

EL ETERNO RETORNO EN BORGES, BLANQUI Y WHITMAN:
RETORNO DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE NIETZSCHE

The Eternal Recurrence in Borges, Blanqui, Whitman:
Returns of Philosophy from Nietzsche

Luis S. Villacañas de Castro
Universitat de València

RESUMEN: Como Nietzsche, Jorge Luis Borges intuyó que la doctrina del eterno retorno debía relacionarse, de alguna manera, con la eternidad. En su versión no es el sujeto como tal quien acababa siendo eterno, sino solamente el instante que vuelve. Por contraposición a aquello que tanto Borges como Nietzsche llamaron eterno retorno, este ensayo pretende demostrar que en la versión del mismo que durante el siglo XIX ideó Auguste Blanqui encontramos una metafísica más rigurosa y completa, puesto que también justificaría el principio de eternidad, del que aquellos no pudieron dar cuenta. Finalmente, defenderemos que la obra del poeta Walt Whitman también debería entenderse desde el esquema de Blanqui, y no (como hace Borges) por lo que tiene en común con la filosofía nietzscheana.

Palabras clave: eterno retorno – metafísica – repetición – memoria – infinitud

ABSTRACT: As Nietzsche, Jorge Luis Borges sensed that eternal recurrence should somewhat relate to eternity. In his version, it is not the subject who ended up being eternal, but only the instant that returns. In contrast with Borges and Nietzsche's eternal recurrence, this essay tries to show that we can find a thorough and comprehensive metaphysics in Auguste Blanqui's version, which was elaborated in the nineteenth century. Finally, we will maintain that Walt Whitman's work should be understood from Blanqui's scheme too, and not (as Borges does) from what Whitman has in common with Nietzsche's philosophy.

Keywords: Eternal Return – Metaphysics – Repetition – Memory – Infinity

1. TÉRMINOS Y PREGUNTAS

Podría decirse de este ensayo que su objetivo consiste en poner en relación la poesía de Walt Whitman (poeta norteamericano que vivió prácticamente la totalidad del siglo XIX) con la filosofía de Nietzsche (quien se despidió algo más pronto del siglo), y hacerlo por medio del *eterno retorno*. Pero esta descripción sería tan incompleta y parcial que correría el riesgo de no decir nada: *¿qué* Whitman, *qué* Nietzsche, *qué* eterno retorno?, habría que preguntar de inmediato.

Y es que, *en primer lugar*, estamos hablando de Walt Whitman, poeta que se definió a sí mismo como una multitud, que presumió de convertirse en todo lo que miraba. Más aún: estamos hablando de alguien al que ni siquiera esta imagen semidivina haría del todo justicia, pues Borges ya demostró que más allá de ella se escondía una voz íntima y concreta que aún se postulaba como

una otredad absoluta y radical¹. No resulta extraño, así, que un crítico literario americano definiera su arte como un continuo desplazamiento por personajes concretos (se convertía en un criado, un herrero, un esclavo, un presidente de gobierno, un pordiosero, una mujer india, un amante, un joven, un viejo) ni tampoco que, al hilo de esta afirmación asegurara que lo más sobresaliente de su poesía se daba precisamente en las transiciones, en aquellos momentos en los que su voz se desembarazaba de un personaje cualquiera para concretarse en otro distinto. En efecto, después de unos versos encarnando un personaje, la voz de Whitman se aburre de su forma actualizada y se queja de que esa identidad no le deja respirar; siente que se muere y que el mundo entero lo aprieta, como si arrastrase cadenas. Entonces, exasperado y enardecido a la vez, pero también bramando con un tono humorístico y alucinado, el poeta rompe la cáscara que lo esclavizaba a una amenazante identidad². Aunque resulte paradójico, sus versos se encabalgan por medio de saltos y rupturas.

Pero, *en segundo lugar*, también estamos hablando de Nietzsche, filósofo de cuya obra Vattimo, Foucault y el propio Deleuze, diferentes como son (y diferentes también sus versiones del pensador germánico), han acordado en señalar la importancia de las *máscaras*. Y es que, en la obra de Nietzsche, *detrás de una máscara solamente se esconde otra* (lo que será esencial para Deleuze a la hora de crear una teoría del simulacro que rompa a la vez con la unidad espiritual de Hegel y con la noción platónica de mimesis identitaria)³.

Por eso, la diferencia, el salto y la cesura también abundan en sus obras. Y si en la poesía de Whitman lo hacían siempre en el contexto de la unificación que proporcionaba la idea de *democracia*, en Nietzsche esta unidad se presentaría de una forma menos clara. Precisamente la que ofrece el *eterno retorno*.

Así las cosas, debemos preguntarnos, en *tercer lugar*, por el eterno retorno. Y en este punto la comparación con la obra de Whitman sigue siendo oportuna. Aunque apenas tenía formación filosófica (aparte de los ensayos de Emerson, que le sirven como fundamentación principal, Whitman decía haber leído a Hegel y a Kant), el poeta americano sí llegó a teorizar un concepto de *democracia* en su *Democratic Vistas*⁴. Lo puso en sintonía con dinámicas cósmicas y con una metafísica de la naturaleza. Al ser humano que fuese capaz de hacer suyos estos ritmos, Whitman lo llamó un *kosmos*, término originario de Alexander von Humboldt (de su libro *Cosmos*), que implicaba una estética, una metafísica, una política y una moral. Sin embargo, a todas luces, estos conceptos carecen en su obra de una excesiva profundidad, lo cual no ocurre con los términos que forman la filosofía de Nietzsche. Sabemos *todo* lo que debíamos esperar

1. J. L. Borges, «El otro Whitman», en *Prosa completa I y II*, vol. I, Barcelona: Bruguera, 1976, p. 140.

2. Cf. R. Volney Chase, «One's self I sing», en Walt Whitman, Sculley Bradley y Harold W. Blodgett (eds.), *Leaves of Grass. Authoritative Texts. Prefaces. Whitman on his Art. Criticism*, New York: Norton, 1973, p. 894.

3. G. Deleuze, «Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. de J. L. Pardo, Valencia: Pre-Textos, 2005, p. 156.

