

Manuel Fuentes y Paco Tovar (Ed.)
La aurora y el poniente. Borges (1899-1999)
Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Departament de Filologies Romàniques, 2000

El antihumanismo de Borges

JUAN ARANA
Universidad de Sevilla

I Las paradojas de un humanista enemigo de lo humano

No digo nada nuevo si afirmo que Borges fue un hombre lleno de paradojas, incluso que las amaba hasta el punto de sembrar de ellas sus obras, y que le encantaba utilizarlas para lograr esos efectos de humor, escepticismo y despego que tanto le caracterizan. Sin embargo, todo esto se sitúa en un plano más o menos superficial, de alguna forma tangencial a la existencia: tiene que ver con la imagen que se da, un modo de comportarse, un estilo de escribir y una actitud con respecto a los temas de los que se escribe. Pero lo paradójico no termina aquí en el caso de Borges. Creo que en su caso la superficie no oculta, sino que refleja lo íntimo. Él, en efecto, se veía a sí mismo como “un hombre desgarrado hasta el escándalo por sucesivas y contrarias lealtades”¹. No deseo entretenerme con especulaciones acerca de su personalidad y carácter, tema que dejo gustoso en manos de sus numerosos biógrafos. Si he empezado con una alusión a sus paradojas es porque hay una en particular que me parece importante y a la vez sorprendente. Tiene que ver con la idea de hombre que aparece en sus escritos y que exhibe rasgos muy contradictorios. Por una parte Borges aparece como uno de los grandes humanistas del siglo xx, un gustador de todo lo bueno y digno que el hombre hace, un exquisito diseccionador de los mil y un matices de la vida anímica, un curioso universal, un cosmopolita sin prejuicios —o al menos sin prejuicios penosos y degradantes—, alguien, en suma, que no desdice de la vieja sentencia de Terencio: “Nada de lo humano me es ajeno”.

Pero, por otro lado, ¡qué ataques y qué condenas! En sus libros el hombre aparece como un fracaso existencial, más aún, como un concepto sin verdad que precisa ser desmentido, o mejor, impugnado, al igual que todas las corrientes que lo vindican cometiendo el pecado capital de sucumbir al *antropocentrismo*:

El carácter del hombre y sus variaciones son el tema esencial de la novela de nuestro tiempo; la lírica es la complaciente magnificación de venturas y desventuras amorosas; las filosofías de Heidegger y de Jaspers hacen de cada uno de nosotros el interesante interlocutor de un diálogo secreto y continuo con la nada o con la divinidad; estas disciplinas, que formalmente pueden ser admirables, fomentan esa ilusión del yo que el *Vedanta* reprueba como error capital. Suelen jugar a la desesperación y a la angustia, pero en el fondo halagan a la vanidad; son, en tal sentido, inmorales.²

Se podrá tal vez matizar que lo que Borges impugna no es el hombre mismo, sino el yo, y que en realidad sólo trata de evitar que se confundan ambas nociones. Esta observación es atinada y basta para que debamos absolver al argentino de la sospecha de incurrir en contradicción, pero refuerza el punto de vista inicial, puesto que un hombre sin yo es sumamente paradójico. Aquí, no obstante, se está planteando el problema de la *identidad*

humana. ¿En dónde estiba según Borges, puesto que no se basa en el yo? Para conocer la respuesta, conviene examinar los distintos elementos que integran el ser del hombre, y en primer lugar el cuerpo.

II La identidad del hombre. El cuerpo y sus miserias

La división tradicional del hombre en cuerpo y alma suele ser lesiva para lo corpóreo, sobre todo si se aborda desde una concepción más o menos platónica. En cambio, un planteamiento empirista y no digamos materialista, destacará la corporeidad como la primera —y a lo mejor única— dimensión relevante de lo humano. El trasfondo filosófico de Borges es suficientemente complejo para que no pueda preverse de entrada cuál será su actitud al respecto. Tampoco es muy explícito: en una ocasión subraya la inseparabilidad de lo anímico: “eres tu cuerpo y eres tu alma y es arduo e imposible, fijar la frontera que los divide...”.³ Esta atadura resulta trivial en vida, pero ha sido cuestionada en lo ultraterreno. Borges, a falta de argumentos, se vuelve hacia el deseo y formula votos para que la muerte, indiscutible destino último de la parte material del hombre, afecte también a su alado complementario: “Quiero morir del todo; quiero morir con este compañero, mi cuerpo”. A lo mejor esto puede proporcionar un primer indicio de lo que antes he llamado antihumanismo borgiano: si el alma está demasiado próxima al cuerpo, las limitaciones e invencible caducidad de éste se contagian a aquella, hasta hacer indeseable su perduración y la identificación del hombre como tal con ella. A falta de testimonios más directos, puedo aportar el de una biografía y antigua amiga de Borges, Esther Vázquez:

