

SERIE  
ESTUDIOS DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA  
L



CÁTEDRA  
JAIME  
TORRES  
BODET

*IN MEMORIAM*  
JORGE LUIS BORGES

*Rafael Olea Franco*  
Editor

CENTRO DE ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS



EL COLEGIO DE MÉXICO

A863.44  
B7325i

In memoriam : Jorge Luis Borges / Rafael Olea Franco, editor. - 1ª ed.  
México, D. F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos  
y Literarios, 2008.

420 p. ; 22 cm. - (Cátedra Jaime Torres Bodet : Serie Estudios de  
Lingüística y Literatura ; 50)

ISBN 978-968-12-1361-9

I. Borges, Jorge Luis, 1899-1986 -- Crítica e interpretación. I. Olea  
Franco, Rafael, ed. II. Ser.

Primera edición, 2008

DR © El Colegio de México, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
www.colmex.mx

ISBN 978-968-12-1361-9

Impreso en México

## ÍNDICE

Nota de presentación II

### SOBRE EL PRIMER BORGES

Borges, las sucesivas rupturas 19

*Daniel Balderston*

El joven Borges y la vanguardia:

las huellas epistolares 37

*Antonio Cajero*

Poética de *Historia universal de la infamia* 55

*Herminia Gil Guerrero*

### RELECTURAS DE LOS CLÁSICOS

El Cervantes de Borges:

fascismo y literatura 79

*Roberto González Echevarría*

Religiosidad y conversión en

"Pierre Menard, autor del Quijote" 101

*Carlos García*

Dimensiones religiosas y éticas en

"La muerte y la brújula":

una vez más "el mundo al revés" 119

*Arturo Echavarría*

IN MEMORIAM JORGE LUIS BORGES

UNA RETÓRICA INFINITA

Imágenes del porvenir.  
Metáfora y memoria en Borges 137  
*Silvia N. Barei*

"Me bastaría ser inmortal"  
(ironía y sátira en Borges) 153  
*Carlos Monsiváis*

"Deshonrar el patíbulo. Fatigar la infamia".  
El inteligente y urbano arte de injuriar 163  
*Rafael Olea Franco*

*Translatio* e historia 191  
*Alfonso de Toro*

ENTRE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

Borges "el memorioso".  
Propuesta de Jorge Luis Borges  
para una estética del siglo XXI 239  
*Vittoria Borsò*

Breve teoría del sujeto en Borges 265  
*Bruno Bosteels*

UN DIÁLOGO MÚLTIPLE

Borges y Quevedo.  
Conversación con los difuntos 295  
*Gabriel Linares*

"El fraude entre la ficción y la farsa".  
Borges y Bioy Casares frente a don  
Isidro Parodi y sus problemas 323  
*Lisa Block de Behar*

Marginalidad y chamanismo en  
Jorge Luis Borges y José María Arguedas 343  
*Amelia Barili*

EN LOS AVATARES NACIONALISTAS

Borges y Moreira:  
las pasiones del gaucho malo 391  
*Juan Pablo Dabove*

Argentinos en el espejo:  
una reflexión sobre Borges 413  
*Sylvia Molloy*

pirámide”), de la tensión entre concreción y abstracción entre el fluir del tiempo y la detención del momento.

¿En qué sentido, pues, nos proporciona Borges propuestas para nuestra actualidad? Además de encaminarnos hacia una óptica nómada que socava la geopolítica e implica la ética como responsabilidad del sujeto frente a sus propias posiciones en el espacio y frente al espacio del otro, quiero destacar la atracción hacia lo sensible que se materializa en las mediaciones de la escritura.<sup>60</sup> Justamente éste es el principio que nos vuelve a la corporalidad también dentro de los laberintos virtuales engendrados por los medios de comunicación electrónicos. Este mensaje, que parece muy sencillo, es, sin embargo, un desafío al hogar soslayante que nos proporcionan las llamadas tecnologías de la comunicación.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Quiero subrayar la convergencia con Italo Calvino, quien “In memoriam” de Roland Barthes dice: “Ora me ne accorgo, consiste nel costringere l’impersonalità del meccanismo linguistico e conoscitivo a tener conto della fisicità del soggetto vivente e morale” (I. Calvino, *Collezione di sabbia*, Mondadori, Milán, 1990, p. 80).

<sup>61</sup> Cf. V. Borsò, “Medienkultur. Medientheoretische Anmerkungen zur Phänomenologie der Alterität”, en *Massenmedien und Alterität*, eds. Markus Klaus Schäffauer y Joachim Michael, Vervuert, Frankfurt a. M., 2004, pp. 36-65.

## BREVE TEORÍA DEL SUJETO EN BORGES

Bruno Bosteels  
Cornell University

### I

“Borges y yo” (en *El hacedor*) podría ser uno de esos textos que hemos sabido leer demasiado bien. Me temo, en efecto, que junto con otras partes de la obra del escritor argentino, esta breve “prosa”, como él la llamaría, sufre del mismo tratamiento interpretativo al que alude Friedrich Nietzsche cuando escribe en *Más allá del bien y del mal*: “Todo pensador profundo tiene más miedo a ser entendido que a ser malentendido”.<sup>1</sup> Si no queremos convertir a Borges en un escritor superficial, por no decir superfluo, entonces tal vez tendremos que aceptar el riesgo de entenderlo mal también.

