

## ILUSTRES INCERTIDUMBRES. BORGES Y EL TIEMPO

## ILLUSTRIOUS UNCERTAINTIES. BORGES AND TIME

**Sebastián Álvarez Toledo**

Universidad de Salamanca

<https://orcid.org/0000-0003-1028-6316>

sat@usal.es

**Cómo citar este artículo/Citation:** Álvarez Toledo, Sebastián (2021). Ilustres incertidumbres. Borges y el tiempo. *Arbor*, 197(801): a613. <https://doi.org/10.3989/arbor.2021.801003>

**Copyright:** © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

Recibido: 25 noviembre 2021. Aceptado: 22 febrero 2021.  
Publicado: 9 diciembre 2021.

**RESUMEN:** En los diversos ensayos que Borges dedica a asuntos filosóficos son frecuentes los que se refieren a la filosofía del tiempo. Aunque el acercamiento de Borges a la filosofía responde por lo general a un interés literario, al tratar del tiempo defiende opiniones interesantes, presentes en el actual debate sobre esta materia. En este artículo he recogido textos dispersos de Borges sobre el tiempo y los he articulado en torno a tres temas: la crítica del tiempo circular y del tiempo rectilíneo; la metáfora del río del tiempo; y los conceptos de pasado, presente y futuro. Es interesante destacar en estos textos la crítica de Borges a la confusión entre idealización y realidad; su idea del tiempo como sucesión de hechos; su cercanía a una concepción relacional, no sustantiva, del tiempo; y sus advertencias sobre los peligros de identificar al tiempo como una cuarta dimensión del espacio.

**PALABRAS CLAVE:** Borges, filosofía del tiempo, tiempo circular, tiempo relacional.

**ABSTRACT:** In the various essays by Borges on philosophical matters, there are frequent references to the philosophy of time. Although Borges' approach to philosophy generally responds to a literary interest, when dealing with time he defends interesting opinions that are present in the current debate on this subject. In this article I have collected scattered texts about time from Borges and have assembled them around three themes: the critique of circular time and rectilinear time; the metaphor of the river of time; and the concepts of past, present, and future. In these texts, it is interesting to highlight Borges' critique of the confusion between idealisation and reality; his idea of time as a succession of events; his closeness to a relational, non-substantive conception of time; and his warnings about the dangers of identifying time as a fourth dimension of space.

**KEYWORDS:** Borges, philosophy of time, circular time, relational time.

## 1. INTRODUCCIÓN

De la variedad de temas que Borges trata en sus escritos forman parte diversas cuestiones filosóficas. Además de su admiración por Spinoza, Berkeley y Schopenhauer, sus ensayos de corte filosófico muestran su interés en asuntos relacionados con las limitaciones de nuestro conocimiento, la naturaleza del lenguaje y de nuestros conceptos, y en temas metafísicos<sup>1</sup>. Pero sería pretencioso buscar en esas páginas algo así como una filosofía borgiana, un sistema más o menos organizado de opiniones razonadas sobre uno o varios de estos temas. Él mismo declara en el Epílogo de *Otras inquisiciones* su tendencia «a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su calor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso», reconociendo que «esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial» (Borges, 1952c).

Las cuestiones filosóficas que más interesan a Borges son las de carácter metafísico, aquellas que apuntan a la trama fundamental y empíricamente indetectable de la realidad. Él mismo llega a definirse como «un argentino extraviado en la metafísica» (Borges, 1952b: 757); y en el poema *La fama* subraya entre sus propios rasgos personales el afán por «conocer las ilustres incertidumbres que son la metafísica» (Borges, 1981: 323). Hay indicios de que la actitud de Borges ante la metafísica no es muy distinta de la de los metafísicos del mundo imaginario de Tlön, quienes «no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro», porque creen que la metafísica es una forma de literatura (Borges, 1944a: 436). Sin embargo, este escepticismo y este acercamiento literario o estético a la filosofía tiene sus matices. Borges no oculta su convicción de que no todos los sistemas filosóficos son meras invenciones gratuitas y fantasiosas y de que existen significativas diferencias entre ellos en cuanto a su capacidad para representar la realidad:

«Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al universo. También es aventurado pensar que de esas coordinaciones ilustres, alguna -siquiera de modo infinitesimal- no se parezca un poco más que otras» (Borges, 1932b: 258).

Tal vez porque confiaba en esta capacidad del pensamiento filosófico para entrever la trama oculta de lo real, no es difícil encontrar en los escritos de Borges sobre escuelas y discusiones filosóficas opiniones personales y preferencias bien razonadas que desdichan en parte su proverbial distanciamiento escéptico en estas cuestiones. El presente artículo, que se sitúa en una perspectiva propia de la filosofía de la ciencia, trata de los frecuentes comentarios de Borges sobre el tema metafísico que le resultó más atractivo, el tiempo<sup>2</sup>, comentarios que se encuentran repartidos en distintas publicaciones y que he organizado en tres apartados que me permiten un buen resumen de sus opiniones en este asunto. En el primero de ellos (*Metáforas del tiempo*) expongo y comento su crítica tanto a la imagen del tiempo circular como a la de un tiempo geométricamente rectilíneo; en el segundo (*El río de Heráclito*) trato de su preferencia por la metáfora del tiempo como un río, extrayendo de ella sus ideas acerca de la naturaleza misma del tiempo; y en el tercero (*La continuidad temporal*) reúno sus incursiones en el debate sobre la realidad del presente, el pasado y el futuro. En cada uno de estos apartados he introducido una breve noticia sobre su importancia en la actual filosofía de la ciencia. Se puede ver que, al tratar de estos asuntos sobre el tiempo, Borges conjuga su acercamiento literario o estético a la filosofía con conjeturas bien definidas y hábilmente argumentadas.

## 2. METÁFORAS DEL TIEMPO

### 2.1. El tiempo circular

Un concepto tan abstracto como el de tiempo exige de algún soporte visual, ya sea imagen, esquema o metáfora, que sirva para representar de algún modo sus rasgos más característicos<sup>3</sup>. Una antigua imagen del tiempo es la del círculo. Fenómenos cíclicos como las revoluciones planetarias en torno al sol y de la luna en torno a la tierra, junto a sus diversas repercusiones climáticas, biológicas y sociales en nuestro planeta, han venido suscitando desde hace milenios la imagen de un tiempo circular. Borges vuelve en varias ocasiones a esta imagen, y a la doctrina, basada en ella, del eterno retorno, que postula la múltiple repetición de toda la historia del universo en cada uno de sus más pequeños detalles. En cuanto al origen de esta idea,

1 Entre los muchos estudios existentes sobre el contenido filosófico de la obra de Borges figuran, por ejemplo: Nuño, 1986; Kaminsky, 1994; y Bossart, 2003.

