontamos toda la espesa maraña de teorías, hipótesis, leyes, experimentos, etc., a los que se pretende reducir dicho fenómeno, llegamos a la conclusión de que no sabemos si, en realidad, las cosas se mueven o no. Cuestión de la cual se apropian los griegos, con su habitual pasión dialéctica, con el único resultado seguro e indiscutible de agruparse en dos bandos, a favor y en contra, respectivamente, del movimiento. Y Borges, apasionado de la contradicción, se siente atraído por la del susodicho fenómeno y vuelve sus ojos a la ya venerable cuestión parmenídea de la imposibilidad de afirmar la existencia del movimiento. Por lo mismo, en *La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga* replantea, una vez más, la consabida

disputa acerca del movimiento. Mas para entrar en la participación de Borges en tan delicado asunto, bueno será que hagamos un breve preámbulo acerca del mismo.

El panorama de la filosofía griega se divide en el siglo VI a. de C. en dos grandes criterios, uno de los cuales reconoce como jefe a Parménides de Elea, mientras que el otro alinea junto a Heráclito de Efeso, llamado a veces *el Oscuro* a causa de su cegadora claridad. Pues bien, mientras Parménides niega la posibilidad del movimiento, Heráclito sostiene lo contrario, o sea que sólo hay movimiento. Según su opositor, la realidad es *eterna* por ser increada, imperecedera, inmutable, indivisible e inmóvil. Ahora bien, movimiento no quería decir en Grecia solamente el cambio de lugar, sino, además, cualquier alteración (cambio) experimentada por las cosas. Si la realidad es como lo predica Parménides, el movimiento es completamente imposible, ya sea en sentido espacial, ya lo sea como alteración o desplazamiento de un modo de ser a otro, etc. En consecuencia, como dice Parménides, "el ser, es; el no ser, no es". De manera que ni siquiera se puede pensar en lo inmóvil como la total carencia de movimiento. Y en cuanto a Heráclito, éste sostiene que la realidad es cambio continuo, de tal modo incesante, que no hay inmovilidad alguna. Mas si se piensa en la intransigente posición respectiva de un filósofo y el otro, pronto se advierte que hay cierta conciliación entre ambas tesis, porque un movimiento total y permanente podría muy bien equivaler a un idéntico reposo, ya que si todo se mueve, ¿cómo advertir que *algo* se mueve? Mas sigamos adelante con la cuestión que nos ocupa, que de Parménides pasa a su discípulo Zenón, quien la sostiene y defiende aún más radicalmente. Pero antes hemos de hacer una advertencia sobre la cual volveremos más adelante, y es que si Parménides y Zenón pueden sostener tal cosa es porque todo ello tiene lugar en el ámbito del pensamiento, donde preside la inmovilidad, pues el movimiento es un hecho del que no cabe dudar. Pero como "movimiento" significaba a la vez cambio cualitativo, es decir de naturaleza o de modo de ser, para encontrar algo subsistente detrás de lo cambiante se imponía "inferirlo", o sea "pensarlo", pues los sentidos son incapaces de trascender las variaciones en que consiste el movimiento, sea cual sea. La hazaña parmenídea consiste, entonces, no en encontrarse con el mundo inmediato que se nos viene encima constantemente, sino en buscar *otro* que pueda imaginarse como el verdadero. Ahora bien, si tras todo lo que cambia hay —debe haber— algo que sea inmutable e inmóvil, de ahí se concluye que la verdadera realidad es esa increada, imperecedera, inmutable e inmóvil. Y de esta tranquilizadora suposición se ha servido el alma occidental hasta nuestros días. ¿Acaso puede ser móvil

y cambiante la ley que explica éste o aquel fenómeno? He ahí la decisiva consecuencia del pensamiento de Parménides.

Mas Zenón, quien, como su compañero Meliso, parece haber sido uno de esos "niños terribles" que no faltan en ninguna cultura, se atreve a nada menos que a trasladar al mundo fenoménico del espacio y el tiempo el esquema ontológico-metafísico de su maestro, con la consecuencia de que dicha duplicidad se convierte, como no podía menos de ser, en una paradoja, falacia o aporía, que de estas tres maneras es posible llamarla. Cuestión que, en principio, podría plantearse en estos términos: ¿Está todo detenido, apresado, en la inmovilidad inagotable de lo eterno, aunque en apariencia todo se mueve? ¿Será posible que el tiempo descanse en la eternidad? Pues bien, Zenón da otro paso con respecto a su maestro y afirma que el tiempo no existe y, en consecuencia, el movimiento tampoco. Y como se trata ahora de probarlo en la misma realidad, donde tiempo y movimiento se dan cita, él se dispone a refutarlo apelando precisamente al tiempo y al movimiento.