4. Cf. W. Whitman, *Democratic vistas, Collected Poetry and Collected Prose*, New York: The Library of America, 1982, p. 929.

del eterno retorno: no sólo la definición precisa del *superhombre*, correlato del kosmos («superhombre es aquél que sostiene el eterno retorno»), sino también algo así como una metafísica que fuese capaz de fundamentar los otros niveles de su importante filosofía (el ético, el estético, etc.). Y todo ello a partir de una especulación radical sobre el tiempo⁵.

Sin duda, se trata de un concepto muy complejo. *En primer lugar*, hay muchos eternos retornos (de lo contrario no habría necesidad de nuestra pregunta). No sólo existen varias versiones dadas por filósofos posteriores a Nietzsche (Vattimo, Heidegger, Deleuze... tienen cada uno su modelo; más aún, el propio Alain Badiou halla en los libros de Deleuze tres versiones diferentes)⁶, sino también en la propia obra de Nietzsche, donde aparece con sentidos contradictorios. A ello contribuye la cercanía que encontramos entre la concepción original del término y su temprana retirada de la reflexión filosófica⁷.

Las cosas, pues, están de esta forma: de un lado tenemos a Nietzsche, de otro a Whitman. Cada uno de ellos parece encarnar la diferencia misma, y el único puente que podría servirnos para unificarlos y dar por tanto coherencia a este artículo (el eterno retorno), está lejos de resultar apromblemático, pues cuenta con múltiples definiciones. Relacionar la diferencia con la diferencia a través de la diferencia: tal parece ser el objetivo final de este trabajo. Es evidente que nos encontramos frente al infinito mismo, ante la absoluta posibilidad, la indeterminación radical. Por eso, para evitar que el texto quede inmerso en esta *nada*, tendremos que hallar un cuarto término que nos permita fijar el significado de los otros tres, que nos permita entender algo de ellos, encontrar su sentido como términos, convertir el perpetuo deslizamiento de su significado en un argumento causal.

Este vector nos lo proporciona la obra de Jorge Luis Borges, a quien ya hemos mencionado. Por suerte, no existen infinitos Borges. En realidad, su obra es bastante repetitiva, hasta el punto de que podemos asegurar que desarrolla una sola metáfora. Sus ensayos, cuentos y poemas explorarían el concepto de *infinito* de forma tal, que éste acabará por identificarse con una construcción especulativa (y como tal imaginaria, ficticia) en la que la realidad misma estaría contenida. En última instancia, el infinito será Dios, Shakespeare u Homero, representaciones todas ellas de una mente infinita que será la que acabará pensando al propio Borges.

2. EL INFINITO, EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

No es extraño que el escritor argentino se interesara por Nietzsche y por Whitman. Aparte de las veces en que se refiere a cada uno por separado, hay dos ocasiones en las que sus nombres aparecen enlazados en un mismo texto. Cronológicamente hablando, el primero se llama «Nota sobre Walt Whitman», se halla en la obra *Discusión* y dice lo siguiente:

5. Cf. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de J. Binagui, Barcelona: Península, 1989, pp. 240-241.

6. Cf. A. Badiou, *Deleuze. The Clamor of Being*, trad. de L. Burchill, Minneapolis/London: Minnesota University Press, 2000, pp. 67-72.

7. Cf. G. Deleuze, *loc. cit.*, pp. 155-156.

Byron y Baudelaire dramatizaron, en ilustres volúmenes, sus desdichas; Whitman, su felicidad. (Treinta años después, en Sils-María, Nietzsche descubriría a Zaratustra; ese pedagogo es feliz, o, en todo caso, recomienda la felicidad, pero tiene el defecto de no existir)⁸.

El segundo texto, mucho más filosófico, se titula «La doctrina de los ciclos» y en él se asegura:

Nietzsche quería ser Walt Whitman, quería minuciosamente enamorarse de su destino. [Para ello] Siguió un método heroico: desenterró la intolerable hipótesis griega de la eterna repetición y procuró deducir de esa pesadilla mental una ocasión de júbilo⁹.

Borges integra ambos autores en el cometido general de su obra, que puede así servirnos de guía de tres maneras diferentes: para leer a uno, a otro, y el eterno retorno que los aproxima.

Sin embargo, para comprender bien a Borges y saber qué andaba persiguiendo en estos textos, cabe tener presente que Whitman y Nietzsche aparecen vinculados en su obra al concepto de *eternidad* y, más concretamente, a la *felicidad* que se derivaría de ella. La poesía de uno y la filosofía de otro se interpretan aquí como dos estrategias que poseen un rasgo común, como dos intentos de acercarse a la vida eterna. Obviamente, el supuesto subyacente a esta argumentación reside en que la eternidad sería la única cualidad realmente deseable para el ser humano, quien continuamente se topa con el infinito y su idea. La eternidad guardaría la única razón de verdadera felicidad frente a la inconmensurabilidad que el infinito implica. Eternidad y felicidad se relacionan así para reproducir el esquema que habíamos identificado en Whitman y Nietzsche, para quienes la ética (la del cosmos y el superhombre) debía derivarse de una metafísica (es decir, de la naturaleza y del eterno retorno, respectivamente).

Pero si podemos relacionar la eternidad con el infinito, que hemos definido como el objeto borgiano por excelencia, esto se debe a que Borges considera que el tiempo (además del espacio) también contiene el infinito en su propia anatomía. O lo que es lo mismo: para cualquiera de los dos atributos que Spinoza y el propio Kant postularan como formas a priori de la intuición, vale la paradoja de Aquiles, la tortuga y su eterna carrera, a la que Borges dedica dos estudios diferentes (y no es extraño que su «Nota sobre Walt Whitman» aparezca intercalada entre ambos). Si recordamos, la paradoja del discípulo de Parménides, Zenón de Elea, postula un espacio infinitamente divisible que acaba por postergar indefinidamente cualquier contacto entre dos cuerpos (de Aquiles y la tortuga) en la realidad extensa, hasta el punto de hacer su encuentro inconcebible. De este espacio infinitamente divisible se deriva, a continuación, la misma disolución para el tiempo, en tanto que a cada fracción extensa le correspondería una fracción temporal necesaria para recorrerlo. Así, la carrera sería eterna; para que el adelantamiento se produjese, haría falta un tiempo infinito. No es extraño que William James plantease la misma regresión en el tiempo directamente, dando forma a un problema que Borges resume de la

8. J. L. Borges, «Nota sobre Walt Whitman», cit., p. 195.

9. J. L. Borges, «La doctrina de los ciclos», cit., vol. II, p. 360.

siguiente manera: «No pueden transcurrir catorce minutos, porque antes es obligatorio que hayan pasado siete, y antes de siete, tres minutos y medio, y antes de tres y medio, un minuto y tres cuartos, y así hasta el fin, hasta el invisible fin, por tenues laberintos, del tiempo»¹⁰.