2 «El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica» (Borges, 1936a, 353).

3 Sobre las metáforas en la obra de Borges y, más en general, sobre su filosofía del lenguaje, es muy interesante el artículo de Rodríguez Martín (2007).

aclara Borges que, aunque, para muchos, su primera defensa se debe a Platón, en realidad lo que ocurrió es que, tras la muerte de este, algún astrólogo ateniense «que no había examinado en vano el *Timeo* formuló este irreprochable argumento: si los períodos planetarios son cíclicos, también la historia universal lo será» (Borges, 1936c: 393). Más tarde, con la difusión de la moderna teoría atómica lo fundamental de esta doctrina llega a resumirse en la idea de que, dado que el número de átomos del universo es finito, en un tiempo infinito

«[...] el número de las permutaciones posibles debe ser alcanzado, y el universo tiene que repetirse. De nuevo nacerás de un vientre, de nuevo crecerá tu esqueleto, de nuevo arribará esta página a tus manos iguales, de nuevo cursarás todas las horas hasta tu muerte increíble» (Borges, 1936b: 385).

Nietzsche, que no creía en los átomos, mantuvo el mismo argumento refiriéndose en su lugar a la energía: «una fuerza limitada, desenvolviéndose en el tiempo infinito pero incapaz de un número ilimitado de variaciones». Borges califica a la doctrina del tiempo circular de pesadilla e «intolerable hipótesis griega» desenterrada por Nietzsche, pero no discute frontalmente ese argumento probabilista, lo cual resulta extraño porque le bastaba con haber denunciado el supuesto de que el tiempo es infinito. No hay nada en las ideas de Borges respecto al tiempo que exija que este carezca de límites. De hecho, en este mismo texto rechaza la idea de un tiempo sin origen (una «eternidad anterior»), que responde, según él, a «nuestra incapacidad natural de concebirle principio al tiempo», y cita aprobatoriamente la idea de san Agustín de que el tiempo habría comenzado junto con el universo: «el primer segundo del tiempo coincide con el primer segundo de la creación» (Borges, 1936b: 389-391). Siendo así, ¿por qué entonces no iba a tener un final, también junto con el universo, lo que invalidaría el mencionado argumento probabilista?

El principal argumento de Borges contra el tiempo circular es tan habitual como efectivo; va dirigido expresamente a Nietzsche y se basa en la segunda ley de la termodinámica o ley de entropía, que en la resumida versión borgiana dice:

«El calor y la luz no son más que formas de energía. Basta proyectar una luz sobre una superficie negra para que se convierta en calor. El calor, en cambio, ya no volverá a la forma de luz. Esta comprobación,

de aspecto inofensivo e insípido, anula el “laberinto circular” del Eterno Retorno» (Borges, 1936b: 391).

Según esta ley, la energía de todo el universo «propende a la incomunicación, al desorden» y «una vez igualadas las diversas temperaturas, una vez excluida (o compensada) toda acción de un cuerpo sobre otro, el mundo será un fortuito concurso de átomos (...) Alguna vez ya no será más que calor: calor equilibrado inmóvil, igual» (Borges, 1936b: 391).

Es fácil estar de acuerdo con Borges en que la multitud de procesos irreversibles que observamos a nuestro alrededor y que, según esta ley, no son casuales, constituye, sin duda, el mejor argumento contra la idea de una repetición exacta de las condiciones iniciales pretéritas y de su posterior evolución, como exige la imagen de un tiempo circular. No obstante, Borges refuerza su crítica con razonamientos que muestran el carácter paradójico de una interminable repetición de lo mismo. Son razonamientos basados en el supuesto inicial de que los círculos temporales han de ser exactamente iguales. Así, refiriéndose a que los partidarios del tiempo circular suelen utilizar también como pruebas de su teoría las sensaciones llamadas *dèjà vu*, aquellas en las que nos parece haber vivido anteriormente una situación que ocurre por primera vez, Borges hace notar que si se interpretan tales sucesos mentales como recuerdos actuales de una vivencia en un ciclo pasado, no tienen cabida en un tiempo circular porque «el recuerdo importaría una novedad que es la negación de la tesis», y el ciclo actual ya no sería exactamente igual, idéntico, al anterior, como la imagen circular del tiempo exige. Pero, si los ciclos han de ser realmente idénticos, surge otra cuestión aún más grave:

«no acabo de entender cómo dos procesos idénticos dejan de aglomerarse en uno. ¿Basta la mera sucesión, no verificada por nadie? A falta de un arcángel especial que lleve la cuenta ¿qué significa el hecho de que atravesamos el ciclo tres mil quinientos catorce, y no el primero de la serie o el número trescientos veintidós con el exponente dos mil? Nada en la práctica -lo cual no daña al pensador. Nada para la inteligencia -lo cual ya es grave» (Borges, 1936b: 390-391).

Esta breve crítica de Borges merece un comentario también breve. Si los ciclos temporales solo se diferencian numéricamente, es decir, en que unos ocurren *después* de otros, estamos acudiendo a un tiempo de segundo orden, a un tiempo superior (personalizado en ese arcángel que lleva la cuenta).

Si no es así, si no existe ese *supertiempos*, no se puede hablar de ciclos diferentes y la doctrina del tiempo circular carece de significado. A todo lo cual podemos añadir que recurrir a tal *supertiempos* multiplicaría el problema porque o bien se trata de un tiempo también circular y la dificultad no desaparece sino que se desplaza y reaparece, o bien se trata de un tiempo rectilíneo, con lo que la doctrina pierde todo fundamento<sup>4</sup>. En suma, nuestra experiencia de un tiempo en el que aparecen sistemáticamente sucesos «similares, no idénticos» (Borges, 1936c: 394), como las fases lunares, las estaciones, las mareas o las cosechas, no justifica en modo alguno un tiempo circular, que equivaldría a la negación de novedades y de procesos irreversibles en nuestro mundo.