Pero, al mismo tiempo, era el hombre que se avergonzaba de las necesidades de su cuerpo, odiaba su cuerpo, desdeñaba la carnalidad, se despreciaba por los oscuros deseos que le encendían la sangre. Era el hombre que en los años treinta y hasta ya avanzados los cuarenta, se acostaba vestido para ignorar el contacto de su propia piel. En esa época, cuando encontró el definitivo camino de la literatura, se sentía al mismo tiempo desgraciado: podía, insonmiso y de terribles dolores de muelas y en la larga noche no podía dejar de pensar en la lenta corrupción de su carne, en las carnes que silenciosamente minaban sus dientes, en el cuerpo obeso y pesado que arrastraba y aborrecía.⁴

El texto es muy patético y al mismo tiempo muy plausible. Al fin y al cabo, los sentimientos descritos no son nada infrecuentes, como saben muy bien quienes viven de la estética corporal. Probablemente todo el mundo ha soñado al correr de los años con escapar de su envoltura corpórea y aposentarse en un habitáculo más bello, sano, joven o fuerte. A parte de cierto orgullo por sus aptitudes notatorias,⁵ Borges nunca estuvo demasiado contento con el físico que le había tocado en suerte, y por eso buscó a través de la literatura diversos alojamientos alternativos, aunque fueran provisionales. Para una persona que siente como Platón, puede ser trágico pensar como Aristóteles, querer separarse de la materia y creer que es absolutamente imposible conseguirlo.

Antes dije que la división cuerpo/alma es demostrado dicotómica y, sin embargo, en la práctica la he dado por buena, lo cual tiene el inconveniente de llevarnos a un callejón sin salida, porque entonces no habría modo de distinguir entre el yo y el alma, y el antihumanismo de Borges sería, en efecto, total y absoluto. En realidad, aunque no haya propuesto nunca una cartografía de las provincias de lo anímico, hay varias potencias, facultades o principios que le interesan y ocupan. Trataré en primer lugar de la concepción borgiana de la memoria, luego de sus ideas acerca de la conciencia, más tarde, de la imaginación y de la inteligencia. Después veremos si es legítimo o no atribuir a un único usuario todos estos elementos.

III La memoria y el tiempo

El pensamiento de Borges acerca de la memoria es casi aún más lúgubre que lo que enseña acerca del cuerpo. Se adhirió a una curiosa teoría de procedencia paterna⁶: cuando tenemos una experiencia cualquiera, de alguna manera queda grabada en la mente, y lo que hace la memoria es rescatarla y sacarla de nuevo a la luz de la conciencia. Pero sólo la primera vez, porque cuando queremos recordar de nuevo el evento, no nos acordamos directamente de él, sino del recuerdo precedente. Sería pues un recuerdo del recuerdo, luego un recuerdo del recuerdo del recuerdo y así sucesivamente. Además, la memoria no se limitaría a restaurar lo evocado, sino que lo trastocaría, grabando una imagen deformada sobre la huella original, que desaparecería irremisiblemente. De reminiscencia en reminiscencia, se irían perdiendo rasgos, confundiendo perfiles, interpolando elementos extraños. Sería milagro que algo de verdad quedara al cabo de unos cuantos remembranzas. Borges puso más tarde esta especulación en boca de uno de sus personajes: “Los años pasan y son tantas las veces que he contado la historia que ya no sé si la recuerdo de veros o si sólo recuerdo las palabras con que la cuento. Tal vez lo mismo le pasó a la Cautiva con su malón. Ahora lo mismo da que fuera yo o que fuera otro el que vio matar a Moreira”.⁸ No hay que tomar a broma este delirio de la amnesia. Como sentencia en un verso, la memoria es porosa al olvido; en cierto modo no difiere de él, forman las dos caras de una misma moneda: “el olvido es una de las formas de la memoria, su vago sófano”.⁹

Los textos de Borges relativos al olvido son demasiado numerosos para traerlos aquí a colación.¹⁰ Su simbolismo con el recuerdo lo convierte en un momento necesario, insoslayable, del ser humano. La fábula de Funes el memorioso demuestra hasta que punto es impensable prescindir de su empobrecedora compañía. Sencillamente, nuestras hechuras no se compadecen con una memoria sin mácula; tanto la percepción como el pensamiento quedarían instantáneamente saturados si no filtrasen de algún modo la información que reciben y procesan. ¿Entonces? La cuestión es que, aunque necesaria, la debilidad de la memoria es catatrófica, porque Borges basa en ella nada menos que la propia miseria del hombre: “Es sabido que la identidad personal reside en la memoria y que la anulación de esa facultad comporta la idiotez”.¹¹ O, dicho con ayuda de la poesía:

Somos nuestra memoria,
somos ese quimérico museo de formas inconstantes,
ese montón de espejos rotos.¹²

Por tanto, el principio de la unidad del hombre es bien endeble. Se despliega en el tiempo, que la tradición de pensamiento idealista considera desde Kant puramente fenoménico, ayuno de entidad propia. Y por si fuera poco, descansa en el mecanicismo de la memoria, que ni siquiera está en condiciones de asegurar una continuidad en las vivencias, una integridad en la historia que cada cual guarda de sí mismo. Si mi único parentesco con las vivencias del pasado lo establece ese dispositivo caprichoso y fallible, ¿hasta qué punto estoy atado a ellas de un modo diferente a cualquier cadena de causas que incide en mí, pero que con todo derecho considero ajena a mi ser?