Es consabido que el texto de *El hacedor* puede leerse a la luz de la crítica del sujeto, la cual se inspira no sólo en la obra de Nietzsche —sobre todo en el pensamiento francés a partir de finales de los años sesenta—, sino también en otros “maestros de la sospecha”, como Marx y Freud. La crítica del sujeto es perceptible en varios frentes a la vez, desde la dificultad para responder a la pregunta “¿Quién habla?”, hasta el cuestionamiento radical de la filosofía moderna del sujeto cartesiano o kantiano. Así, mientras que en el ámbito de la crítica Roland Barthes declara la “muerte del autor”, por los mismos años en el campo de batalla filosófico Michel Foucault y Jacques Derrida profetizan el “fin” o la “muerte del hombre”. Todos sabemos asimismo

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997, p. 264.

hasta qué punto el éxito internacional de la obra borgeana, sobre todo después de compartir el Premio Formentor en 1964 con Samuel Beckett, está íntimamente ligado a la recepción entusiasta que se le dio durante varios años dentro de esa tradición del “antihumanismo teórico” en Francia. Es archiconocido, por ejemplo, el prólogo a *Las palabras y las cosas* en el que Foucault atribuye el origen de su libro a la risa que le provocó un texto de Borges. Literalmente, el monstruoso “no-lugar” que esa lectura encuentra en la clasificación de animales de una apócrifa enciclopedia china (por supuesto Foucault está citando, aun sin marcarlo, “El idioma analítico de John Wilkins” de *Otras inquisiciones*), constituye el “lugar de nacimiento” de una arqueología de las ciencias humanas que declara la inminencia de un más allá del humanismo moderno —más allá que requeriría un rudo despertarse de aquel “sueño dogmático” que constituye el “antropologismo” de las ciencias humanas.<sup>2</sup>

Al igual que textos como “La nadería de la personalidad” en *Inquisiciones*, al parecer “Borges y yo” participa en la tendencia que, para usar un término de otro ensayo temprano — “La encrucijada de Berkeley” —, deja definitivamente “desfondada” la noción de sujeto.<sup>3</sup> Todo lo que sería lo más propio del yo se pierde inevitablemente a manos del otro. El sujeto entonces se encuentra en una condición de permanente enajenación; heterónomo, siempre ya literalmente bajo la ley del otro. Así, una de las muchas paradojas de “Borges y yo” consiste en revelar cómo, a pesar de la etimología del término, la

<sup>2</sup> “Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges”, así empieza Foucault en *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Gallimard, París, 1966), mientras que más adelante habla del “no-lugar”, *le non-lieu du langage*, que se encuentra en la enciclopedia china de “El idioma analítico de John Wilkins” (pp. 7-8). En las traducciones al inglés o al español, este juego entre “lugar de nacimiento” y “no-lugar” se pierde. Para un análisis pormenorizado de este punto, véase mi ensayo “Monstrosity and the Postmodern: Michel Foucault’s Approach to Jorge Luis Borges”, en *Literature and Society: Centers and Margins*, Columbia University, Nueva York, 1994, pp. 9-20.

<sup>3</sup> Jorge Luis Borges, “La encrucijada de Berkeley”, en *Inquisiciones* (1925), Seix Barral, Barcelona, 1994, p. 124.

esencia del individuo consiste en estar siempre sujeto a la división, o a una “divisibilidad inacabable”, según otra expresión de “La encrucijada de Berkeley” (120). Por último, la ley del otro que divide al yo excede siempre la voluntad del individuo, o al menos así parece, para circunscribirse más bien en términos del horizonte insuperable del lenguaje, en su doble carácter de tradición y olvido.

El lenguaje, en otras palabras, no es expresivo ni instrumental sino constitutivo del sujeto. Si en “Borges y yo”, según la frase un tanto patética que cierra el texto, no se sabe “cuál de los dos escribe esta página”,<sup>4</sup> esto se debe también, en última instancia, a que el lenguaje o el habla misma habla por nosotros. “Yo”, “tú”, “él”: todos somos tan sólo instancias del lenguaje que se habla o se escribe en el espacio neutro de la gramática. Como apunta Barthes: “Lingüísticamente, el autor nunca es más que aquel que escribe, así como yo no es otro que la instancia que dice yo”,<sup>5</sup> afirmación que pareciera retomar literalmente las palabras de Schopenhauer que Borges cita en “La nadería de la personalidad”: “Yo siempre fui yo; es decir, todos aquellos que dijeron yo durante ese tiempo, fueron yo en hecho de verdad”.<sup>6</sup> El sujeto no precede al advenimiento de la expresión como su mítica fuente de vitalidad, sino que surge tan sólo como su efecto, en los intersticios del aparato anónimo de la gramática.

<sup>4</sup> J. L. Borges, “Borges y yo”, en *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1989, vol. I, p. 186. No volveré a dar la referencia para este texto, ya que se trata de una sola página.