Eliminado el círculo como imagen del tiempo, diríamos que Borges parece inclinarse por la imagen, bastante habitual, del tiempo como una línea recta, una recta orientada a uno de sus extremos en la que nuevas cosas y nuevos sucesos se ordenan de forma irreversible, o una flecha, que añade a la línea una punta que indica su orientación, el sentido en que se desarrollan los acontecimientos. En una conferencia pronunciada en la Universidad de Belgrado y recogida en *Borges, oral* en el capítulo *El tiempo*, Borges se pregunta si, como comúnmente se cree, el tiempo es único, es decir, si solo existe una única serie de cosas y sucesos, o, por el contrario, existen «diversas series de tiempo» paralelas e independientes entre sí. Pero no se pronuncia al respecto, se limita advertir que tal diversidad de tiempos es imaginable: «¿por qué suponer (...) un solo tiempo?» (Borges, 1979: 691-692). En este asunto, parece inevitable mencionar el relato *El jardín de los senderos que se bifurcan* (Borges, 1944b), en el que algunos comentaristas creen ver la preferencia de Borges por una diversidad de tiempos reiteradamente bifurcados. El relato trata de una novela de un escritor chino en la que todas las opciones o posibilidades se cumplen y la novela se puebla de cursos de acontecimientos diferentes e incluso contradictorios. Se dice que el autor de la novela no creía que el tiempo fuera uniforme, sin embargo, nada hace pensar que en este ensayo Borges se mostrara favorable él mismo

a la existencia de tales bifurcaciones temporales. En este relato se mantiene en un terreno puramente literario. Quedémonos, por tanto, una vez descartado el tiempo circular, con la metáfora del tiempo como una única línea recta. Sin embargo, veamos a través de los comentarios de Borges a las paradojas de Zenón cómo esta imagen rectilínea del tiempo tiene serias limitaciones y origina problemas falsos.

## 2.2. Zenón y el peligro de las metáforas

Los comentarios de Borges a las paradojas de Zenón y a algunas de sus impugnaciones pueden resumirse en la advertencia de que la imagen del tiempo como una línea recta, es decir, como un continuo matemático infinitamente divisible incluso en cualquiera de sus partes o segmentos, nos conduce a problemas artificiales e irresolubles. Alude Borges a las paradojas de Zenón en distintos textos de su obra. El más significativo es *La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga* (Borges, 1932b). Tras exponer brevemente la paradoja<sup>5</sup>, basada en la inagotable divisibilidad del espacio, del movimiento y, por tanto, del tiempo, alude Borges a algunas críticas o intentos de refutación: la de Stuart Mill, en la que están implícitas la de Aristóteles y la de Hobbes; la de Bergson; y la de Russell, que Borges considera mejor que las anteriores. La idea de Russell consiste en que, dados dos recorridos distintos cualesquiera entre dos puntos, podemos dividir cuanto queramos uno de ellos y siempre se podrá establecer una correspondencia temporal de esas divisiones con divisiones del otro trayecto. Y lo mismo ocurrirá con el punto final de cada uno de ellos. En palabras de Borges:

«Cada sitio ocupado por la tortuga guarda proporción con otro de Aquiles, y la minuciosa correspondencia, punto por punto, de ambas series simétricas basta para publicarlas iguales. No queda ningún remanente periódico de la ventaja inicial dada a la tortuga: el punto final en su trayecto, el último en el trayecto de Aquiles y el último en el tiempo de la carrera, son términos que matemáticamente coinciden» (Borges, 1932a: 247).

4 En el ensayo *El tiempo circular*, Borges recoge una crítica de Russell que va en el mismo sentido. Según Russell en *An inquiry into meaning and truth*, el partidario de esta hipótesis debería decir que un mismo estado del mundo ocurre dos veces, pero esto equivaldría a admitir un sistema cronológico, un tiempo diferente, que la misma hipótesis prohíbe (Borges, 1936c: 394).

5 Así resume Borges esta paradoja: «Aquiles, símbolo de rapidez, tiene que alcanzar la tortuga, símbolo de morosidad. Aquiles corre diez veces más ligero que la tortuga y le da diez metros de ventaja. Aquiles corre esos diez metros, la tortuga corre uno; Aquiles corre ese metro, la tortuga corre un decímetro; Aquiles corre ese decímetro, la tortuga corre un centímetro; Aquiles corre ese centímetro, la tortuga un milímetro; Aquiles el milímetro, la tortuga un décimo de milímetro, y así infinitamente, de modo que Aquiles puede correr para siempre sin alcanzarla. Así la paradoja inmortal» (Borges, 1932a: 244).

Sin embargo, Borges cree oportuno añadir a esa solución la crítica de William James en *Some Problems of Philosophy*, que advierte que la solución de Russell parte de los recorridos ya realizados por Aquiles y la tortuga para evitar la naturaleza propia de la paradoja, que trata de la realización de un recorrido a través de las infinitas posiciones que este incluye:

«Las declaraciones de Russell eluden la verdadera dificultad, que atañe a la categoría *creciente* del infinito, no a la categoría *estable*, que es la única tenida en cuenta por él cuando presupone que la carrera ha sido corrida y que el problema es el de equilibrar los trayectos» (Borges, 1932a: 247).

Finalmente, Borges ofrece una solución distinta a las mencionadas que atañe a la formulación misma del problema. La raíz de este está en «la sola palabra *infinito*, palabra (y después concepto) de zozobra que hemos engendrado con temeridad y que una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata»<sup>6</sup>. En el mencionado texto *El tiempo*, Borges muestra su reticencia a admitir la infinita divisibilidad del tiempo: «Parece muy difícil aceptar que entre (...) dos instantes haya un número infinito o transfinito de instantes». Y recurre al veredicto de nuestra experiencia: «¿por qué no suponer (...) que no existen esas subdivisiones puesto que no las sentimos? Lo único que existe es lo que sentimos nosotros. Sólo existen nuestras percepciones. Pero esa subdivisión es imaginaria, no es actual» (Borges, 1979: 690-691). Atribuir al tiempo una indefinida divisibilidad procede, según Borges, de interpretar literalmente, de una forma extremadamente realista, la imagen del tiempo como una línea recta, olvidando que es solo una metáfora, una idealización, y no podemos atribuir al tiempo todas las características geométricas de la recta, como es el caso de su divisibilidad infinita, dando la espalda a lo que nos enseña la experiencia. No entender la función de las metáforas y caer en la tentación de interpretarlas de forma realista genera falsos problemas y paradojas irresolubles, como las de Zenón. En consecuencia, solo admitiendo el carácter ideal de un tiempo geoméricamente rectilíneo se puede hacer frente a ellas: «Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo (...);

aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido, y eludiremos la pululación de abismos de la paradoja» (Borges, 1932a: 248)<sup>7</sup>. E insiste Borges en el inevitable componente de idealización del conocimiento humano y en la necesidad de atender a las señales que nos indican cuándo dejan de ser útiles y comienzan a generar falsos problemas. «Nosotros (...) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo», pero al hacerlo «hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso», por tanto, «busquemos irrealidades que confirmen ese carácter» alucinatorio. Las paradojas de Zenón son para Borges un claro ejemplo de las sinrazones e irrealidades que ponen de manifiesto la índole ideal de nuestra representación del mundo, en este caso, la idealización matemática en las imágenes del espacio y el tiempo (Borges, 1932b: 258).