No está del todo clara la relación que para Borges existe entre tiempo y memoria. En un lugar llama a ésta *espejo espectral del tiempo*¹³, pero otros pasajes la responsabilizan de la aparición del tiempo, a través de la ficción del pasado.¹⁴ Esta última posibilidad resulta aún más corrosiva: sólo existían —y ni siquiera con plenitud— los eventos aislados. Sería por completo gratuito establecer entre ellos relaciones de anterioridad y posterioridad, simular que se van pasando unos a otros el efímero privilegio de la existencia en plenitud

según atravesen antes, después o a la vez el pórtico evanescente del presente, que comunica la nada del futuro con la nada del pasado. Partiendo de ese supuesto quizá sea preferible endosar a la memoria la paternidad de una ontología cuya solidez se encuentra bajo mínimos. Para hacer la idea más plausible, cabe observar que gracias al —o mejor dicho, por culpa del— tiempo, la amplitud del ser se estrecha hasta coincidir con los angostos límites de la conciencia humana: el hecho de que no podamos ser simultáneamente conscientes de muchos objetos, de que nos veamos obligados a establecer una especie de turno para considerar sucesivamente, una por una, las cosas que conocemos y vivimos, hace del tiempo psicológico una prótesis para paliar la debilidad de la mente. ¿Por qué entonces suponer que las cosas mismas tienen que estar sometidas al mismo tipo de restricción? Incluso sin salir del plano humano, encontramos diferencias: hay mentes que necesitan menos tiempo que otras para entender un razonamiento, para darse cuenta de algo; hay quienes en un instante pueden tener experiencias y cavilaciones que a otros les llevaría meses o años completar. Borges alude a ello en el relato *El milagro secreto*: la oración de un condenado a muerte provoca que su último segundo antes de morir se convierta en un año, lo que le permite concluir la obra de su vida¹⁵. La pregunta es, ¿dónde está el milagro? ¿En detener el curso del tiempo para todos excepto para el protagonista, o en hacer que el espíritu de éste se vuelva tan raudo y diligente que pueda en un instante hacer el trabajo de muchos meses? En verdad, ambas opciones son equivalentes, y revelan de algún modo la relatividad del tiempo. No la relatividad de Einstein, que tiene que ver con las medidas de los procesos físicos efectuadas en distintos observatorios, sino la relatividad del tiempo psicológico, que está condicionado por la capacidad de la mente. En consecuencia, un espíritu sin limitaciones en su capacidad de percibir, juzgar, desear o sentir, no precisaría diferir sus actos, dividir sus tareas, ordenar sus vivencias: lo haría todo a la vez, resolvería de un solo golpe todas las operaciones que le competen y asimilaría también de una vez por todas las consecuencias de las mismas. Visto con nuestros ojos, su vida se reduciría a un instante; visto con los suyos, el tiempo le sería ajeno. Es obvio que esa mente —acaso divina— nada tiene que ver con el hombre. Que éste sea una criatura del tiempo significa que su mente se dilata, se extraña y se divide en una sucesión de instantes. Pero entonces habrá que decir que se rompe, que ya no es uno, o que al menos su unidad es producto del azar, de un don o bien de una penosa reconquista. Borges piensa que es la memoria quien restablece la unidad del hombre, pero de un modo tan imperfecto que no lo consigue hasta el punto de que esté justificado hablar más que de una acumulación casual de elementos dispersos:

Soy los que ya no son. Inútilmente
Soy en la tarde esa perdida gente.¹⁶

IV La quedada de la conciencia

Creo que hay base para hablar de un antihumanismo en Borges si el único valedor de su identidad es la memoria, tal como él la concibe. Pero a pesar de todo, ¿no constituirá la conciencia un principio de unidad más consistente? Por lo menos muchos lo pretenden, puesto que es corriente asimilar el yo con la conciencia, y el yo es ante todo eso, principio de unidad, intento de establecer la personalidad del sujeto sobre una base firme. La filosofía consagra esta función con la noción de *sustancia*; el yo tendría una existencia propia, independiente, de la que colgarían como si fuera una percha todas las peripecias vitales del individuo. Pero Borges no cree en las sustancias, y mucho menos en las que se imponen

programáticamente. Si algo existe, lo aceptará por alguna evidencia perceptible, no por la bienpensante razón de que sería bueno que existiera. Para persuadirnos de la verdad de su presencia, el procedimiento más elemental es percibirlo como real. Por tanto, si algo así como el yo existe, entonces tendrá que ser percibido, lo cual significa que de algún modo el sujeto se percibe a sí mismo, se convierte en objeto de su propia consideración. En eso consiste la conciencia, y de alguna forma tendrá que impugnarla Borges si de verdad le cuadra el calificativo de antihumanista. Sin embargo él no rechaza la conciencia, sino que se conforma con declararla vacía y, por lo tanto, de por sí inexistente, carente de sustancia: “Ya descartados los afectos, las percepciones forasteras y hasta el cambiadizo pensar, la conciencia es cosa baldía, sin apariencia alguna que exista reflejándose en ella”.¹⁷