Atraído por el "misterio" de esta aporía o paradoja Borges comienza por llamar *joya* a la paradoja de Aquiles y la tortuga, "tan indiferente a las decisivas refutaciones que desde más de veintitrés siglos la derogan, que ya podemos saludarla inmortal" (*Discusión*, "Emecé", 1970, p. 113). Es joya, porque, en efecto, reúne todos los atributos de ésta, de los cuales, entre otros que cita Borges, los más destacables son la pequeñez y la perdurabilidad. En realidad, la mencionada paradoja no puede ser más breve y esquemática: Aquiles (símbolo de *rapidez*; aquel a quien llama Homero "el de los pies alados") entabla una carrera con la tortuga (símbolo de *morosidad*), dándole —digamos— diez metros de ventaja. Pero aquí viene el problema —según Zenón—: Aquiles corre diez metros y la tortuga corre uno; Aquiles corre un metro, la tortuga corre un decímetro; Aquiles corre un decímetro y la tortuga corre un centímetro; Aquiles corre un centímetro, la tortuga un milímetro; Aquiles un milímetro, la tortuga un décimo de milímetro, y así hasta el infinito. El veloz corredor jamás da alcance a la tortuga. Ahora bien, nadie ha resuelto hasta ahora el problema cuyo fondo consiste en que, puesto que nada se mueve, lo que consideramos "movimiento" de algo o de alguien es sólo infinita subdivisión del puesto o lugar donde se halla situado. (Prescindo ahora de los autores a quienes recurre Borges, lista que pudiera aumentarse fácilmente si así lo deseamos.) Pero no es cierto, como dice Borges siguiendo en esto a Stuart Mill, "que atravesar ese espacio infinito requiere un tiempo infinitamente divisible, pero no infinito" (*Ibid.*, p. 115), porque no se comprende que si el tiempo —o lo que sea— es susceptible de división hasta el infinito, no sea él mismo infinito. Pues de no serlo, entonces la subdivisión, o no requiere tiempo, o éste no es susceptible de ser

infinito; pero ¿cómo se puede afirmar esto último? Menos comprensible resulta la conclusión a la que llega Borges, al decir: "el trayecto del héroe Aquiles será infinito y éste correrá para siempre, pero su derrotero se extenuará antes de doce metros, y su eternidad no verá la terminación de doce segundos". (*Ibid.*) Pues bien, tal cosa es posible si nos movemos entre dos términos de comparación, uno el del Aquiles en el mundo *ideal* (pensado) y otro el del héroe en el mundo *real*. Pues si la subdivisión de tiempo y de espacio es infinita, Aquiles jamás se moverá de donde está —cosa posible sólo en el campo del pensamiento—, mientras en el plano de lo real ni tiempo ni espacio son infinitos, porque están ocupados por realidades (hombre, tortuga, etc.) que se mueven. El movimiento tal vez es la subdivisión del espacio, mas no necesariamente hasta el infinito, por lo que sólo como un desahogo un tanto lírico puede aceptarse eso que dice Borges de que "esos precipicios eslabonados [es decir la subdivisión incesante] corrompen el espacio y con mayor vértigo el tiempo vivo, en su doble desesperada persecución de la inmovilidad y el éxtasis" (*Ibid.*).

Pero es claro que, en la práctica, no ocurre tal cosa, como lo ha demostrado Bergson en su tesis claramente (aunque Borges la desdeña tras un examen superficial de la misma). Para el filósofo francés la dificultad aparejada por la famosa paradoja consiste en atribuir "al movimiento la divisibilidad misma del espacio que recurre, olvidando que puede dividirse bien un objeto, pero no un acto" (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, "Librairie Félix Alcan", Paris, 1936, p. 73). Observación certera e incontestable, pese a Borges. Dice éste: "Bergson admite que es infinitamente divisible el espacio, pero niega que lo sea el tiempo". (*Discusión*, "Emecé", 1970, p. 117.) Mas sucede que no se trata del tiempo, sino del movimiento. Además, en contra de lo que afirma Borges, el espacio de Bergson es una función del tiempo, nace de éste. Como lo ha señalado éste muy bien, solemos considerar el movimiento —que siempre tiene lugar en el espacio— como si estuviese constituido por las inmovilidades de esos puntos de la trayectoria que sigue el movimiento, que es lo que sucede en el caso de la paradoja de Aquiles y la tortuga.