<sup>5</sup> Roland Barthes, “La mort de l’auteur” (1968), *Le bruissement de la langue*, Éditions du Seuil, París, 1984, p. 66. Se trata, claro está, del uso del yo como *shifter* tal y como se desarrolla en la lingüística estructuralista. También Jacques Lacan se refiere a él: “Una vez reconocida en el inconsciente la estructura del lenguaje, ¿qué clase de sujeto podemos concebirle?”, se pregunta, antes de contestar: “Puede intentarse aquí, por un prurito de método, partir de la definición estrictamente lingüística del Yo [*Je*] como significante: en la que no es nada sino el *shifter* o indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente”, en *Escritos*, tr. Tomás Segovia, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, p. 779.

<sup>6</sup> J. L. Borges, “La nadería de la personalidad”, en *Inquisiciones*, p. 102.

Además de Nietzsche, no cabe duda de que la figura con mayor influencia en este debate acerca del carácter fundacional del lenguaje ha sido Martin Heidegger. “En su esencia el habla no es ni expresión ni actividad del hombre”, afirma en su ciclo de conferencias *De camino al habla*, para luego repetir una y otra vez, como mantra: “El habla habla”, lo cual implica que no es en primer lugar el hombre sino el habla o el lenguaje mismo el que habla y que “solamente el habla realiza y hace resultar al hombre”.<sup>7</sup> De ahí que resulte siempre hasta cierto punto superfluo, por no decir imposible, decidir quién habla en tal o cual texto literario. En *Las palabras y las cosas*, Foucault concluye con un diálogo imaginario entre Nietzsche y Mallarmé: “A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra sino su ser enigmático y precario”.<sup>8</sup> Y unos años más tarde, en “¿Qué es un autor?”, Foucault va todavía más lejos al sellar la inutilidad de la pregunta original con la indiferencia de un murmullo, como para hacerle eco a Beckett cuando éste escribe en *Textos para nada*: “¿Qué importa quién habla?, alguien dijo, ¿qué importa quién habla?”<sup>9</sup> Así, también, a la afirmación de cierta docta ignorancia que encontramos al final de “Borges y yo”, podríamos añadir: ¿qué importa cuál de los dos escribe esta página?

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *De camino al habla*, tr. Yves Zimmermann, Odós, Barcelona, 1990, pp. 17 y 13-14.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, tr. Elsa Cecilia Frost, Siglo Veintiuno Editores, México, 1996, p. 297.

<sup>9</sup> Beckett citado en M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, tr. Corina Iturbe, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, s. a., p. 11. [“Qu'est-ce qu'un auteur”, *Dits et écrits*, eds. Daniel Defert y François Ewald, Gallimard, París, 1994, vol. 1, p. 792.] Ver también el siguiente fragmento póstumo de Nietzsche, que traslada la misma conclusión del autor al lector o al intérprete: “No debemos preguntarnos: «¿quién interpreta pues?», al contrario, el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un proceso, un devenir) como una afección”, en *El nihilismo. Escritos póstumos*, tr. Gonçal Mayos, Península, Barcelona, 1998, pp. 34-35.

Inferir desde el texto al autor, o, en otras palabras, desde el lenguaje a la sustancia de un sujeto prelingüístico, es tan falaz como la inferencia que sostiene el argumento del *cogito ergo sum* de Descartes. Así, en “La encrucijada de Berkeley” escribe Borges:

Si ese latín significara: *Pienso, luego existe un pensar*—única conclusión que acarrea lógicamente la premisa— su verdad sería tan incontrovertible como inútil. Empleado para significar *Pienso, luego hay un pensador*, es exacto en el sentido de que toda actividad supone un sujeto y mentiroso en las ideas de individuación y continuidad que sugiere. La trampa está en el verbo *ser*, que según dijo Schopenhauer es meramente el nexo que junta en toda proposición el sujeto y el predicado. Pero quitad ambos términos y os queda una palabra desfondada, un sonido.<sup>10</sup>

Mejor dicho, en vez de afirmar “pienso luego existe”, habría que partir de la afirmación impersonal “piensa” o “se piensa”, como cuando decimos “llueve”, sin poder asignarle un punto de origen individual a la actividad del pensar o del llover. Cito, a pesar de la atribución errónea, un fragmento de *Borges oral*: “Como dice Hume, no deberíamos decir *yo pienso*, porque yo es un sujeto; se debería decir *se piensa*, de igual forma que decimos *llueve*. En ambos verbos tenemos una acción sin sujeto. Cuando Descartes dijo *Pienso, luego soy*, tendría que haber dicho: *Algo piensa, o se piensa*, porque yo supongo una entidad y no tenemos derecho a suponerla. Habría que decir: *Se piensa luego algo existe*”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> J. L. Borges, “La encrucijada de Berkeley”, p. 124.