A partir de ahora, veremos cómo al escritor argentino le interesará que la estructura del tiempo ceda ante el infinito, que su anatomía salte en mil pedazos, que se fracture su corriente continua. Pues será esto lo que le permita derivar su acceso a la eternidad y a la felicidad ética que le corresponde.

Para este viaje, que habrá de desembocar en Nietzsche y en Whitman, Borges hallará un primer paso en la filosofía idealista, a la que acabará viendo como una parada intermedia en el trayecto hacia el eterno retorno. No contento con aceptar los postulados de Berkeley y del Hume empirista (éstos habían refutado la existencia de un mundo externo al pensamiento y de un sujeto unitario externo a las ideas, respectivamente), Borges negará el único fundamento que restaba y que parecía dar cierta coherencia al mundo y al sujeto cierta continuidad: el tiempo.

La metafísica idealista declara que añadir a [las] percepciones una sustancia material (el objeto) y una sustancia espiritual (el sujeto) es aventurado e inútil; yo afirmo que no menos lógico es pensar en términos de una serie cuyo principio es tan inconcebible como su fin. [...] Niego, con argumentos del idealismo, la vasta serie temporal que el idealismo admite. Hume ha negado la existencia de un espacio absoluto, en el que tiene lugar cada cosa; yo, la de un solo tiempo, en el que se eslabonan los hechos. Negar la coexistencia no es menos arduo que negar la sucesión. [...] Cada instante es autónomo¹¹.

Es decir, ante la evidencia que Aquiles presenta a la tortuga (evidencia según la cual tanto el tiempo como el espacio pueden descomponerse en una infinita serie), Borges se pregunta por qué razón habríamos de integrar la dispersión del tiempo en una línea continua, en una sucesión, en un flujo unitario, en una historia. Obviamente, con ello niega la efectividad constitutiva del *hábito*, elemento clave en la filosofía de Hume: el empirismo del inglés no sólo hallaba en este concepto la base de la expectativa cognitiva (no sólo, pues, del proceder inductivo), sino también de la configuración de la subjetividad a partir de un azar arbitrario de impresiones e ideas.

Si para Hume el hábito se encontraba en el centro mismo de la *experiencia* y de la *memoria*, Borges retira a esta última toda realidad: rotundo, afirma que sólo el instante existe, que el presente (pues *instante* y *presente* son la misma cosa) es el único tiempo de la subjetividad. Lejos de privilegiar las relaciones argumentales o causales que traza la memoria (lejos de respetar las periodizaciones que ella misma traza, concibe y después cambia — pues nada hay más variable que la memoria), Borges defiende que la asociación de la inmediatez con el futuro y con el pasado es imaginaria. Nada de esto tendría validez ontológica o, en todo caso, sería incapaz de trascender la absoluta singularidad del instante como diferencia mínima, única diferencia real¹².

10. Cf. J. L. Borges, «Avatares de la tortuga», cit., pp. 203-204.

11. Cf. J. L. Borges, «Nueva refutación del tiempo», cit., p. 289.

12. *Ibid.*, pp. 299-300.

3. BORGES Y EL ETERNO RETORNO

En este punto, vale la pena detenerse y explicar la consecuencia que Borges deriva, que a mi modo de ver implica un paso en falso. Sólo más tarde veremos cuál hubiese sido el avance más adecuado, de la mano de Nietzsche, de Blanqui y de Whitman. Pero, en estos momentos, nos encontramos ante el hecho curioso de que Borges ha conseguido probar que el instante infinitesimal es la única medida del tiempo, pero a continuación no encuentra nada mejor que hacer con esta posibilidad que concebir, «por un azar no imposible»¹³, que existan dos instantes totalmente similares, absolutamente idénticos. Como veremos a continuación, esta ocurrencia no es baladí; antes bien, el problema reside en que toda su propuesta ética dependerá de que (efectivamente) demos por buena esta extravagante posibilidad. Toda la felicidad que su teoría parecía prometernos depende de que dicha repetición ocurra, dado que sólo a partir de ella se diseña el problemático acceso a la *eternidad*.

Debemos dejar claro que *no* se trata del fenómeno del *déjà vu*, sino que se plantea como una posibilidad real: la reproducción estética de un instante en otro diferente. Según Borges, esto podría darse tanto en la vida de un mismo sujeto (en cuyo caso, ambos instantes quedarían separados por años y años de experiencias y recuerdos), como a lo largo de la historia, en la vida de sujetos ajenos y diferentes, pertenecientes a distintas épocas.

Haremos referencia a esta segunda opción más adelante. Mientras tanto, la primera de ellas será la que Borges narró en un texto autobiográfico en el que el protagonista, tras varias décadas, vuelve al pueblo en el que nació y encuentra todo igual. Repite un paseo nocturno y lo ve todo idéntico: el mismo cielo, la misma luna, los mismos ruidos y silencios. Dadas estas premisas, dice Borges que lo único que le impediría a uno afirmar que ambos momentos son el mismo instante (no uno parecido, sino el mismo) sería la memoria y la certeza subjetiva de que los dos instantes se hallan separados por una serie de momentos. Y efectivamente, una vez hemos aceptado, *por un lado*, que lo único que existe es el instante autónomo (es decir, que la única relación real es la que se da entre presentes absolutos, negando con ello los registros de cercanía y lejanía que se dan en el eje de la sucesión) y, *por otro*, la posibilidad de que la repetición idéntica de dos instantes sea posible, entonces no nos quedará más remedio que reconocer que se trata del mismo instante, el cual (simplemente) uno habría vuelto a habitar. Leamos el texto de Borges:

Esa pura representación de hechos homogéneos —noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madre selva, barro fundamental— no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos y repeticiones, la misma¹⁴.