### 3. EL RÍO DE HERÁCLITO

La imagen que Borges prefiere para representar el tiempo no es la de la línea recta o la flecha sino la del río. Dado que se trata de una metáfora, no hay que exigir que todos sus rasgos sean significativos, pero, sin duda, el más destacado del río como metáfora del tiempo es su flujo irreversible. De ahí que, al tratar del tiempo, Borges mencione con frecuencia a Heráclito: «siempre sentimos esa antigua perplejidad, esa que sintió mortalmente Heráclito en aquel ejemplo al que vuelvo siempre: nadie baja dos veces al mismo río» (Borges, 1979: 687). Pero no es ese el único rasgo relevante de esta metáfora. Cabría pensar que la imagen del tiempo como un río nos compromete con la concepción del tiempo como una especie de sustancia móvil, omnipresente e invisible, que es condición de existencia de todo (existir es estar en el tiempo) y arrastra en el sentido de su marcha a todo cuanto hay en ella, al igual que el río arrastra hojas secas, ramas y troncos. No es esta, sin embargo, la interpretación de Borges.

La discusión sobre si el tiempo es realmente una sustancia, una cosa de las muchas que pueblan el universo, cuenta con un largo recorrido histórico. Uno de sus momentos más notables fue el que re-

6 En *Avatares de la tortuga*, Borges insiste en la misma idea: «Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética; hablo del infinito» (Borges, 1932b: 254).

7 Con ocasión de las paradojas de Zenón, dedica Borges varias páginas a ejemplos de argumentaciones en otros temas que, como en este caso, se basan en «el vertiginoso *regressus in infinitum*», un recurso que sospecha aplicable a todos los temas filosóficos, desde la estética a la teoría del conocimiento, y del que confiesa no saber si se trata de «un legítimo instrumento de indagación o apenas una mala costumbre» (Borges, 1932b: 258).



fleja la correspondencia entre Leibniz y Clarke (1715-1716/1980). Mientras que este, discípulo y amigo de Newton, defendía la existencia del tiempo como una sustancia en continuo flujo, independiente de la materia, de las cosas y, por tanto, capaz de existir sin ellas (es posible un tiempo vacío), Leibniz era partidario de la concepción del tiempo no como una sustancia, sino como un conjunto de relaciones (anterioridad, posterioridad, simultaneidad) entre cosas y sucesos del mundo real. Por ejemplo, el golpe del hacha es anterior a la ruptura de la rama, existe entre ambos hechos una relación temporal, pero la existencia de una relación es muy distinta a la existencia de una sustancia, la propia, en este caso, del hacha y la rama. El tiempo, por tanto, tendría su razón de ser en la existencia de cuerpos materiales y en sus cambios, en la sucesión de hechos, pero no tendría sentido la existencia de un tiempo carente de este contenido material, un tiempo vacío. La discusión filosófica entre partidarios de estas dos concepciones del tiempo, un tiempo sustancial y un tiempo relacional, sigue vigente, sin que los nuevos conocimientos científicos ayuden a inclinar definitivamente la balanza en un sentido u otro.

En *El tiempo y J. W. Dunne* (Borges, 1952a), Borges advierte del inconveniente que supone la imagen de un tiempo que fluye, que se mueve, porque todo movimiento depende conceptualmente de la existencia del tiempo, lo que obliga a admitir una interminable serie de tiempos superpuestos: «ese fluir exige como todos los movimientos un tiempo determinado; tendremos pues, un tiempo segundo para que se traslade el primero; un tercero para que se traslade el segundo, y así hasta lo infinito». La solución de Borges es la siguiente: «No sé qué opinará mi lector. No pretendo saber qué cosa es el tiempo (ni siquiera si es una «cosa») pero adivino que el curso del tiempo y el tiempo son un solo misterio y no dos». Curiosamente, aunque Borges dice no saber si el tiempo es una cosa, una sustancia, o no, está sosteniendo que no lo es, que el tiempo es simplemente un movimiento, un flujo. En aclaración a esta idea compara Borges el error que supone decir que el tiempo es una sustancia que se mueve, con el de «los distraídos poetas que hablan (digamos) de la luna que muestra su rojo disco, sustituyendo así a una indivisa imagen visual un sujeto, un verbo y un complemento, que no es otro que el

mismo sujeto, ligeramente enmascarado». Borges habría estado plenamente de acuerdo con Wittgenstein cuando escribe: «Piensa cómo el sustantivo tiempo puede simular un medio; cómo puede llevarnos equivocadamente (por arriba y por abajo) a la caza de un fantasma» (Wittgenstein, 1930: 102). Pero, si el tiempo no es una sustancia, un medio, sino un movimiento, es inevitable preguntarse qué es entonces lo que se mueve, porque si enigmático es un tiempo en movimiento, no lo es menos un movimiento sin móvil, un movimiento... de nada. Para aclarar este punto, volvamos al río de Heráclito.

En varias ocasiones Borges se imagina que, ante el río, Heráclito reflexiona que nunca baja dos veces a estas mismas aguas, primero porque el río cambia con su flujo y ya no es exactamente el mismo, pero además porque, aunque el río estuviera quieto, en ese tiempo él mismo habría cambiado.

«¿Por qué nadie baja dos veces al mismo río? En primer término, porque las aguas del río fluyen. En segundo término -esto es algo que ya nos toca metafísicamente, que nos da como un principio de horror sagrado-, porque nosotros (...) también somos fluctuantes. El problema del tiempo es ése. Es el problema de lo fugitivo» (Borges, 1979: 687).

Y en el poema *Heráclito* vuelve Borges a la misma idea:

«Nadie baja dos veces a las aguas del mismo río. Se detiene. Siente con el asombro de un horror sagrado que él también es un río y una fuga» (Borges, 1976: 156)<sup>8</sup>.