<sup>11</sup> *Borges oral*, Bruguera, Barcelona, 1983, p. 34. En realidad, no es Hume sino Lichtenberg quien formula la alternativa “llueve” para “pienso”. Borges ofrece una atribución correcta en “Nueva refutación del tiempo”: “El *pienso, luego soy* cartesiano queda invalidado: decir *pienso* es postular el yo, es una petición de principio; Lichtenberg, en el siglo XVIII, propuso que en lugar de *pienso*, dijéramos impersonalmente *piensa*, como quien dice *trueno* o *relampaguea*. Lo repito: no hay detrás de las caras un yo secreto, que

En este contexto no puedo dejar de recordar el fragmento en "El inmortal" donde se describe un raro momento de felicidad física que viven los habitantes de la Ciudad de los Inmortales, cuando cae la lluvia:

Que nadie quiera rebajarnos a asceras. No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos. A veces, un estímulo extraordinario nos restituía al mundo físico. Por ejemplo, aquella mañana, el viejo goce elemental de la lluvia. Esos lapsos eran rarísimos; todos los Inmortales eran capaces de perfecta quietud; recuerdo alguno a quien jamás he visto de pie: un pájaro anidaba en su pecho.<sup>12</sup>

gobierna los actos y que recibe las impresiones; somos únicamente la serie de esos actos imaginarios y de esas impresiones errantes" (*Obras completas*, vol. II, p. 139).

La verdadera fuente de Borges, como tantas veces ocurre de manera subrepticia, bien puede haber sido William James. En su famoso capítulo sobre "The Stream of Thought", él escribe: "If we could say in English «it thinks», as we say «it rains» or «it blows», we should be stating the fact most simply and with the minimum of assumption. As we cannot, we must simply say that thought goes on" (*The Principles of Psychology*, H. Holt, Nueva York, 1890, vol. I, pp. 224-225). Sobre la influencia del pragmatismo de James en Borges, véase mi ensayo "The Truth is in the Making: Borges and Pragmatism", de próxima aparición en *Romanic Review*.

Compárese también con los siguientes escritos póstumos de Nietzsche:

"Se piensa, luego hay pensador": así culmina la *argumentatio* de Descartes. Pero implica presuponer como "verdadera *a priori*" nuestra creencia en el concepto de substancia. Ahora bien, se trata simplemente de una fórmula de nuestro hábito gramatical (que a un acto pone un autor) que, si se piensa, tiene que haber algo "que piensa". Brevemente, aquí se impone ya un postulado lógico-metafísico y *no simplemente se constata*... Por la vía de Descartes *no se* llega a algo con certeza absoluta, sino tan sólo a un *factum* de una muy fuerte creencia (*El nihilismo*, p. 98).

Y más adelante:

El "espíritu", *algo que piensa*, en lo posible "el espíritu absoluto, puro, *pur*". Esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la falsa observación de sí mismo que cree en el "pensar": aquí *en primer lugar* se ha imaginado un acto que no existe, "el pensar", y *en segundo lugar*, imagina un sustrato —sujeto en el que tiene origen todo acto de ese pensar y nada más: es decir *no sólo el acto sino que incluso el actor es fingido*. (*El nihilismo*, p. 109).

<sup>12</sup> J. L. Borges, "El inmortal", *El Aleph*, en *Obras completas*, vol. I, p. 541.

Tal vez retomando una imagen de los antiguos atomistas, para quienes los átomos caen al azar como lluvia en el vacío, lo que aquí se sugiere vendría a marcar la única posibilidad para una verdadera "ética para inmortales", o sea, el goce de perderse en la contingencia de la más estricta impersonalidad, sustraída a cualquier origen o fin pero abierta a la mínima desviación capaz de abrir un mundo o un mundo de mundos. ("El inmortal", sin embargo, rápidamente cancela esta posibilidad al reafirmar el vínculo indispensable entre la conciencia moral y la mortalidad.)

Si, por el contrario, seguimos presuponiendo el fundamento de un sujeto sustancial detrás de la actividad de verbos como pensar o escribir, es únicamente debido a esa "basta y zafia metafísica —o más bien ametafísica—, que acecha en los principios mismos del lenguaje",<sup>13</sup> añade Borges, retomando una idea anticipada por Nietzsche. Éste explica:

La disociación entre "acción" y "agente", entre lo que acontece y algo que *hace* acontecer, entre el proceso y algo que no es proceso sino que es duradero, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc.; la tentativa de comprender el acontecer como una especie de desviación y permutación del "ente", de lo perdurable; esta vieja mitología ha fijado la creencia en "causa y efecto" después que hubo encontrado una forma fija en las funciones gramaticales del lenguaje.<sup>14</sup>

Nietzsche, por consiguiente, puede concluir en *El ocaso de los ídolos*: "Temo que no nos estemos liberando de Dios porque todavía creemos en la gramática..."<sup>15</sup> En cambio, si algún día nos liberamos

<sup>13</sup> J. L. Borges, "La nadería de la personalidad", p. 102.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *El nihilismo*, pp. 34-35. Y en el mismo contexto: "Historia psicológica del concepto «sujeto». El cuerpo, la cosa, el «todo» construido por el ojo, inspira la distinción entre un hacer y un hacedor; el hacedor, la causa del hacer, concebido cada vez más sutilmente, finalmente ha dejado un resto: el «sujeto»" (p. 35).