En cierto punto de la narración, la experiencia se describe como un «momento verdadero de éxtasis y la insinuación posible de eternidad»¹⁵, y ante esto

13. *Ibid.*, p. 298.

14. *Ibid.*, p. 293.

15. *Ibid.*, p. 294.

debemos comprender de qué manera entra aquí la eternidad, pues no parece una conexión intuitiva. Además, Borges no la elabora teóricamente sino que se contenta con justificar el uso del concepto desde una apelación a la intuición y el sentimiento¹⁶. Cuando tratamos de reconstruir su lógica, vemos que los pasos son los siguientes: el acercamiento hacia esta «insinuación posible de eternidad» resulta del solapamiento de dos instantes diferentes, de su abrazo desde puntos muy lejanos de la línea temporal. Borges percibe que un instante vuelve, que lo hace en perjuicio de toda lógica sucesiva y causal de los acontecimientos. El sujeto descubre que su vida tal y como la concibe guarda una estructura diferente dentro de ella, la cual había permanecido oculta hasta entonces. A partir de ese momento, el instante se entiende como una estructura ajena a la de la vida del sujeto, ajena a sus cambios, a sus avances, a sus trayectos; el instante se vuelve independiente de la persona que lo vive, de su historial de experiencias y recuerdos. Tal es el fondo alienante de la experiencia narrada por Borges, *sentir que el sujeto no es agente de los instantes que constituyen su vida, sino mero paciente*. Y tal es, por supuesto, el núcleo filosófico de toda doctrina del eterno retorno, al margen de sus versiones. A través de la irrupción traumática de un instante que se repite de forma idéntica, el sujeto se cuestiona la estructura del tiempo lineal y los conceptos que hasta ese momento le habían servido para entenderse a sí mismo. Da primacía a unos instantes que se vuelven a-subjetivos y adquieren con ello una dimensión independiente. Se logra así la extraña operación de enajenar un punto de vista (el instante) respecto del sujeto que lo sostiene y lo crea, es decir, del punto de referencia subjetivo y espacio-temporal.

Obviamente, no podemos ni debemos confundir esta idea con la definición que Hume hiciera del sujeto, al describirlo a partir de una serie de impresiones ya dadas que sintetizan el hábito y los principios de asociación. Frente a esta versión de lo *dado*, el texto de Borges intuye una posibilidad más radical: la de que el instante siempre estuvo allí, antes incluso del nacimiento del sujeto, y que sobrevivirá a su propia muerte.

Podemos resumir su procedimiento: cuando el sujeto percibe que un instante vuelve y se afirma a sí mismo, no puede evitar pensar dos cosas distintas que se le presentan al unísono. *Primero*, que aquel instante pretérito continúa en el presente. Y *segundo*, que, si continúa, ha de deberse a que siempre ha estado allí, de alguna manera. No se me ocurre otra forma de que Borges pudiese hablar de eternidad. Incluso si, como hace Nietzsche, uno llegara a imaginar que todo se ha repetido ya infinitas veces, y que en el futuro lo hará otras tantas veces más, eso no podría justificar que llamásemos eterno a cada uno de esos instantes, pues eterno es lo que *nunca* deja de estar presente, no lo que retorna (aunque infinitas veces) después de cierto tiempo. Pero entre el instante original y su repetición sin duda se habrían intercalado otras impresiones que desplazarían su actualidad, para tomar su lugar.

Y sin embargo... para Borges todo instante sería eterno. Suya, no del hombre que los vive, sería la eternidad. Tal es el núcleo filosófico que se desprenderá de la experiencia que ha narrado: *la finitud humana no es lo originario*. Los instantes que componen la vida de un hombre no le pertenecen (nada tienen que

16. *Ibid*, p. 292.

ver con su arbitrio o su responsabilidad), sino que tan solo lo habrían utilizado para actualizarse. Así, *la vida del hombre es solamente un recorrido finito a través de los instantes, que son instancias eternas*. Paradójicamente, sólo a partir de ellos podrá el sujeto alcanzar la eternidad, aunque sea como una intuición de su posibilidad: «Inmortal el instante», escribe Nietzsche, «en que yo engendré el eterno regreso. Por ese instante yo soporto el Regreso (*Unschuld des Werdens*, II, 1.308)»¹⁷.

4. LA IDENTIDAD ESTÉTICA

Queda el problema del instante, y de cómo definimos su identidad para permitirle que vuelva. Para empezar, oigamos las palabras de Borges tras narrar su experiencia alucinada y fantasmal:

Sospecho que el número de variaciones circunstanciales no es infinito: podemos postular, en la mente de un individuo (o de dos individuos que se ignoran, pero en quienes se opera el mismo proceso), dos momentos iguales. Postulada esa igualdad, cabe preguntar: esos idénticos momentos ¿no son el mismo?¹⁸.

El número de variaciones circunstanciales no es infinito, ha dicho. Y sabemos que Nietzsche derivará de este punto no sólo la posibilidad de que se den dos instantes idénticos, sino la necesidad de que esto ocurra, y que lo haga infinitas veces. Así se lee en su libro *La voluntad de poder*:

Si se puede pensar el mundo como una cantidad determinada de fuerza y como un número determinado de centros de fuerza —y cualquier otra concepción resulta... inservible—, se deduce de ello que en el gran juego de dados de la existencia tiene que pasar por un número calculable de combinaciones. En un tiempo infinito, se habría obtenido en algún momento cualquier posible combinación; más aún, se habría obtenido infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo retorno tendrían que haberse dado todas las demás combinaciones posibles [...], se habría demostrado con ello que hay un ciclo de series absolutamente idénticas¹⁹.