Es decir, la conciencia pertenece a la forma y no al contenido del pensamiento: no es algo que se piensa sino *un modo de pensar* lo que se piensa. Pensamos en un árbol, en un deseo, en una demostración, pero no pensamos que pensamos, sino que, cuando pensamos en un árbol, de alguna manera nos damos cuenta de que lo hacemos y de este modo somos conscientes de nosotros mismos. Si es así, la conciencia se reduce a un momento de la vida anímica, la *reflexión*, que consiste en la capacidad de la mente de volver sobre sí misma, aunque siempre de modo indirecto, aprovechándose de las cosas sustantivas que la ocupan y sin las que no sabría pensar ni, por supuesto, pensarse.

También la memoria consiste en un retorno, una vuelta de la mente sobre sí misma. Pero la memoria siempre se refiere al recuerdo, es un acordarse de algo, y en ese sentido no está vacía. Aunque Borges llame en una ocasión al despertar *acordarse de sí mismo*¹⁸, sólo se trata de una metáfora, porque la memoria por necesidad reproduce algo que no es ella misma. En cambio, la conciencia es por definición conciencia de sí, aunque solo pueda actuar cuando ejercemos algún otro tipo de actividad mental. En cierto sentido, tanto la memoria como la conciencia son facultades menesterosas, pero mientras la memoria lo es por su contenido (no hay memoria de sí, pero puede ponerse en marcha por sí misma), la conciencia lo es en su función (hay conciencia de sí, pero no hay “pura” conciencia, su ejercicio no es autónomo, depende de otras vivencias). La idea de una conciencia absoluta, autosuficiente, sobre la que han especulado los filósofos desde Aristóteles hasta Hegel, planea también por la literatura borgiana, pero no como un ideal deseable, sino como una pesadilla, como una parábola del infierno. En efecto, la memoria cuando vuelve sobre sí misma se va debilitando ya que, como hemos visto, aumentan la distancia y las distorsiones que la separan de su contenido original, de manera que tiende por naturaleza a apagarse y disolverse en el olvido. Pero no ocurre lo mismo con la conciencia, porque consiste en el propio volver sobre sí, es una especie de mecanismo reduplicante que se refuerza con su ejercicio, un círculo narcisista que no tendría fin si, careciendo de controles externos, pudiese abandonarse a su tendencia natural. Por eso se asocia con tanta facilidad al infinito y por eso la teme tanto Borges: cuando tengo conciencia, tengo conciencia de que tengo conciencia, y también de que tengo conciencia de que tengo conciencia de que tengo conciencia, y así sucesivamente¹⁹. Lo mismo ocurre con la conciencia moral²⁰ en una dinámica que fácilmente se convierte en pesadilla: por ejemplo la del hombre con extraño atuendo que bajo su disfraz esconde otro igual, y luego otro y otro...²¹, o la de una habitación con una puerta que da a otra habitación exacta, y ésta a una tercera, que comunica con una cuarta, etc.²² Y, dado que las pesadillas pueden muy bien ser las grietas del infierno²³, Borges concibe la condenación eterna justamente como el paroxismo de una conciencia sin contenido: sería algo así como un espejismo indisoluble, cada vez más intenso y más vacío; un perpetuo y desesperado no saber reconocerse a sí mismo; una conciencia tan inacabable como hueca: “Pensé con miedo: ¿dónde estoy? Y comprendí que

no lo sabía. Pensé ¿quién soy? y no me pude reconocer. El miedo creció en mí. Pensé: Esta vigilia desconsolada ya es el Infierno, esta vigilia sin destino será mi eternidad. Entonces desperté de veras: temblando”.²⁴ Podría decirse, en definitiva, que mientras que la memoria conduce de modo natural a la muerte, la conciencia lleva en cambio al averno. Y, si aquella se vale del olvido para alcanzar su destino, el instrumento diabólico que encierra la conciencia dentro de sí misma es el *insomnio*:

Hay otra diosa de tiniebla y de osambre:
Su lecho es la vigilia y su pan es el hambre.²⁵

Lo terrible del insomnio es la doble imposibilidad de dormir (o sea, dejar de ser) y de pensar (es decir, vivir con sentido, hacer algo). La vigilia insomne es un paroxismo de la conciencia, atropada en su osquedad, incapaz de abrirse a los objetos que debieran polarizarla; el que la padece está condenado a pensarse y repensarse, a darse vueltas en el vacío, en remolino turbulento que es imposible abandonar. Borges lo llama *luzidez atroz*²⁶ e *intolerable*:

Creo esta noche en la terrible inmortalidad [...] porque esta inevitable realidad de fierro y barro tiene que atravesar la indiferencia de cuantos estén dormidos o muertos [...] y condenarlos a vigilia espantosa.²⁷

Como se advinirá fácilmente, toda la cuestión del laberinto y los espejos está directamente relacionada con el mecanicismo central de la conciencia. El mundo surge por la multiplicación hasta el infinito de estructuras de representación que se repiten sin cesar hasta perder la noción de lo que representan. Está formado por espejos que ya no reflejan cosas, sino meras imágenes reflejadas, o sea, que *han perdido la memoria de lo que reflejan* y se disuelven en pura reflexión, que equivale a *pura conciencia*. En estas condiciones, es comprensible que Borges se niegue a entender al hombre en términos de conciencia: eso sería tanto como convertirlo en el demonio, y su antihumanismo no llega tan lejos. Pero eso significa que la conciencia no es la última instancia, lo absolutamente primordial. Muchos textos plantean esta tesis con la imagen de los sueños encerrados en otros sueños: si un sueño puede formar parte del contenido de otro sueño, eso significa que la conciencia no es algo puramente subjetivo, puede ser el objeto de otra conciencia más comprensiva (yo no soy puro sueño, yo puedo ser el sueño de otro). Claro es que esto, a su vez, abre una nueva procepción de conciencias que se extiende al infinito²⁸, pero en lo que respecta al hombre, le aporta el enorme consuelo de que no es prisionero de sí mismo, que su insomnio puede ser roto por el despertar de quien lo sueña: “Con olivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo”.²⁹

V La dispersión de yo en la imaginación

La memoria no es capaz de otorgar al hombre una identidad estable y la conciencia es mejor que no lo haga. La imaginación tampoco puede ni debe hacerlo, porque es una facultad extravertida, carece de interioridad. Gracias a ella el sujeto se vuelve hacia los objetos, no de un modo puramente pasivo, sino cuando percibe, sino activo, lo que le permite manipularlos y transformarlos. Crea un mundo de ficción, pero como para Borges el mundo “real” también es ficticio, la imaginación adquiere cierta aura deífica —en el fondo, más por abajamiento de lo divino que por ensalzamiento de lo imaginario—. De hecho, piensa incluso que la imaginación es la cuna de lo ultraterreno: Dios, Infierno y Cielo son para él “designios de la imaginación de los hombres”.³⁰ Esta virtud teogónica no

El antihumanismo de Borges

La convierte en infinito: es claramente limitada, pero no por ello menos valioso: hoy que “presuponer (y verificar) que el número de fobuldas, o de métodos de que es capaz la imaginación de los hombres es limitado, pero que esos contados inventos pueden ser todo para todos”.³¹ La parsimonia con que la imaginación administra su creatividad ha sido muy comentada por Borges. De alguna manera confirma nuestra instalación en la finitud, pero insisto en que no tiene un significado negativo, al menos desde todos los puntos de vista. Creo que la imaginación es la causa de que Borges afirme, por una vez con cierto optimismo, que en los hombres hay una chispa de plenitud, un don celestial que definitivamente los dignifica y enaltece: “bien puede ser que nuestra vida breve sea un reflejo fugaz de lo divino”.³² Me parece que ello no se debe a que pueda crear mundos comparables en solidez al que habitamos, sino a que definitivamente el hombre ha de buscar su destino más allá de sí mismo, y la imaginación es la llave que abre la cárcel en que está encerrado y le da alas para abandonar su deprimente identidad. Si esto es cierto, Borges propugnaría algo más que un mero antihumanismo: perseguiría la superación del humanismo, una especie de “superhombre” completamente diferente del de Nietzsche. Veamos si somos capaces de confirmar esta propuesta hermenéutica.

Está claro, por una parte, que Borges reivindicaba el abandono del yo, entendido como la autoconciencia que para muchos constituye el núcleo “duro” de la identidad personal.³³ Si admitimos la tesis de que ese yo autoconsciente es una imposibilidad, desaparece según él la fuente de todos los problemas, el titánico y absurdo esfuerzo de defenderlo y halagarlo: “Una vez que comprendamos que el yo no existe, no pensamos que el yo puede ser feliz o que nuestro deber es hacerlo feliz”.³⁴ Tal vez sea un olivio, pero uno se pregunta qué debemos hacer entonces. Si la felicidad no es el sentido de la vida, dado que no hay a quien hacer feliz, ¿tiene sentido seguir hablando del sentido de la existencia? Hace tiempo un humorista lanzó la siguiente consigna iconoclasta: “Nadie es perfecto, pero ¿quién quiere ser nadie?”. Podríamos rebatirlo diciendo que al menos hubo uno que lo quiso ser: Borges, que celebraba la ocurrencia de Ulises de hacerse llamar precisamente “nadie”.³⁵ y decía de sí mismo:

Seré todos o nadie. Seré el otro
Que sin saberlo soy, el que ha mirado
Ese otro sueño, mi vigilia. La juzga,
Resignado y sonriente.³⁶