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, tr. R. J. Hollingdale, Penguin, Londres, 1990, p. 48; la traducción al español es mía.

de esa creencia metafísica que sigue acechando en la gramática, tal y como parece posible imaginárselo a partir de finales del siglo diecinueve, entonces la muerte de Dios significará al mismo tiempo la muerte del hombre en tanto sujeto sustantivo detrás de las palabras. "Ya han desaparecido muchas especies animales; suponiendo que también el hombre desapareciese, nada sería echado de menos en el mundo", apunta Nietzsche: "Hay que ser suficientemente filósofo para no admirar tampoco *esta nada* (—*Nil admirari*—)".<sup>16</sup>

Esta lectura, que podríamos llamar nihilista o también nominalista, en el sentido de que reduce al sujeto a una palabra "desfondada", un "sonido" o un mero *flatus vocis*, confirmaría la hipótesis según la cual un texto como "Borges y yo" participa efectivamente en la tendencia posnietzscheana que Foucault resume al final de *Las palabras y las cosas*: "Más que la muerte de Dios —o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino".<sup>17</sup> En particular, es en la dispersión del lenguaje, en su acumulación y su olvido, donde se prepara la muerte del hombre como objeto y sujeto a la vez del humanismo moderno.

*And yet, and yet...* La lectura espontánea, por no decir ideológica, de "Borges y yo", no parece ser tan subversiva como quizá nos gustaría creer. (Con esta "prosa" de Borges, diría yo, pasa algo similar a la recepción del pequeño poema "Sólo un nombre" de Alejandra Pizarnik, que reza simplemente: "alejandra alejandra / por debajo / estoy yo",<sup>18</sup> salvo que aquí, a diferencia de lo que ocurre en "Borges y yo", se usa el nombre de la poeta y no su apellido, que es también el nombre del padre. Una posible versión borgesiana sería "georgie georgie / por debajo / estoy yo".) Ante todo, el texto de Borges reinscribe una oposición hartamente tradicional entre el yo íntimo y las presiones

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *El nihilismo*, p. 108.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 374.

<sup>18</sup> Alejandra Pizarnik, *Semblanza*, ed. Frank Graziano, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 31.

externas que lo acosan desde la esfera pública. A pesar de una serie de interferencias graduales que culminan en la afirmación del no-saber en la frase final, no se rompe realmente con la premisa de un núcleo auténtico de individualidad que, antes de enajenarse en la vanidad del otro que lo imita como si fuera un actor, pertenece sólidamente al yo íntimo de la primera persona, asediado desde fuera. Es precisamente a este ídolo de un ser íntimo con su núcleo volitivo al que se oponen los martillazos del filósofo nihilista según Nietzsche. Hacer filosofía con un martillo, sin embargo, no significa simplemente destruir sino, más bien, golpear ligeramente la superficie de ídolos como el yo para escuchar si no están huecos: "Más rigurosamente: *No se debe admitir ningún ente en general* porque entonces el devenir pierde su valor y, directamente, aparece absurdo y superfluo".<sup>19</sup>

Si la inscripción de lo privado y lo público corresponde a un esquema más típico de la tradición liberal (o platónico-cristiana, en términos nietzscheanos) que del nihilismo, el desdoblamiento del yo y sus otros tampoco tiene porqué considerarse subversivo. En un aforismo de *Humano, demasiado humano* que anticipa los trabajos de Freud, Nietzsche de hecho sugiere que incluso en actos de aparente altruismo el sujeto de la moral divide y aísla siempre un núcleo de lo propio para fortalecerlo contra las demás instancias del yo. "¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama *algo propio*, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que *otra cosa propia*, es decir, que *escinde* su ser y sacrifica una parte del mismo a otra?", escribe Nietzsche. "En la moral, el hombre no se trata como *individuum*, sino como *dividuum*".<sup>20</sup> La idea no es simplemente que el altruismo en realidad esconde siempre una voluntad de poder egoísta, sino que la moral se nutre de la división íntima del sujeto. Lejos de amenazar

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *El nihilismo*, p. 101.

<sup>20</sup> Nietzsche citado en Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, tr. Jorge Binagui, Península, Barcelona, 1989, pp. 100-101. Toda esta sección del libro de Vattimo, "La moral como error. El «ego» dividido", es extremadamente importante para entender la posible orientación moralista de "Borges y yo".



la genealogía de la moral en cada quien, la división del yo más bien le da su origen y constantemente la retroalimenta.

Foucault, por su parte, termina *Las palabras y las cosas* con una sección —sin duda la más densa del libro— bajo el título “El hombre y sus dobles”, donde afirma que toda la *episteme* moderna depende de una serie de desdoblamientos estructurales, por ejemplo, entre el yo empírico y el yo trascendental, o entre el *cogito* y el inconsciente, que juntos constituyen algo así como una “analítica de la finitud” en torno a la cual gira el profundo “antropologismo” de nuestra modernidad. En este sentido, el desdoblamiento del sujeto, su capacidad de autoescisión y repliegue sobre sí mismo, es parte íntegra del humanismo moderno, no su anverso crítico o subversivo. “Pero más fundamentalmente”, propone Foucault, “nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma”.<sup>21</sup> Es decir, todo el discurso del humanismo moderno, tal y como se desprende de las llamadas ciencias humanas, depende de un extraño retorno del hombre sobre sus propios límites. En vez de constituir obstáculos por vencer o defectos por superar, límites tales como nuestra dependencia sobre el lenguaje constituyen al mismo tiempo las condiciones de posibilidad para nuevos saberes positivos.