En efecto, ambas versiones del eterno retorno sufren de las mismas limitaciones, que a mi modo de ver solamente Whitman y el Nietzsche de Deleuze conseguirán superar. La razón de este déficit (que es tanto metafísico como ético) se encuentra en que la identidad y la continuidad que el sujeto antaño otorgaba a las diferentes impresiones es ahora reemplazada por otro criterio de identidad, que tiene su base en la *estética*. Y por estética me refiero a la perspectiva que evalúa el instante desde el punto de vista del espacio. Como los idealistas, Borges plantea la disolución del sujeto, que deja de ser el mismo pero sólo a

17. J. L. Borges, «La doctrina de los ciclos», cit., p. 357.

18. J. L. Borges, «Nueva refutación del tiempo», cit., p. 293.

19. F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, libro IV, citado en W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, ed. de R. Tiedemann, trad. de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Madrid: Akal, 2005, D 8 a, 1.

cambio de que podamos hablar de un mismo instante, pues precisamente será su identidad lo que nos permitirá decir que se ha repetido. Los derechos estéticos de la dimensión del espacio y de las categorías que le son propias (el *parecido*, la *similitud*, la *generalidad*, la *regularidad*, etc.) acaban por fundar el criterio de la repetición, y a partir de ella se construye el acceso a la eternidad, que ya hemos explicado. Como vemos, Borges destruye la continuidad del tiempo desde un punto de vista lineal, pero desde otro punto de vista la sigue asegurando con su repetición y la eternidad que de ella deriva.

Si conocemos la lectura deleuziana, esta versión del eterno retorno puede parecer conservadora, y su planteamiento restrictivo desde el punto de vista de las consecuencias que podrían derivarse de haber devuelto al instante su absoluta singularidad. Pues en vez de someter el tiempo a un principio estético de identidad, Borges podría haber tomado cada instante como *única* diferencia y, a la vez, como diferencia *radical*. Esto es: podría haber considerado que la singularidad del instante era absoluta, que no la limitaría ni la postulación de un sujeto ni las categorías propias de un parecido estético (que, finalmente, dependen de la subjetividad). El escritor argentino opina que dos instantes serán el mismo si y sólo si tienen el mismo contenido, pero esto le impide apreciar la identidad (ontológica) que ya de por sí implica la repetición del instante como forma temporal pura, independientemente de los índices de generalidad que podamos encontrar en su contenido espacial.²⁰ Despojadas de su contenido, todas las diferencias son absolutas. La forma de la repetición, según Deleuze, sería siempre la misma.

5. BLANQUI Y EL ETERNO RETORNO

Durante este ensayo, vamos a permanecer dentro del marco del eterno retorno tal y como ha sido descrito por Borges. Y no lo hacemos porque creamos que presente su solución especulativa más brillante (preferimos la de Deleuze), sino porque se mantiene fiel a las dinámicas intelectuales del siglo XIX, en el que se sitúan la mayoría de nuestros autores, independientemente de que su obra tome la forma poética o conceptual. Ahora bien, vamos a tratar de salvar las dos deficiencias que vimos en la versión de Borges: *por un lado*, la necesidad de hacer uso de una identidad o repetición estética; *por otro*, su falsa concepción de eternidad.

Siendo así, a continuación veremos cómo el esquema borgiano participa claramente de la más original descripción hecha del eterno retorno. Estamos hablando de la que Auguste Blanqui redactó en 1872 en su libro *La eternidad de los astros*. Sin duda mejora la de Borges, y esto aunque aluda a ella en su ensayo «La doctrina de los ciclos»²¹. Por mi parte, he hallado algunas de sus páginas transcritas en el libro inacabado de Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, en el que tiene la obra de Blanqui (como revolucionario apresado en la Comuna de

20. Cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. de M. S. Pelpi y H. Baccacece, Buenos Aires: Amorrortu, 2002, p. 72. Cf. G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. de H. Vogel, Barcelona: Muchnik, 1975, pp. 23-24.

21. Cf. J. L. Borges, «La doctrina de los ciclos», cit., p. 66.

París, en 1871), junto a la de Nietzsche, una importancia sustancial²².

El siguiente fragmento (que voy a reproducir extensamente y pido disculpas por ello) pertenece a esas páginas y fue redactado por Blanqui en la cárcel de Fort du Taureau en la que fue apresado tras los disturbios de la Comuna. Plantea de inicio un esquema idéntico a la formulación nietzscheana, a la que precedió en unos diez años. Dice así:

El universo entero está compuesto de sistemas estelares. Para crearlos, la naturaleza sólo tiene cien cuerpos simples a su disposición. Pese al prodigioso partido que ella sabe sacar de sus recursos y a la cifra incalculable de combinaciones que permiten en su fecundidad, el resultado es necesariamente un número finito, como el de los propios elementos, y para llenar la extensión, la naturaleza debe repetir hasta el infinito cada una de sus combinaciones originales o tipos. Todo astro, sea cual fuere, existe un número infinito de veces en el tiempo y en el espacio, no solamente bajo uno de sus aspectos, sino tal como se encuentra en cada uno de los segundos de su duración, desde el nacimiento hasta la muerte... La tierra es uno de esos astros. Cualquier ser humano es, por tanto, eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Lo que escribo en este momento en un calabozo de Fort du Taureau lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, con estas ropas, en circunstancias completamente semejantes. Y así para todos [...] El número de nuestros sosias [dobles] es infinito en el tiempo y en el espacio. En consecuencia, no se puede apenas exigir más. Estos [dobles] lo son en carne y hueso, e incluso en pantalón y gabán, en miriñaque y en moño. No son fantasmas, sino la actualidad eternizada²³.

Por supuesto, la última parte será la que Benjamin use para elaborar su crítica a la noción de progreso. Sin embargo, de esta metafísica a nosotros nos interesan sobre todo dos cosas. *La primera* explicaría por qué Blanqui postula infinitos mundos o sistemas astrales (son sinónimos en el texto), mientras que Nietzsche habla de un mundo nada más. A este respecto, resulta obvio que los dos modelos se basan en que sólo puede haber un número finito de elementos (lo que Nietzsche llama una *energía* limitada, o un número finito de *centros de fuerza*). Pero la diferencia estriba en qué dimensión es la elegida (la espacial o la temporal) para proyectarse al infinito, que necesariamente impondrá la repetición de las combinaciones de esos elementos.