"Zenón quiere que me desplace desde el punto en que me encuentro a ese otro ocupado por la tortuga; después, desde éste al siguiente donde ella se sitúa, etc. He ahí la forma en que él me hace correr. Pero yo procedo de otra manera, pues lo que hago es dar el primer paso, luego el segundo, y así sucesivamente: al final, tras cierto número de pasos, acabo por alcanzar a la tortuga. De este modo he efectuado una serie de actos indivisibles y mi recorrido es la serie de esos actos, por lo que se compone de

tantas partes como pasos he dado." (*La pensée et le mouvant*, "Librairie Félix Alcan", Paris, 1934, p. 182.)

Así hablaría, sin dudas, el mítico héroe, porque el razonamiento de Zenón coincide con el de la vida práctica, pues como entre dos posiciones de un movimiento hay un *pasaje* que permite franquear ese intervalo, tendemos a establecer más y más subdivisiones en el mismo pasaje, porque no comprendemos que se pueda pasar de una posición a otra sin el concurso de puntos intermedios. Todo, como vemos, por la razón de haber sustituido el movimiento por su trayectoria.

Concluye Borges diciendo: "Zenón es incontestable, salvo que confesamos la idealidad del espacio y del tiempo". (*Discusión*, *op. cit.*, p. 120.) Por mi parte, voy a permitirme esta observación: si la paradoja logra sostenerse en sí misma, pese a cuantas refutaciones se le han hecho, es porque se mueve en el plano ideal. La idealidad es la que hace posible la admirable aventura dialéctica del discípulo de Parménides, porque el espacio y el tiempo son capaces de una infinita división siempre que se les "piense", en cuyo caso podemos hacer con ambos lo que se nos antoje. Pero el movimiento, que es inevitable conjunción de espacio y tiempo, no admite subdivisión alguna: es simplemente un ir "desde aquí hasta allí", a lo largo del espacio y en el tiempo. Se dirá que toda dimensión es siempre relativa, de manera que los diez metros interpuestos entre la tortuga y Aquiles bien puede ser el agregado de un inagotable número de partes. Pero en el mundo real no es así, aunque "teóricamente" pueda y hasta deba ser. Pues un metro, o cualquier equivalente suyo, es y sólo puede ser *un* metro. Porque el mundo espacio-temporal es de magnitudes discontinuas, por tanto, finitas. Como vemos, también en lo que de "eternidad" se esconde en la sutil argumentación del discípulo de Parménides halla Borges un atrayente motivo de reflexión. Con su humor habitual, concluye diciendo: "¿Tocar a nuestro concepto del universo, por ese pedacito de tiniebla griega [...]?" (*Ibid.*)

LA "MORADA VITAL" Y LO HISTORIAL EN LA OBRA DE AMÉRICO CASTRO

JOSÉ L. GÓMEZ-MARTÍNEZ
Dept. of Romance Languages
The University of Georgia
Athens, Georgia 30602.

LA BÚSQUEDA sistemática del "señor español" que había de caracterizar a los hombres del 98 y a las generaciones subsiguientes, entró en una fase decisiva con la publicación, en 1948, de *España en su historia* de Américo Castro. Sus originales teorías fueron a la vez aplaudidas y tenazmente criticadas. La concepción historiográfica de Castro, cuyos principios teóricos provienen de Dilthey,¹ se enfrentó, en sus comienzos, con la oposición general de los historiadores.² Ello dio origen a una polémica, la más incitante y por sus proporciones la más notable del siglo XX hispánico, que si bien polarizó muchas de las investigaciones, enriqueció de tal modo la comprensión de la historia española, que en la actualidad parecería absurda una historia de España que no tomara en consideración algunos de los postulados enunciados por Américo Castro.

I. Los supuestos teóricos

El edificio de su concepción historiográfica se asienta fundamentalmente en dos aspectos básicos: la determinación de lo "historial" y de la "morada

¹ Véase a este propósito mi estudio, "Dilthey en la obra de Américo Castro", *Abside*, 37 (1973): 461-471.

² La crítica más contundente fue la llevada a cabo por Claudio Sánchez-Albornoz en su monumental obra, *España, un enigma histórico*, 2 vols. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956). Véase sobre el particular mi estudio, "Américo Castro y Sánchez-Albornoz: Dos posiciones ante el origen de los españoles", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 21 (1972): 301-320.