Finalmente, incluso al hablar de una “fuga” constante, por aquella necesidad de siempre tener que “idear otras cosas” para librarse del otro, “Borges y yo” nunca pone en tela de juicio el hecho de que el yo es quien sirve de punto de origen para la serie de identificaciones ulteriores. Nosotros, en cambio, podríamos plantearnos la pregunta que consiste en saber no *quién* escribe sino *para quién* escribe el autor del texto: ¿Para quién presenta este sujeto el pequeño drama de su autoescisión? ¿Quién es el testigo, el tercero anónimo, del juego entre Borges y su yo? ¿A quién quiere complacer, provocar o convencer con su cambio de rumbo de las mitologías del arrabal a los juegos con el

<sup>21</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 309.

tiempo y con lo infinito —del criollismo cultural a la escritura metafísica? ¿Cuál es, en otras palabras, la economía libidinal que sostiene la fuga constante que es su vida? ¿Qué es lo que empuja al sujeto a perseverar, tal vez indefinidamente, en tal fuga? Y ¿por qué siente la necesidad de librarse de sí mismo, o de su viejo yo? Es como si el texto ofreciera una serie de respuestas a preguntas como éstas que nunca se formulan de modo explícito. Digamos que una lectura sintomática de “Borges y yo” podría llevarnos a postular la latencia de otro texto, al que podríamos dar el título de “Borges y el superyó”.

Ahora bien, para Freud, la relación del yo con el otro a través de la ley del superyó, por ejemplo, indica que la psicología es inseparablemente individual y colectiva. Así, podemos leer en *Psicología de las masas*: “En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, «el otro», como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo la psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social, en un sentido amplio pero plenamente justificado”.<sup>22</sup> En cambio, esta dimensión colectiva de la psicología, cuyo anclaje subjetivo se descubre en el análisis a través de nociones como el superyó, la conciencia moral o la identificación, aparece tan sólo en filigrana en “Borges y yo”. En otras palabras, el texto borgesiano nunca abre la dialéctica del yo con el otro a su dimensión social, intersubjetiva o libidinal.

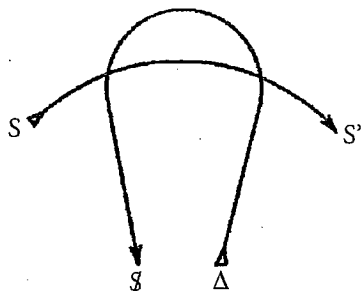
2

Podríamos formalizar la tensión subyacente en “Borges y yo” refiriéndonos brevemente al “grafo del deseo” que Lacan elabora en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente

<sup>22</sup> Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 2000, p. 9. Véase también León Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, pp. 293-294.

freudiano”, uno de sus más importantes *Escritos*. No es mi intención aplicar el esquema de Lacan a la obra de Borges, ni tampoco usar la segunda para ilustrar al primero. Tales aplicaciones o ilustraciones no dejarían de ser vanos ejemplos del uso mecánico de la teoría. Si Lacan nos puede servir para reorientar el debate en torno a la teoría del sujeto en Borges, será únicamente en la medida en que nos permita en efecto formalizar algunos de sus puntos de máxima tensión. Me limitaré, por lo tanto, a unas pocas reflexiones solamente a partir de dos de las cuatro versiones del “grafo” de Lacan.

El texto de “Borges y yo”, en primer lugar, encapsula la “célula elemental” de este diagrama. “Se articula allí lo que hemos llamado el punto de basta por el cual el significante detiene el deslizamiento, indefinido si no, de la significación”,<sup>33</sup> como escribe Lacan:



Aquí vemos cómo el sujeto se constituye como resultado del paso por la cadena del lenguaje, la cual se representa como el movimiento de un significante S a otro S'. Lo que precede, por así decirlo, a este paso no es más que la suposición de una entidad, marcada Δ en el diagrama, como punto de origen para la flecha que desemboca en el sujeto, marcado \$.

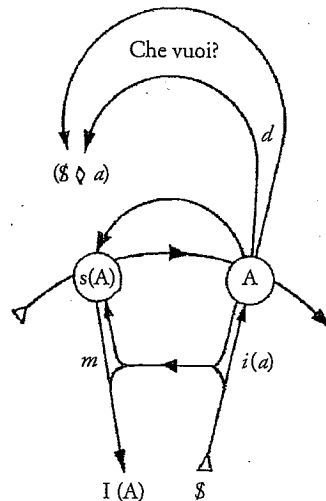
<sup>33</sup> J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*, p. 785. Para mi lectura de este “escrito” de Lacan, ha resultado muy útil el libro de Philippe Van Haute, *Tegen de aanpassing: Jacques Lacans 'ondermijning' van het subject*, Sun, Nijmegen, 2000.