Así, sabemos que Nietzsche concibe el infinito en el tiempo y que, de forma consecuente, es en él donde se dan las repeticiones. En cambio, la repetición blanquista ocurre en el espacio infinito, que es lo que trata de llenar. Creemos que la definición perfecta del eterno retorno resultaría de combinar ambas versiones. Ahora bien, también es cierto que, aunque Blanqui no haga explícita la posibilidad de que un instante se repita *dentro* de un mismo mundo (pues en su descripción cada sistema astral forma una realidad autónoma, similar a la de los atributos de Spinoza; y si los instantes se repiten es porque los sistemas lo hacen, porque todos ellos son copias), es decir, aunque Blanqui no hable de

22. Cf. W. Benjamin, «París, capital del siglo XIX. Resumen», en *Libro de los pasajes*, cit., p. 63.

23. A. Blanqui, *L'Éternité par les Astres*, citado por W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, cit., pp. 62-63.

que un mundo pueda repetir su propia historia (como hace Nietzsche), sí parece razonable derivar de su esquema tal posibilidad. No se habla del infinito de la dimensión temporal, pero tampoco se cancela. Por ello, cabría imaginar que, tras una serie infinita de años, cada mundo o sistema planetario volvería a repetir sus combinaciones internas.

El segundo detalle al que vamos a hacer referencia tal vez haya pasado desapercibido, pero es el más importante —precisamente, porque nos ayudará a conectar con el texto de Borges y ver en qué medida consigue ir más allá—. Y es que, si fuese cierto lo que dice Blanqui, eso forzosamente habría de implicar que ningún sistema astral comparte su presente con otro, es decir, que los mundos nunca son contemporáneos de la misma manera. Pues, en el caso de que lo fueran, la misma historia se estaría dando al mismo tiempo en cada uno de los infinitos sistemas, por lo que no habría diferencia alguna entre ellos. Obviamente, esto implicaría una carencia total de *economía metafísica*, pues nada aportaría postular una serie infinita de elementos si cada uno de ellos fuera idéntico, y de todas las formas. Respecto a una serie idéntica de mundos, las mismas consecuencias podrían extraerse postulando uno solo, como ocurre en la versión nietzscheana más extendida del eterno retorno; según ésta, la cual la historia se repite infinitas veces, pero no debido a la existencia de infinitos planetas, sino simplemente porque cuenta con un tiempo infinito. Para Nietzsche, todo instante se repetiría infinitas veces (esta vez en el tiempo), pero no por ello sería eterno. Lo mismo sirve para Borges. De igual manera, si los sistemas astrales que Blanqui postula compartiesen exactamente el mismo presente (si los mismos instantes se diesen en todos ellos al unísono), un mismo presente retornaría sólo después de cada ciclo inmenso, pero finito, de años. Cada instante se repetiría infinitas veces, puesto que ocurriría en todos los sistemas planetarios, pero lo haría cada una de las veces durante un solo momento, durante infinitos momentos que se repetirían cíclicamente, y no en la eternidad. Y no es esto lo que dice el texto de Blanqui.

Siendo así, para conseguir que de la repetición extensa de un instante en el espacio infinito se derive su existencia en la eternidad, no nos quedaría más remedio que plantear 1) *que debe existir un desfase temporal entre cada uno de los sistemas astrales que se repiten sin fin en el espacio*, y además, 2) *que este desfase temporal debe consistir en la fracción de tiempo pensable más pequeña*, es decir, en un instante tan sólo (un diferencial de tiempo). Pues, de lo contrario, algo se perdería para la eternidad. Esta es la solución que ilustra la cuadrícula que presentamos a continuación. Nos ayudará a entender que cada uno de los instantes de la historia del mundo conviven en el universo, dado que éste consiste en un conjunto de infinitos mundos paralelos, pero no simultáneos.

Se apreciará que este modelo del eterno retorno (que, comparado con el de Nietzsche, sería marcadamente spinozista) posibilita el imposible que andábamos buscando. Pues con él se logra, *por un lado, que todos los instantes de la historia, del futuro y pasado, sean contemporáneos* (todos se darían a la vez, en la medida en que cada uno es el presente en un mundo diferente) y, *por otro lado, que cada uno de los instantes sea eterno*, pues no hay instante que no aparezca en la función de presente para alguno de los mundos que saturan la infinita línea espacial —en otras palabras, todo instante se está actualizando como presente en algún mundo particular—. Si volvemos a la tabla, veremos que este hecho queda probado en tanto que somos capaces de recorrer la totalidad de la cuadrícula sin

abandonar un mismo valor temporal ($y + 3$, por ejemplo). Esto es precisamente lo que sucede cuando trazamos en ella una diagonal y vamos saltando de mundo en mundo, de sistema en sistema, sin escapar de un mismo instante cuya eternidad, paradójicamente, sería paralela a la del universo.

Borges plantea dos condiciones para que el sujeto accediera a la eternidad. *La primera* es de orden físico: consiste en la doble ocurrencia de un instante en dos momentos diferentes de la historia, lo que solamente sucede una sola vez en un periodo inmenso de años. *La segunda* es de orden subjetivo, y remite a la memoria del instante original y a la capacidad de reconocerlo de nuevo en la actualidad. Según esto, la ratificación de su identidad y su parecido reposa solamente en el sujeto, y no habría forma de juzgarla desde fuera. Si bien es cierto que Borges afirma la posibilidad de que entre las dos ocurrencias de un instante medie un tiempo que en modo alguno podría ser abarcado por un mismo ser humano (en cuyo caso sería percibido por dos sujetos diferentes), la clave es que no por ello tendríamos que dejar de considerarlo como un solo y mismo instante²⁴. Por eso, creemos que el escritor argentino confía más en la capacidad sugestiva del recuerdo que en la certeza metafísica: la suya es una *sensación o intuición* de eternidad, no la eternidad misma —la sensación que le embargaba al volver a su pueblo después de treinta años y hallarlo todo igual—. A su vez, su escrito es un texto lírico, no metafísico. Por ello, de él no llegaría a derivarse una ética *fuerte*, con raíces ontológicas, sino una forma de sentimentalismo.