Entre los muchos cambios, físicos y mentales, a los que estamos sujetos continuamente, Borges destaca estos segundos:

«Pueden ser percepciones, pueden ser sensaciones o pueden ser simplemente memorias o imaginaciones. Pero siempre ocurre algo (...) no podemos prescindir del tiempo. Nuestra conciencia está continuamente pasando de un estado a otro, y ése es el tiempo: la sucesión» (Borges, 1979: 686-687).

Por tanto, el tiempo, el tiempo individual o subjetivo en este caso, tiene como soporte series de cambios

<sup>8</sup> Esta conexión entre nuestro concepto de tiempo y la percepción de los cambios en nosotros mismos es muy frecuente en los escritos de Borges. Por ejemplo, en *Nueva refutación del tiempo* afirma: «cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: *No bajarás dos veces al mismo río*, admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con que aceptamos el primer sentido (El río es otro) nos importe clandestinamente el segundo (Soy otro) y nos concede la ilusión de haberlo inventado» (Borges, 1952b: 763).

de estado, procesos mentales, y no es en realidad sino la relación antes-después entre ellos. Con lo cual Borges responde, al menos parcialmente, a la pregunta anterior de que, si el tiempo es solo un flujo, ¿qué es lo que fluye, qué es lo que cambia? En el tiempo subjetivo, lo que cambia es nuestro estado mental, y el tiempo es el orden o sucesión de estos cambios: «El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río» (Borges, 1952b: 770-771). Sin embargo, el concepto de flujo del tiempo no puede estar vinculado de modo exclusivo a nuestra incesante actividad mental, porque: «si el tiempo es un proceso mental ¿cómo pueden compartirlo millares de hombres, o aun dos hombres distintos?» (Borges, 1952b: 762). La respuesta de Borges es que mediante nuestra común percepción de cambios y procesos en nuestro entorno sabemos que tenemos en común un mismo tiempo, una misma sucesión de hechos externos. Y en cuanto a nuestra percepción de ellos, otorga una especial importancia a los sentidos del oído y el olfato. Si los seres humanos solo percibiéramos el mundo a través del oído y el olfato, seríamos capaces de captar y compartir el orden temporal de los sucesos: «La humanidad -tan afantasmada a nuestro parecer por esta catástrofe- seguiría urdiendo su historia». Pero precisando más, incluso solo con el oído bastaría: «Como dijo Schopenhauer, la música no es algo que se agrega al mundo; la música ya es un mundo. En ese mundo, sin embargo, tendríamos siempre el tiempo. Porque el tiempo es la sucesión» (Borges, 1979: 686). Por tanto, la sucesión, que es para Borges la clave de nuestro concepto de tiempo, no es aplicable solo al tiempo subjetivo. Aunque todos durmamos, incluso aunque no hubiera seres humanos ni conciencia en el universo, el río del tiempo seguiría su curso o, mejor dicho, las cosas seguirían cambiando:

«Y aquí recuerdo uno de los hermosos versos de Tennyson, uno de los primeros versos que escribió: *Time is flowing in the middle of the night* (El tiempo que fluye a medianoche). Es una idea muy poética esa de que todo el mundo duerme, pero mientras tanto el silencioso río del tiempo -esa metáfora es inevitable- está fluyendo en los campos, por los sótanos, en el espacio, está fluyendo entre los astros» (Borges, 1979: 686-687).

Como he apuntado anteriormente, una diferencia importante entre las dos concepciones del tiempo mencionadas, la sustancial y la relacional, es que mientras la primera sostiene la posibilidad de un tiempo vacío, es decir, un tiempo en que nada pase

o incluso en el que nada excepto el tiempo (ni seres humanos, ni animales ni cosas) exista, para la concepción relacional, el tiempo no es nada sin la existencia y los cambios de la materia en sus distintas formas. En su ensayo *Nueva refutación del tiempo* Borges deja clara su opinión respecto a la relación entre materia y tiempo, y lo hace argumentando que si el idealismo de Berkeley y Hume tiene razón (cosa que él no cree) deberían concluir que no existe el tiempo (conclusión que ellos no admitirían). Recuerda Borges que, según Berkeley, en su *Principles of Human Knowledge*, es imposible que existan cosas independientes de nuestra percepción de ellas, que es lo único real: *esse est percipi*. Con ello Berkeley niega no solo «las cualidades primarias -la solidez y la extensión de las cosas- y el espacio absoluto», sino la misma materia, sosteniendo que «agregar una materia a las percepciones es agregar al mundo un inconcebible mundo superfluo». Berkeley solo admite el sujeto que percibe y piensa, y su mundo es, por tanto, un mundo subjetivo. Hume va más allá y, en su *Treatise of Human Nature*, niega que exista el sujeto de esas percepciones, reduce el sujeto a una serie de rápidas percepciones sucesivas. En suma, concluye Borges:

«Berkeley negó que hubiera un objeto detrás de las impresiones de los sentidos; David Hume, que hubiera un sujeto detrás de la percepción de los cambios. Aquél había negado la materia, éste negó el espíritu: aquél no había querido que agregáramos a la sucesión de impresiones la noción metafísica de materia, este no quiso que agregáramos a la sucesión de estados mentales la noción metafísica de un yo» (Borges, 1952b: 767).

Sin embargo, uno y otro defienden la existencia del tiempo, de modo que el mundo de estos idealistas es «un mundo sin la arquitectura ideal del espacio; un mundo hecho de tiempo, del absoluto tiempo uniforme de los *Principia*». Borges, que, en general piensa de la filosofía idealista que «comprenderla es fácil; lo difícil es pensar dentro de su límite», no entiende el lugar del tiempo en esta filosofía: negados los sujetos, la materia y el espacio, «no sé qué derecho tenemos a esa continuidad que es el tiempo». Y exige a los idealistas que, por coherencia con sus propios supuestos, nieguen la existencia del tiempo; una exigencia que coincide con cuanto hemos visto antes acerca de su concepción relacional del tiempo, esto es, con su identificación del tiempo con el orden o la sucesión de los cambios. Si no existen sujetos capaces de cambios mentales ni cuerpos materiales susceptibles de movi-

mientos y cambios físicos, tampoco existe el tiempo. Para Borges no existe un tiempo vacío (Borges, 1952b: 759-767)<sup>9</sup>.