VI La superación de la identidad personal en la inteligencia

Los pasajes que glosan y amplían estas ideas son demasiado abundantes para referirlos aquí.³⁷ Estamos de nuevo ante una gran paradoja, con visos incluso de convertirse en aporía. Descartado el yo, que nos convierte en “alguien”, descartada la memoria, cautiva y cómplice del tiempo, resulta que tampoco la imaginación puede acabar de completar el proceso despersonalizador al que Borges aspira. Es verdad que con la imaginación salimos fuera de nosotros mismos, jugamos a ser “otros”, probamos todos los destinos sin encadenarnos a ninguno; pero en cierto modo esos devaneos son mero diversión, juegan con el yo, lo fragmentan, sin llegar a abandonarlo del todo. En ese sentido, la imaginación sigue siendo demasiado “personal” y su dispersión tampoco cuadra con el objetivo perseguido por Borges. La diversidad es la nota que distingue el mundo de la representación, la ficción del espacio y el tiempo. Hoy pues que encontrar un elemento realmente oníomno y que a la vez sea principio de unidad, niegue la multiplicidad de parcelas a la que

naturalmente tienden tanto mi propio yo como el de los otros. Para identificar ese principio impersonal Borges elige una palabra antigua y prestigiosa: la *inteligencia*: "la inteligencia desea naturalmente ser eterna. Pero ¿de qué modo lo desea? No lo desea de un modo personal, no lo desea en el sentido de Unamuno; lo desea de un modo general".³⁸ La inteligencia es un requisito de la salvación (p. 185), precisamente porque no está interesada en salvar al individuo y es, en este sentido una facultad desinteresada. El desinterés es el rasgo distintivo de quienes han alcanzado un grado superior de saber y han dejado de preocuparse de las minucias que sólo les conciernen como particulares. En el plano de la ficción, Borges ejemplifica esta cumbre del desprendimiento en el protagonista del relato "La escritura del Dios", encerrado por sus enemigos en una calabozo oscuro y que, tras adquirir los poderes mágicos necesarios para salir de la cárcel y vencerlos, decide permanecer pasivo, porque: "Quien ha entrevistado el universo, quien ha entrevistado los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie".³⁹ En el entorno de sus conocidos, propone a Macedonio Fernández como ejemplo de vida regida por la inteligencia y libre de asechanzas particularistas:

Más allá del encanto de su diálogo y de la reservada presencia de su amistad, Macedonio nos proponía el ejemplo de un modo intelectual de vivir. Quienes hoy se llaman intelectuales no lo son en verdad, ya que hacen de la inteligencia un oficio o un instrumento para la acción. Macedonio era un puro contemplativo que a veces condescendía a escribir y muy contadas veces a publicar.⁴⁰

VII La recuperación de los arquetipos

Habría que aclarar al menos dos cosas antes de calibrar el valor de la propuesta borgiana. Primera: ¿qué entiende exactamente por inteligencia? Segunda: ¿cómo opera para obtener los resultados que tanto estima? Borges, como es natural, no se ha preocupado de desarrollar un tratado sistemático de psicología o de antropología filosófica para satisfacer nuestra curiosidad. De modo implícito deja adivinar que la inteligencia es la facultad superior de la mente, la que sabe aprovechar al máximo las aportaciones de las otras facultades y está exenta de sus torcidas tendencias. Puesto que es anónima y no pertenece al yo, tiene cierto parentesco con algunas de las más intrincadas creaciones de la filosofía de todos los tiempos: el entendimiento agente de los aristotélicos, la subjetividad trascendental de los kantianos, la voluntad de los schopenhauerianos, el yo puro de la tradición idealista... Sin embargo, creo que es poco lo que se saca en limpio de estas comparaciones, ya que sus términos más pueden oscurecer que iluminar nuestra búsqueda, de manera que será mejor olvidarlas. Algo aclara en cambio el hecho ya señalado de que la imaginación sea limitada. ¿Qué la limita? Formalmente nada: podemos jugar libremente con ella, son infinitas las combinaciones y arreglos que surgen de ella. La limitación surge en el plano de los contenidos: las cartas que baraja son contadas, y Borges ha intentado varias veces hacer catálogos exhaustivos de las historias, motivos y metáforas presentes en las literaturas de todos los tiempos y latitudes.⁴¹ Eso también quiere decir que el saber de los contenidos estará por encima de la imaginación, acotándola y posibilitándola. Es el saber propio de la inteligencia, un saber vertido hacia las fuentes últimas del pensamiento, hacia el elenco básico de experiencias al que se reducen como variantes y repeticiones todas las demás: "la conjetura es verosímil y tolerable. Se reduce a afirmar que el número de percepciones, de emociones, de pensamientos, de vicisitudes humanas, es limitado, y que antes de la

muerte lo agotaremos".⁴² Así queda abierta una vía hacia la unificación de la experiencia que no descansa en la presunción de que existe un sujeto personal e intransferible detrás de las vivencias (el yo), ni tampoco está basada en la urdimbre de las causas y leyes que rigen el despliegue del universo, y que Borges desdeña, identificándola con el desdoblamiento de imágenes en un laberinto de espejos. La inteligencia no enlaza unas imágenes con otras, sino que descubre el original del que todas ellas proceden, y al hacerlo experimenta una vivencia que sustancialmente es única: la misma en todos los sujetos, en todos los tiempos, en todos los lugares:

En el día de hoy, una de las Iglesias de Tlön sostiene platónicamente que tal dolor, que tal matiz verdoso del amarillo, que tal temperatura, que tal sonido, son la única realidad. Todos los hombres, en el vertiginoso instante del coito, son el mismo hombre. Todos los hombres que repiten una línea de Shakespeare, son William Shakespeare.⁴³

También Borges es en el fondo un platónico, un platónico muy especial para quien la idea, el arquetipo, la vivencia primordial, no precisa ni de un yo, ni de un lugar, ni de un alma, ni tampoco de un cuerpo: "Ahora bien, si cada estado psíquico es suficiente, si vincularlo a una circunstancia o a un yo es una ilícita y ociosa adición, ¿con qué derecho le impondremos después, un lugar en el tiempo?"⁴⁴ Este es, pues, el antihumanismo de Borges. Para llegar a él ha tamizado a través del filtro de lo eterno todo lo relativo al hombre, a fin de desechar lo que no resista la prueba, lo que esté indisolublemente ligado a las circunstancias, las particularidades y los momentos. No es extraño que después confesara su incapacidad para ser racista, para ejercer de patriota, o para interesarse por la política: las diferencias entre las razas le resultaban insustanciales; las que oponen a las naciones, risibles; y las que enfrentan a las ideologías, fugaces. La contrapartida, es decir, el Borges humanista, depende de que en la cosecha de universalidad y atemporalidad que se obtiene con su proceso de depuración radical, se consiga salvar lo único importante y valioso que encierra nuestra especie, esa chispa de divinidad que Borges atisba en ella. Pero esa colección de vivencias elementales y sentimientos eternos tal vez no sea lo que Borges quería que fuesen. Tal vez, cuando los separemos de los seres de carne y hueso que los experimentarían, cuando prescindamos de la anécdota y nos quedemos con el paradigma, encontraremos que sólo tenemos en las manos un montón de cachivaches. Es posible que Borges hiciera trampa y que escondiera en la manga un yo secreto para evitar que toda su barahúnda de arquetipos se transformara en una almoneda. Porque, cuando el yo se convierte en nadie, en lo que se desemboca no es en la eternidad, sino en la nada: "De la ciudad solo queda una campanada, que imagino alta. Así voy entrando en mi nadería como ya entré en mi sombra. Tal vez no soy intrínseca luz e intrínseco pensar, sino sombra interior y muerte interior".⁴⁵

Notas

- 1 Borges, Jorge Luis, *Historia de la eternidad*, en *Obras Completas* (O.C.), Barcelona, Emecé, 1989-1997, 4 vols. I, 371.
- 2 Borges, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, O.C., II, 127.
- 3 *Elogio de la sombra*, O.C., II, 389.
- 4 *Ib.*, 392.
- 5 Vázquez, M^a Esther, *Borges. Esplendor y derrota*, Barcelona, Tusquets, 1996, 337.
- 6 *Vid.*, Rodríguez Monegal, E., *Borges. Una biografía literaria*, México, F.C.E., 1993, 137.
- 7 *Vid.*, Rodríguez Monegal, E., *op. cit.*, 95.
- 8 *El libro de arena*, O.C., III, 44.