Con nuestra cuadrícula, simplemente hemos intentado reforzar los elementos que en la metafísica de Blanqui fundamentaban la idea de una posible contemporaneidad de todos los instantes del tiempo; contemporaneidad que, a su vez, se lograba a partir del preciso acoplamiento del ritmo de los astros, de cada una de sus historias, hasta conseguir un efecto de eternidad. De acuerdo con cierto aspecto de la teoría de la relatividad, nos hemos aproximado al tiempo y a su diacronía desde un esquema sincrónico y espacial, como si a través de uno pudiese alcanzarse el otro. Con ello creemos haber resuelto algunos aspectos en que la teoría del eterno retorno de Borges fallaba. Ya hemos dicho que la eternidad significaba simplemente la intuición de su posibilidad, no su realidad segura. Si, frente a esta opción, preferimos los infinitos mundos paralelos de Blanqui, esto se debe a que su metafísica da solidez a aquello que en Borges no sólo resultaba de un argumento inductivo, sino que además venía como consecuencia de una experiencia excepcional (un instante que volvía), incluso cuando (a la manera de Nietzsche) el escritor argentino afirma la necesidad de que dos instantes acabe repitiéndose. La intuición idealista infundada de Borges, Blanqui la convierte en un sistema estable que verdaderamente explica la eternidad.

6. MEMORIA Y ETERNIDAD

Como hemos visto, Blanqui no plantea ninguna condición para que el instante sea eterno: es una ley cosmológica. Como tal, es independiente de la memoria

24. Cf. J. L. Borges, «Nueva refutación del tiempo», cit., pp. 297-278.

del género humano o de un sujeto particular. Si recordamos, su texto atribuía a cada uno de los mundos concretos una ignorancia absoluta respecto a su verdad, por eso hablará después de una «humanidad ruidosa, engreída con su grandeza, creyéndose el universo y viviendo en su prisión como en una inmensidad...»²⁵. Que su escrito sea la prueba de que esta ignorancia no es insuperable nos ofrece la clave para poder interpretarlo como una crítica al siglo XIX, a su noción de progreso, a su fascinación por la novedad. Blanqui se estaría diciendo a sí mismo, y a su época: no tenemos memoria... Y desde Platón sabemos que toda memoria lo es de la eternidad.

Por eso, cuando a pocos días de su muerte escribe esta obra, el revolucionario sabe que la ignorancia del género humano es indiferente, que el olvido y amnesia no importan porque cada instante de la historia está de hecho esculpido en los astros con letras de oro, y que esta es la razón por la que no dejan de brillar. En el rayo de luz habita el presente absoluto. Blanqui sabe que la eternidad tiene una forma espacial y que, existan o no en nuestra memoria o tengamos o no conocimiento de ellos, los instantes relampaguean sin cesar en la infinita serie de los astros, actualizándose eternamente, con la misma intensidad de un primer día que nunca fue tal.

Por eso, aunque estructure una cosmología, tenemos razones para postular que la teoría de Blanqui ilustraría también todo lo que debería incluir una *memoria perfecta*, no la de los hombres. Y es cierto que, de desplegarse enteramente, nuestra cuadrícula recogería los instantes que compondrían la mente del dios infinito de la filosofía. A este respecto cabe hacer dos apuntes. *El primero* postula que la conexión que ahora hacemos entre los niveles del tiempo y de la memoria subjetiva ya ha estado implícita desde que Kant, por ejemplo, asociara el tiempo al pensamiento (es decir, al segundo de los atributos de Spinoza). Pues al escribir que el tiempo era «la forma de la conciencia, es decir, la condición bajo la cual cobramos conciencia de las cosas»²⁶, el filósofo ilustrado ya anticipaba el marco en el que se produciría la revolución o el verdadero cambio que iba a suponer la teoría de la relatividad. Tiempo y conciencia (tiempo y memoria) se parecen más de lo que cabría imaginar.

Por otra parte, el propio Borges ha tratado de imaginar en su obra cuál sería la traducción de esta metafísica pura en la actualidad finita y limitada de los hombres. Así, la visión de Blanqui podría estar compuesta por una combinación del Aleph (punto en el espacio capaz de mostrar una totalidad sincrónica: la de todos los lugares que conviven en un instante) y Funes el memorioso, totalidad diacrónica de una memoria subjetiva capaz de recordar todos los instantes de su vida, con perfecto detalle. Juntos o separados (da igual), ambos ejemplos resultan imposibles de asumir por nuestra subjetividad; pero esto no nos impide compararlos con las prácticas de filósofos, historiadores y poetas. Comenzamos este ensayo diciendo que Borges vio en la obra de Whitman la mejor de las estrategias para conquistar la eternidad²⁷. El escritor argentino

25. A. Blanqui, *L'Éternité par les Astres*, citado por W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, cit., p. 63.

26. I. Kant, «Reflexión 5317 (AK XVIII, 151)», *Reflexiones sobre Metafísica II*, recogido en R. Rodríguez Aramayo (ed.), *Kant. Antología*, Barcelona: Península, 1990, p. 128.

27. Cf. J. L. Borges, «Nota sobre Walt Whitman», cit., pp. 193-194.

describe su maniobra con un doble movimiento cuya unión pudiera parecer paradójica. Whitman vería necesario construirse una figura de sí mismo (una identidad), pero sólo en la medida en que ésta le permitirá identificarse con todos los hombres. Esta coincidencia, además, no operaría solamente en el nivel sincrónico que significaría su propio presente (entre sus contemporáneos, independientemente del lugar), sino que se extendería con éxito a los hombres y mujeres del futuro. Justamente, lo conseguiría al plantear con los lectores un diálogo que se daría siempre en términos de simetría e igualdad, para que cada uno de ellos lo trasladase desde el siglo XIX a un presente diferente, como el polo simétrico de su identidad personal²⁸.