#### 4. LA CONTINUIDAD TEMPORAL

Pasemos finalmente a las opiniones de Borges acerca de un asunto que suscita desde hace décadas la atención de muchos filósofos y que podríamos definir como la cuestión acerca de la existencia y la naturaleza de las partes del tiempo que llamamos pasado, presente y futuro. Hay al respecto diferentes concepciones filosóficas y complejas e interminables discusiones entre ellas. Para enmarcar la opinión de Borges en este tema creo conveniente mencionar dos de esas concepciones, las más extremas e incompatibles, que se conocen como *presentismo* y *eternalismo*.

Según el presentismo, solo existe el presente, la existencia solo es aplicable a las cosas y los sucesos que están ocurriendo ahora, porque el pasado ya dejó de existir y el futuro aún no existe (Ingram y Tallant, 2018). Este punto de vista, gramaticalmente impecable, tiene sin embargo problemas filosóficos importantes. Por ejemplo, cabe pensar que el presente o ahora no indica ningún momento privilegiado del tiempo, sino que es sencillamente un término deíctico (como el término espacial *aquí*) que se limita a indicar la situación temporal, el momento, en que se pronuncia. Por otra parte, si tenemos en cuenta que, según la teoría de la relatividad especial, la simultaneidad es siempre relativa a un marco de referencia, es decir, no existe la simultaneidad absoluta, carece de sentido la idea de un momento privilegiado, como el presente, que se supone absoluto, es decir, el mismo en todo el universo, y exige, por tanto, una perfecta simultaneidad entre sucesos por muy distantes que estén entre sí.

La otra concepción, igualmente extrema, el eternalismo, niega la importancia que habitualmente se concede al presente como momento privilegiado del tiempo y defiende la existencia tanto del pasado como del futuro: los sucesos pasados y los futuros no serían menos reales que los sucesos presentes, los que están ocurriendo ahora en distintos lugares del espacio. El eternalismo implica así una imagen estática, parmenídeana, de la realidad, donde nada nuevo ocurre, un

*universo-bloque*, como se suele decir de esa imagen. A su favor se esgrime que se trata de una concepción del tiempo coherente con el concepto relativista de espaciotiempo, como continuo cuatridimensional que comprende la totalidad de hechos ocurridos en momentos diferentes en los distintos lugares del universo<sup>10</sup>. Pero se trata, sin duda, de una concepción del tiempo muy poco intuitiva, un tiempo en el que nada evoluciona, porque todos los sucesos están dados de una vez por todas, y que parece necesariamente asociado a algún tipo de determinismo o de fatalismo. Entre estas dos posiciones extremas existen otras propuestas que tratan de evitar tanto los escollos del presentismo como los de esta otra imagen de un tiempo carente de dinamismo en el que coexisten pasado, presente y futuro<sup>11</sup>.

La posición de Borges en esta cuestión, muy coherente con las opiniones sobre el tiempo que hemos venido viendo en su obra, es contraria a estos dos puntos de vista. Es tan crítico con la importancia que habitualmente se le concede al presente, como con esta segunda perspectiva de un universo en el que sus diversos momentos coexisten como las partes de un mismo bloque. Su crítica a la importancia del presente parte de la misma noción de presente y de nuestra experiencia de él. Definido como un instante carente de duración, el presente no existe, «es como el punto finito de la geometría», una entidad puramente ideal. De ahí que no constituya «un dato inmediato de nuestra conciencia». Lo que nuestra experiencia del tiempo nos muestra, por el contrario, es que el futuro se convierte gradualmente en presente y el presente, en pasado:

«sentimos que estamos deslizándonos por el tiempo (...), pero no hay un momento en que podamos decirle al tiempo: Detente (...), como quería Goethe. El presente no se detiene. No podríamos imaginar un presente puro; sería nulo. El presente tiene siempre una partícula de pasado, una partícula de futuro. Y parece que eso es necesario al tiempo. En nuestra experiencia, el tiempo corresponde siempre al río de Heráclito, siempre seguimos con esa antigua parábola» (Borges, 1979: 690-693).

Es decir, nuestra experiencia del tiempo nos persuade de su dilatación, de la insoluble continuidad de

9 En su comentario a este ensayo de Borges, Moulines (1999) sostiene que hay en él un Borges filósofo, según el cual, el idealismo exige la refutación del tiempo, y un Borges metafísico que advierte, sin embargo, que «algo está podrido en el reino de la refutación idealista» y defiende la realidad del tiempo. Estoy de acuerdo básicamente con Moulines, pero creo que el desacuerdo de Borges con el idealismo no deja de ser filosófico.

10 Savitt (2017), en especial, 2.1. *Presentism, Possibilism, Eternalism*.

11 Por ejemplo, Mellor (1998).



pasado, presente y futuro, del «íntimo enlace entre los diversos tiempos del tiempo (...), de cuya esencia parece inseparable el concepto de sucesión» (Borges, 1936a: 364, 366).

En cuanto a la concepción opuesta, el eternalismo, Borges vuelve a ella con frecuencia en sus comentarios a la idea de *eternidad*. Pero entendida la eternidad no como la ausencia de límites en el tiempo (un tiempo sin principio ni fin), sino como la conjunción y coexistencia de pasado, presente y futuro: «Ninguna de las varias eternidades que planearon los hombres (...) es una agregación mecánica del pasado, del presente y del porvenir. Es una cosa más sencilla y más mágica: es la simultaneidad de esos tiempos» (Borges, 1936a: 354). Y distingue Borges dos formas de eternidad, la propia de las formas platónicas y la del cristianismo. Como es sabido, para Platón, los objetos de nuestra experiencia y sus propiedades no son reales, sino solo efectos o proyecciones de entidades ideales (como la humanidad, el árbol, la belleza, la justicia, etc.) que pueblan el mundo imperceptible que realmente existe. Estas entidades platónicas, o *formas*, además de independientes de las cosas sensibles, son inmutables y eternas, indiferentes al flujo del tiempo y a la distinción de pasado, presente y futuro. Pero Borges rechaza de manera rotunda ese mundo de formas ideales, ese «inmóvil y terrible museo de los arquetipos platónico (...) quieto, monstruoso y clasificado», y deja clara su posición materialista: «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-; para los capaces de platonizar, la especie, la forma». Desde esta posición, es lógico que Borges considere inaceptable una doctrina que, como el idealismo platónico, significa «la supremacía de la especie y la casi perfecta nulidad de los individuos», dado que «*los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente*». E invirtiendo la dirección del pensamiento platónico, amaga Borges con una explicación antropocéntrica de esos arquetipos o especies al definirlos como «comodidades del pensamiento elevadas a formas» (Borges, 1936a: 355-357).