Dos reflexiones se imponen en este contexto. La primera —para llamar la atención sobre la orientación opuesta de las dos flechas o los dos vectores— es que el sujeto aparece fundamentalmente como una retroacción a partir del doble entrecruzamiento con la cadena de significantes, “ya que cada término está anticipado en la construcción de los otros, e inversamente sella su sentido por su efecto retroactivo” (*idem*). De ahí que en las otras tres versiones del diagrama el sujeto \$ ocupe el lugar exacto de la extraña entidad Δ, cuyo símbolo desaparece sin por ello cancelar la suposición de “algo” anterior al lenguaje. Así, en “Borges y yo” es el paso de “las mitologías del arrabal” a “los juegos con el tiempo y lo infinito” lo que produce el sujeto dividido entre el “yo” y “el otro”, pero este movimiento al mismo tiempo proyecta retroactivamente el núcleo de “algo” o “alguien”, que todavía no sería el sujeto, como su mítico punto de partida.

Este punto provoca enseguida una segunda reflexión. Para Lacan, en efecto, la entidad marcada Δ se define vagamente como “la onda del pre-texto” que está relacionada con cierto “retorno de la necesidad” (*idem*). La necesidad afectiva y corpórea serviría entonces de soporte para los efectos de inscripción o marcación por la batería de significantes. En “Borges y yo”, en cambio, el punto de origen inicial no se define en primer lugar por la necesidad sino por el gusto. “Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor de café y la prosa de Stevenson”, reza el texto, abriendo una serie donde por lo demás podemos notar una alternancia sistemática entre el tiempo y el espacio como dos formas de la intuición, interna y externa, de cierta estética trascendental. (Si no cabe duda con respecto a la alternancia entre relojes y mapas, o entre tipografía y etimología, podemos añadir que para Borges el café suele ser un símbolo del tiempo de ocio, mientras que la prosa de Stevenson para él siempre evoca la geografía de *La isla del tesoro*.) También podríamos decir que este núcleo de intimidad, encapsulado en el sujeto del gusto o del juicio estético, da forma a diferentes instancias de lo que en términos de Freud sería algo así como el “yo

ideal" (*ideal-Ich*); en cambio, en ningún momento el texto de Borges se plantea explícitamente la pregunta acerca de los "ideales del yo" (*Ich-Idealen*) o sea los mandatos que, más allá de la autoidentificación imaginaria, constituirían el lugar simbólico, o el lugar del Otro, desde el cual el sujeto se percibe como tal.

Para entender mejor dónde se ubica este hueco, o cuál es la pregunta que se abre en su lugar, pasemos a la penúltima versión del "grafo" de Lacan:



Sin entrar en los detalles técnicos, lo interesante de esta nueva versión consiste en la apertura hacia la parte superior del diagrama. Algo en el movimiento del deseo, claramente, se queda corto o, al contrario, sobrepasa su objetivo. Y es aquí donde se abre la verdadera pregunta del deseo.

Digamos que "Borges" (que no por nada es el nombre del padre, el nombre de la ley y del orden simbólico) podría haberle planteado al "yo" (pronombre que, en pleno régimen de identificación imaginaria, suena casi como el principio del apodo "Georgie" si se pronuncia con acento porteño) aquella pregunta, tal vez la más inquietante de

todas, acerca del deseo del Otro, a la que ni las mitologías del arrabal ni los juegos con el tiempo y lo infinito pueden ofrecer más que una fantasía de respuesta. Me refiero, claro está, a la pregunta "¿Qué (me) quieres?" (*Che vuoi?*), cuyo enigma, tanto para Freud como para Lacan, abre un abismo en el orden del deseo. Podemos tratar de responder bien o mal al mandato paterno o materno de ser un escritor o un crítico cuyo nombre circula en una terna de profesores. Pero nunca tendremos una respuesta satisfactoria, sin hablar siquiera de una justificación, a la pregunta "¿Qué quieres (de mí)?" Entonces es la fantasía la que intenta fijar una respuesta mínimamente estable a la pregunta siempre abierta del deseo del Otro.

Como ya sugerí, esta pregunta abismal, por donde seguramente volvería a hundirse la noción de un sujeto autónomo, sigue encubierta en el texto borgesiano bajo la persistencia de cierto individualismo espontáneo:

Observemos que puede encontrarse un indicio en la clara enajenación que deja al sujeto el favor de tropezar sobre la cuestión de su esencia, en la medida en que puede no desconocer que lo que desea se presenta a él como lo que no quiere, forma asumida de la negación donde se inserta singularmente el desconocimiento de sí mismo ignorado, por el cual transfiere la permanencia de su deseo a un yo sin embargo evidentemente intermitente, e inversamente se protege de su deseo atribuyéndole esas intermitencias mismas.<sup>24</sup>

Quizá sea ésta la fantasía fundamental del texto de Borges. Es decir, nunca nos deshacemos plenamente de la suposición —tal vez no es más que una ilusión retroactiva— de que algo o alguien, un mítico y misterioso yo, precede al movimiento del deseo y a su paso siempre incompleto e intermitente por la tradición y el olvido del lenguaje.

<sup>24</sup> J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", p. 795.