Esto le permite a Borges asegurar que Whitman logró la victoria sobre la eternidad. En estas conversaciones con un lector que Whitman imagina (y que muchas veces hace explícitas en el interior de su propia poesía), el poeta recuerda constantemente que, independientemente de cuántos sean los años que separen a ambos, de cuáles sean las afinidades, cualidades, situaciones que los unan, siempre será mayor lo que tengan en común que lo que los separe. No quisiera perder la oportunidad de presentar uno de estos ejemplos, posiblemente el más bello de su obra:

No es sobre ti tan sólo que a veces cae la oscuridad,
la oscuridad también lanzó sobre mí sus oscuros parches;
lo mejor que había hecho, me pareció entonces hueco y sospechoso,
mis pensamientos, que tenía por grandiosos, ¿no eran exiguos en realidad?
Ni eres tú el único que sabe qué es hacer el mal,
pues yo soy aquél que supo qué era hacer el mal.
Yo también enmarañé el viejo nudo de la discordia,
yo también confundí, robé, resentí, me sonrojé, mentí y guardé rencor,
sentí rabia, enfado, lujuria, deseos oscuros que nunca osé pronunciar,
fui tozudo, vanidoso, egoísta, ladino, superficial, cobarde y maligno;
el lobo, la serpiente, el puerco... no faltaron en mí,
la mirada tramposa, la palabra frívola, el deseo adúltero... tampoco faltaron,
negativas, odios, dilaciones, ejemplos de holgazanería y crueldad... ninguna /
de estas cosas faltaron.
Fui uno entre los demás, compartí los mismos días y sucesos de todos;
los muchachos me llamaron por el más íntimo de mis nombres cuando /
me vieron asar, con sus voces sonoras y claras;
erguido, sentí sus brazos en mi cuello; sentado, el apoyo distraído de su piel;
a mucha gente que amaba, la vi por las calles, sobre el ferry o en las asambleas /
de la ciudad, pero nunca llegué a decirles una sola palabra,
viví la misma vida con todos, las mismas y viejas risas, banquetes y sueños,
desempeñé el papel que hoy todavía mira atrás, hacia el actor y la actriz,
el mismo papel antiguo, el papel que sólo es lo que hacemos de él, /
tan grandioso como queramos,
o tan pequeño como queramos, o grande y pequeño a la vez²⁹.

Como sucede con Nietzsche y su fórmula del eterno retorno, el esquema metafísico que fundamenta la obra de Whitman bien podría asimilarse a un pro-

28. Cf. *ibid.*, pp. 194-198.

29. W. Whitman, «Crossing Brooklyn Ferry», en *Complete Poetry and Prose*, cit., § 6.

ceso en el que la reencarnación no viniese acompañada por rastro alguno de memoria.³⁰ Conforme a los planteamientos de Blanqui, se trataría de postular un número finito de almas que no dejarían de transmigrar hasta recaer en el mismo cuerpo. Este esquema sería simétrico al nuestro, y también a la repetición de la diferencia que propone Deleuze; porque en todos estos casos, la original relación que se plantea no se justificaría desde el recuerdo ni desde la actualidad, sino desde el horizonte metafísico. Su planteamiento, por ello, no se fundamenta en una experiencia personal (ni siquiera el *déjà-vu*), sino solamente como una aventura de la inteligencia. Por eso es irrefutable. Y por eso se trata de intervenciones puramente éticas (religiosas, en verdad), que implican la transformación total del mundo por el pensamiento. Abren la posibilidad de comprender todo aquello que sucede de una forma diferente, y sin necesidad de tocarlo³¹. Como el eterno retorno de Nietzsche, la única diferencia que imponen es la aparición de la risa en el mundo.

Si nosotros hemos creído conveniente explicar la poesía de Whitman después de haber expuesto los sistemas metafísicos de Borges, Nietzsche y Blanqui, se debe a que creemos que, por muy larga que sea la lista de factores que el poeta postule continuamente entre él y los hombres del presente, del futuro o del pasado (y es en la descripción de estos factores donde cabe situar la función *estética*, como hemos visto en el texto), en realidad la relación original se establece por coordenadas exclusivamente metafísicas, por caminos que nada tienen que ver con unos índices concretos de recuerdo o identidad. La clave metafísica de Whitman no se encontraría en aquello que permite que el lector se identifique con las cosas que dice, sino *en aquello que le permite decir todo lo que dice*, pues el acopio de la voz poética desborda cualquier subjetividad.

Sin duda, la relación de identidad que Whitman traba entre sí mismo y todas las personas del presente, del futuro y del pasado solamente se hace efectiva cuando eliminamos todo rastro de memoria personal; entonces, cada sujeto se convierte en una diferencia ontológica, en una singularidad que se relaciona, e incluso se repite, con y en los otros sujetos, independientemente de las circunstancias espacio-temporales más diversas. Así emerge ese terreno común de la eternidad, de una eternidad que no es tiempo detenido (como ya hemos demostrado), sino efecto de un espacio que se repite infinitamente para que pueda llenarse el cosmos. Si pensamos que su poesía se construye sobre la cuadrícula que hemos mostrado, lo hacemos porque no existiría para Whitman menos distancia entre una persona y sus propios recuerdos de la que existiría entre una persona y otra, o entre una persona y los recuerdos de otra, por muy diferentes que fueran. El protagonista de sus poesías, ese *kosmos* con el que su autor comparte nombre, se sabe eterno en todos los instantes de su vida. Y de la misma manera que el hombre corriente se relaciona con su memoria, él se relaciona con la totalidad de los instantes, hombres, seres y lectores de la historia. Contemporáneos como son unos de otros, a pesar de los años que los separan, Whitman se mueve por el espacio liso y pleno de su pensamiento, de nuestra cuadrícula, proyectando diagonales eternas, o viajando a saltos hacia el futuro y el pasado, hacia la izquierda

30. Cf. J. L. Borges, «La doctrina de los ciclos», cit., p. 360.

31. Cf. *ibid.*, p. 361.

o la derecha. Igual que el rayo de luz lleva siempre el tiempo consigo, su voz poética habla siempre en tiempo presente, y lo hace sin necesidad de acudir al fondo amorfo de la nada, ni al final de la historia. Pues su relación no se desarrolla en el tiempo, sino en el espacio, y así es como sigue en la hoja de papel. Como los instantes en la cosmología de Blanqui, los versos del poeta también son contemporáneos entre ellos, y eternos a la vez. También son nuestros contemporáneos. Podemos decir que no han perdido su aura.