A continuación añade un acertado argumento contra la supuesta organización perfecta del mundo que las formas platónicas aportan. Señala que los arquetipos platónicos «son tan confusos como las criaturas del tiempo. Fabricados a imagen de las criaturas, repiten esas mismas anomalías que quieren resolver» (Borges, 1936a: 357). Podemos parafrasear este argumento del siguiente modo. Si tales arquetipos son creaciones humanas,

productos de la abstracción, y la abstracción admite grados, ¿qué grado de abstracción es el de los arquetipos?, ¿dónde están las fronteras del mundo platónico de las formas? ¿Además del arquetipo árbol, existe el de roble, el de encina, etc.?, ¿y el de roble sin hojas?, etc. En el ensayo *El tiempo*, Borges advierte que si «cada uno de nosotros puede ser una copia temporal y mortal del arquetipo de hombre (...), se nos plantea el problema de si cada hombre tuviera su arquetipo platónico» (Borges, 1979: 692). De todos modos, Borges se muestra convencido de que la tendencia a atribuir realidad a nuestras abstracciones, como es el caso de las formas platónicas, ha perdido su antiguo atractivo, y, tras distinguir entre la interpretación realista de esos arquetipos y la interpretación nominalista, «que afirma la verdad de los individuos y lo convencional de los géneros», concluye: «Ahora, semejantes al espontáneo y alelado prosista de la comedia, todos hacemos nominalismo *sans le savoir*: es como una premisa general de nuestro pensamiento, un axioma adquirido» (Borges, 1936a: 363).

La otra versión de la eternidad, la concepción cristiana, se inició, según Borges, con Agustín de Hipona e Ireneo de Lyon, con la finalidad de ofrecer alguna explicación a misterios de esta religión, como la compleja trinidad divina o la conciliación entre la omnisciencia divina y la libertad humana. El misterio de la trinidad planteaba el problema de la prioridad temporal entre las personas divinas y una inaceptable diferencia entre ellas en cuanto a su grado de divinidad. La solución de Ireneo que apunta Borges es que ese acto de generación dentro de la divinidad «no aconteció en el tiempo sino que agota de una vez el pasado, el presente y el porvenir», de modo que *Aeternitas est merum hodie* (Borges, 1936a: 359). En cuanto a la omnisciencia divina, cita Borges a las *Enéadas* de Plotino: «*la inteligencia divina abarca juntamente todas las cosas. El pasado está en su presente, así como el provenir. Nada transcurre en ese mundo, en el que persisten todas las cosas, quietas en la felicidad de su condición*». Además, la sabiduría divina no solo comprende los sucesos pasados, presentes y futuros, sino que incluye el conocimiento de las posibilidades no realizadas: «Su eternidad registra de una vez (*uno intelligendi actu*) no solamente todos los instantes de este repleto mundo, sino los que tendrían su lugar si el más evanescente de ellos cambiara» (Borges, 1936a: 354, 362). De este modo, dado que el conocimiento divino no está sujeto al paso del tiempo, ya no se podría decir que Dios conoce *previamente* el desarrollo de la vida de cada persona, lo que convertiría a la libertad humana en mera ilusión. Borges resume del

siguiente modo esta segunda versión de la eternidad, nacida del cristianismo:

«La eternidad no es la suma de todos nuestros ayeres. La eternidad es todos nuestros ayeres, todos los ayeres de todos los seres conscientes. Todo el pasado, ese pasado que no se sabe cuándo empezó. Y luego, todo el presente. Este momento presente que abarca todas las ciudades, todos los mundos, el espacio entre los planetas. Y luego, el porvenir. El porvenir, que no ha sido creado aún, pero que también existe (...) Los teólogos suponen que la eternidad viene a ser un instante en el cual se juntan milagrosamente esos diversos tiempos» (Borges, 1979: 688).

Pero esta eternidad de cuño teológico tiene también sus versiones laicas. En el ensayo *El tiempo y J. W. Dunne*, Borges se refiere al libro de este autor *An Experiment with Time*, que «postula que ya existe el porvenir, con sus vicisitudes y pormenores» y «asombrosamente, supone que ya es nuestra la eternidad» (Borges, 1952a: 646-649). Es inevitable relacionar esta concepción del tiempo que Borges llama eternidad con su relato *El Aleph*. En él Borges presenta este misterioso artefacto como una pequeña esfera de dos o tres centímetros de diámetro escondida en un sótano, pero que constituye en realidad «uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos» o «el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe vistos desde todos los ángulos» (Borges, 1949: 623). Podemos decir que la noción de eternidad que describe Borges es una especie de Aleph, pero no espacial, sino temporal, que contiene no todos los lugares del universo, sino todos los momentos de su historia.

Por cuanto llevamos visto, es fácil prever el rechazo de Borges a esta concepción eternalista, en la que se representa al tiempo como un todo, la totalidad de los hechos, un bloque compacto en el que todos los momentos y los hechos coexisten simultáneos. Tal simultaneidad de momentos, que rompe con la distensión del tiempo, con el orden antes-después y, por tanto, con la secuencia pasado, presente y futuro, equivale para Borges a una negación del tiempo: «la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, basta para desintegrarlo» (Borges, 1952b: 765). Dicho de otro modo, el tiempo pierde su propia naturaleza para convertirse en una nueva dimensión del espacio, en el que, aquí sí, las diversas partes pueden existir simultáneamente. Esta es, por ejemplo,

la crítica de Borges a la afirmación de Dunne de que el futuro existe ahora: «Dunne es una víctima ilustre de esa mala costumbre intelectual que Bergson denunció: concebir el tiempo como una cuarta dimensión del espacio. Postula que ya existe el porvenir (...) pero ese postulado basta para convertirlo en espacio» (Borges, 1952a: 648). Por otra parte, un tiempo como totalidad en la que los hechos están definitivamente situados, pero en la que nada cambia, nada sucede, es inaceptable para Borges, quien, como hemos venido viendo, considera que el tiempo no es sino *sucesión*, el orden de antes-después en un mundo en continuo cambio.

Borges contrapone su posición a la de Sexto Empírico y, luego, Bradley, quienes, tras argumentar que no existen ni el pasado ni el futuro ni el presente, negaron la existencia del tiempo: «Tales razonamientos, como se ve, niegan las partes para luego negar el todo; yo rechazo el todo para exaltar cada una de las partes» (Borges, 1952b: 770). Esto es, Borges rechaza la idea *tiempo* como totalidad de momentos y hechos simultáneos para subrayar la importancia de la relación antes-después y la separación de pasado, presente y futuro.