- 9 *Elogio de la sombra*, O.C., II, 394.
- 10 *Algunos de ellos*: O.C., II, 469, 470, 476; III, 85, 89, 90, 123-124, 315, 397, 449.
- 11 *Historia de la eternidad*, O.C., I, 364.
- 12 *Elogio de la sombra*, O.C., II, 359.
- 13 *La rosa profunda*, O.C., III, 85.
- 14 *El otro, el mismo*, O.C., II, 272.
- 15 *Ficciones*, O.C., I, 508-513.
- 16 *La rosa profunda*, O.C., III, 106.
- 17 *Borges, Jorge Luis, Inquisiciones* (1925), Barcelona, Seix Barral, 1994, 104.
- 18 *El oro de los tigres*, O.C., II, 493.
- 19 *Otras inquisiciones*, O.C., II, 24-27.
- 20 *Ficciones*, O.C., I, 516, nota.
- 21 *Atlas*, O.C., III, 428.
- 22 *Vid.*, E. Vázquez, *op. cit.*, 145.
- 23 *Siete noches*, O.C., III, 231.
- 24 *Discusión*, O.C., I, 238.
- 25 *El otro, el mismo*, O.C., II, 299.
- 26 *Historia de la eternidad*, O.C., I, 389 y *Ficciones*, O.C., I, 452.
- 27 *El otro, el mismo*, O.C., II, 238.
- 28 *El Aleph*, O.C., I, 598.
- 29 *Ficciones*, O.C., I, 455.
- 30 *Discusión*, O.C., I, 281.
- 31 *Otras inquisiciones*, O.C., II, 153. Y en un texto mucho más temprano, el "Primer prólogo" a *Fervor de Buenos Aires* (1923): "Hay sin duda, en nosotros, un trozo de divinidad, algo que precedió a los elementos y debe homenaje al Sol. Quien esto no comprendiese, aún habrá de estudiar la cartilla humana". *Textos recobrados*, Buenos Aires, Emecé, 1997, 163 (En adelante, TR).
- 32 *Los conjurados*, O.C., III, 465.
- 33 "Al parecer, Borges tuvo en su juventud dos experiencias de tipo místico que, aunque inefables, interpretó en clave panteísta, es decir, impersonal". *Vid.*, Luce Lope-Baralt, "Lo que había del otro lado del Zahir", en *Conjurados. Anuario Borgiano*, 1996, 104-105.
- 34 *Siete noches*, O.C., III, 252.
- 35 *El otro, el mismo*, O.C., II, 275.
- 36 *La rosa profunda*, O.C., III, 81.
- 37 *Vid.*, por ejemplo: O.C., I, 15, 62, 541, 544; II, 208, 486; III, 106, 251, 308, 398.
- 38 *Borges oral*, O.C., IV, 178.
- 39 *El Aleph*, O.C., I, 599.
- 40 *Borges oral*, O.C., IV, 59.
- 41 *Vid.*, por ejemplo, *Otras inquisiciones*, O.C., II, 14-16 y 153; *Historia de la Eternidad*, O.C., I, 384; *Historia de la noche*, O.C., III, 169-170; *La cifra*, O.C., III, 325.
- 42 *Historia de la eternidad*, O.C., I, 395-396.
- 43 *Ficciones*, O.C., I, 438.
- 44 *Otras inquisiciones*, O.C., II, 147.
- 45 "Boletín de una noche toda (1924-1926)", TR, 185.

La cosmovisión de Jorge Luis Borges y sus raíces culturales

MARÍA DEL CARMEN TACCONI
Universidad Nacional de Tucumán. Argentina

Jorge Luis Borges ha sufrido de manera sostenida la incompreensión de la crítica: se lo ha tildado de "apátrida" con rotunda ignorancia de sus entrañables poemas en que la historia nacional argentina se funde con la historia de su linaje; se lo ha censurado por "anglófilo" como si su entusiasmo por la cultura inglesa fuera una lacra; se lo ha caracterizado como "reaccionario" y "fósil conservador", desconociendo su activa militancia en el partido radical y omitiendo sus poemas de los primeros tiempos, aquellos entre los que se cuenta uno a la Plaza Roja de Moscú. Se lo ha vituperado como "ateo" y "agnóstico", no sólo con agravio a su derecho de ejercer su libertad de creer o no creer en valores que atañen a la trascendencia, sino en ostensible desatención de muy claros mensajes de muchos de sus poemas.

El paso de los años, la renovación de los instrumentos conceptuales de la crítica y la generalización de los estudios interdisciplinarios permiten en este fin de siglo y como celebración del Centenario de su nacimiento, una relectura menos prejuiciada de los textos de Jorge Luis Borges.

Más audaz desafío será discriminar —como es nuestro intento en esta oportunidad— los enunciados puramente ficcionales de los que entran elementos que proyectan, siquiera enmascarados o velados, conceptos y creencias constitutivos de su cosmovisión. Y considero esta tarea un desafío, porque ni Borges estuvo siempre dispuesto a desplegar abiertamente su visión del mundo ni fue ésta construida con los materiales corrientes en nuestra cultura occidental. Se pueden rastrear en ella huellas del pensamiento arcaico, doctrinas orientales, filosofía griega del tiempo de los presocráticos, conceptos platónicos y neoplatónicos, en fin, saberes heterodoxos e iniciáticos.

Desde el difundido libro de Ana María Barrenechea *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, hasta *Temas y estilo en la prosa narrativa de Jorge Luis Borges* de Jaime Alazraki, por no citar sino dos obras clásicas, la crítica reconoce en la producción borgeana la recurrencia obsesiva de tres elementos semánticos: el tiempo cíclico, el laberinto y los espejos.

El tiempo cíclico o doctrina de los ciclos o mito del eterno retorno es una concepción puntual del tiempo, de la historia del hombre y de la historia del cosmos. El laberinto, que en sus comienzos designó templos de iniciación, se ha incorporado a la tradición simbólica como imagen del lugar de las pruebas del héroe, el lugar cuyo centro sólo alcanzan los que están debidamente preparados para ello y del que salen sólo los elegidos. En la obra de Borges el símbolo del laberinto se ha consagrado con su particular visión del universo como un orden construido según leyes que no son inteligibles para los hombres pero que tienen una rigurosa coherencia, a la que no accedemos.