No obstante, puede parecer contradictorio que, por una parte, Borges defienda que no existe realmente el presente, porque es solo una idealización, como un punto geométrico, y por otra parte, frente al eternalismo, argumente a favor de la distensión del tiempo basada en la distinción entre pasado, presente y futuro. Sin embargo, no creo que exista tal contradicción. Se pueden interpretar los conceptos de pasado, presente y futuro de dos formas diferentes. Una, como conceptos clasificatorios, lo que supondría que el tiempo está dividido en tres clases disjuntas, incompatibles entre sí, y otorgaría al presente la misma importancia que al pasado y al futuro. Si esta fuera la interpretación de Borges en los textos citados podemos decir que, efectivamente, es incoherente. Pero no creo que este sea el caso, hay suficientes motivos para atribuir a Borges otra interpretación de los conceptos de pasado, presente y futuro, una interpretación, según la cual, lo que tales conceptos representan no es una clasificación tripartita del tiempo sino un *orden*, el orden antes-después entre sucesos, que es un continuo en el que las diferencias ya no son entre clases distintas e incompatibles, sino diferencias de grado, con lo que las fronteras entre los tres conceptos carecen de interés<sup>12</sup>. Desde esta interpretación ordinal de los conceptos de pasado,

12 Sobre las diferencias entre la división de pasado, presente y futuro y la relación (*tenseless*) de antes-después, puede verse Álvarez Toledo (2013).

presente y futuro tiene pleno sentido la idea de Borges de que lo que podríamos llamar presente no pasa de ser el instantáneo tránsito de pasado al futuro, la breve confluencia de ambas partes.

## 5. CONCLUSIÓN

Es cierto que, en sus incursiones filosóficas, el interés de Borges es principalmente literario. Savater señala su habilidad en «el comercio estético con los temas filosóficos» y «el uso de la reflexión como fuente de emoción poética» (Savater, 2002: 35-36). Sin embargo, en sus ensayos sobre filosofía del tiempo, Borges, además, deja claras y argumenta sus opiniones y preferencias en algunos debates. Creo particularmente destacable en su crítica al tiempo circular el argumento de que la noción *retorno de lo idéntico* es contradictoria en sí misma. Por otra parte, en sus comentarios a la paradoja de Aquiles y la tortuga, tiene el acierto de disolverla insistiendo en que responde al error de confundir el tiempo con la imagen geométrica, idealizada, que lo representa: una forma de advertir que la adopción de

una metáfora (como es el caso de una representación geométrica) tiene un carácter pragmático, no ontológico. Por último, su definición del tiempo como sucesión de cambios mentales y físicos tiene dos interesantes consecuencias: por una parte, le permite el giro de corte ockhamista que supone considerar al tiempo como una simple relación de orden y no como una problemática e innecesaria sustancia; por otra parte, el tiempo como sucesión implica situar a la relación de orden antes-después como más básica ontológicamente que la división de pasado, presente y futuro.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco los comentarios y sugerencias de dos revisores anónimos. Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyectos de Investigación *Puntos de vista, disposiciones y tiempo. Perspectivas en un mundo de disposiciones* (FFI2014-57409-R) y *Perspectivas personales. Conceptos y aplicaciones* (FFI2018-098254-B-100), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

## REFERENCIAS

- Álvarez Toledo, Sebastián (2013). Imágenes del tiempo. En: Manuel Liz (ed.) *Puntos de vista. Una investigación filosófica*. Barcelona: Laertes, pp. 223-249.
- Borges, Jorge Luis (1932a). La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Discusión* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 244-248.
- Borges, Jorge Luis (1932b). Avatares de la tortuga. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Discusión* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 254-258.
- Borges, Jorge Luis (1936a). Historia de la eternidad. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Historia de la eternidad* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 353-367.
- Borges, Jorge Luis (1936b). La doctrina de los ciclos. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Historia de la eternidad* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 385-392.
- Borges, Jorge Luis (1936c). El tiempo circular. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Historia de la eternidad* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 393-396.
- Borges, Jorge Luis (1944a). Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Ficciones* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 431-443.
- Borges, Jorge Luis (1944b). El jardín de los senderos que se bifurcan. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Ficciones* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 472-480.
- Borges, Jorge Luis (1949). El Aleph. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. El Aleph* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 617-628.
- Borges, Jorge Luis (1952a). El tiempo y J. W. Dunne. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Otras inquisiciones* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 646-649.
- Borges, Jorge Luis (1952b). Nueva refutación del tiempo. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Otras inquisiciones* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 757-771.
- Borges, Jorge Luis (1952c). Epílogo. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Otras inquisiciones* (vol. I). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, p. 775.
- Borges, Jorge Luis (1976). Heráclito. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. La moneda de hierro* (vol. II). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, p. 156.
- Borges, Jorge Luis (1979). El tiempo. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. Borges, oral* (vol. II). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, pp. 686-693.
- Borges, Jorge Luis (1981). La fama. En: Jorge Luis Borges (2005). *Obras completas. La cifra* (vol. II). Barcelona: RBA - Instituto Cervantes, p. 323.
- Bossart, William H. (2003). *Borges and philosophy: self, time, and metaphysics*. New York: Peter Lang.
- Ingram, David y Tallant, Jonathan (2018). Presentism. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 edition). Stanford University. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/presentism/>.
- Kaminsky, Gregorio (comp.) (1994). *Borges y la filosofía*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Leibniz, Gottfried y Clarke, Samuel (1715-1716/1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Taurus.
- Mellor David H. (1998). *Real Time II*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203070642>

- Moulines, Carlos Ulises (1999). El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo. En: Fernando del Toro y Alfonso del Toro (coords.). *Jorge Luis Borges: pensamiento y saber en el siglo XX*. Madrid: Iberoamericana, pp. 179-188. <https://doi.org/10.31819/9783964563644-010>
- Nuño, Juan (1986). *La filosofía en Borges*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Martín, M.ª del Carmen (2007). Nietzsche y Borges: metáfora, conocimiento y ficción. *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 1, pp. 149-155.
- Savater, Fernando (2002). *Borges: la ironía metafísica*. Barcelona: Ariel.
- Savitt, Steven (2017). Being and Becoming in Modern Physics. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 edition). Stanford University. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/spacetime-bebecome/>.
- Wittgenstein, Ludwig (1930). *Movimientos del pensar*. Valencia: Pre-Textos, 2004.