Podemos resumir lo anterior diciendo que algo siempre parece resistirse a la afirmación de un nihilismo completo, acabado, o radical. Como escribe Nietzsche: “El *nihilismo radical* es la convicción de la absoluta inconsistencia de la existencia cuando se trata de los supremos valores reconocidos, incluyendo la *comprensión* de que no tenemos el mínimo derecho a poner un más allá o un en-sí de las cosas que fuera «divino», la moral personificada”.<sup>25</sup> Sólo una o dos veces en toda su obra Borges llega a semejante radicalidad en la propuesta del nihilismo. Pienso; por ejemplo, en la siguiente conclusión de “La nadería de la personalidad”: “La realidad no ha menester que la apuntalen otras realidades. No hay en los árboles divinidades ocultas, ni una inagarrable cosa en sí detrás de las apariencias, ni un yo mitológico que ordena nuestras acciones. La vida es apariencia verdadera”.<sup>26</sup> Más a menudo, sin embargo, el nihilismo afirmativo se bloquea por razones de orden político que llevan a Borges a postular la utilidad del individualismo.

En términos de una posible teoría del sujeto, la tensión fundamental en la obra borgesiana en efecto contrapone la negación de la personalidad a nivel teórico-filosófico, por un lado, a la reafirmación de los derechos inalienables del individuo a nivel político-ideológico, por el otro. Esta tensión, que se traduce entre otras cosas en la doble lectura de “Borges y yo”, no se debe simplemente a la distancia entre una mirada teóricamente sofisticada y otra supuestamente limitada a la espontaneidad ideológica. Ninguna de las dos lecturas está realmente equivocada, a pesar de la estricta incompatibilidad entre ambas. Tampoco se resuelve el problema diciendo que ambas perspectivas pertenecen a dos juegos de lenguaje inconmensurables, el ontológico y el epistemológico. De hecho, más que de dos perspec-

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *El nihilismo*, p. 99.

<sup>26</sup> J. L. Borges, “La nadería de la personalidad”, p. 92.

tivas sobre la obra borgesiana, se trata de tendencias contradictorias que atraviesan la casi totalidad de la obra misma.

Pensemos, por ejemplo, en el contraste entre un texto como “La nadería de la personalidad”, organizado en torno a la frase recurrente “No existe tal yo de conjunto”, frente a otras inquisiciones como “Nuestro pobre individualismo”, donde Borges afirma lo siguiente: “El más urgente de los problemas de nuestra época (ya denunciado con profética lucidez por el casi olvidado Spencer) es la gradual intromisión del Estado en los actos del individuo; en la lucha con ese mal, cuyos nombres son comunismo y nazismo, el individualismo argentino, acaso inútil o perjudicial hasta ahora, encontraría justificación y deberes”.<sup>27</sup> Esta contradicción entre una tendencia nihilista y otra anárquico-liberal no sólo explica gran parte del zigzag político-ideológico de Borges —desde su vaga simpatía bolchevique hasta sus declaraciones acerca de la dictadura y la transición democrática—, sino que también se traduce en múltiples tensiones en la escritura borgesiana en el interior de textos individuales. Cifrándonos a la lógica interna de estos textos, resulta extremadamente difícil imaginar una articulación duradera entre el plano de lo individual y el posible compromiso con causas supraindividuales. De hecho, el predominio de cierta tendencia nominalista por parte de Borges casi siempre interrumpe el proceso de participación de un individuo en la colectividad, o por lo menos el escritor argentino recibe tales procesos casi siempre con una fuerte dosis de sospecha.

Pensando en “Emma Zunz”,<sup>28</sup> por ejemplo, cabe destacar en primer lugar cómo en este texto se retrata un prolongado acto de ruptura del contrato social. Mejor dicho, el texto está lleno de objetos o lazos intersubjetivos que se rompen. Así como Emma por ejemplo “rompió” la carta de Fain o Fein en la que se explica el fallecimiento de su

<sup>27</sup> J. L. Borges, “Nuestro pobre individualismo”, *Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, vol. II, p. 37.

<sup>28</sup> J. L. Borges, “Emma Zunz”, *El Aleph*, en *Obras completas*, vol. I, pp. 564-568.

padre (565), así también “rompió” el dinero que le dejó el hombre sueco o finlandés después del ultraje del acto sexual (566). Luego de dispararle dos veces a Loewenthal, el cuerpo de éste se desploma “como si los estampidos y el humo lo hubieran roto” (567); también “el vaso de agua se rompió” y en el patio el perro encadenado “rompió a ladrar” (567). A esta serie de rupturas físicas, sin duda habría que añadir otra más metafórica y doblemente interruptora de las relaciones intersubjetivas, en el sentido de que Emma es o se presenta como una delatora acerca de la huelga que amenaza a la fábrica de Loewenthal.

Si en “Emma Zunz” las relaciones horizontales, por decirlo de alguna forma, se caracterizan por la ruptura, el ultraje y la delación, en cambio Loewenthal y Emma compiten en su convicción de gozar de una privilegiada relación vertical con Dios. Sobre el primero, se nos dice: “Era muy religioso; creía tener con el Señor un pacto secreto, que lo eximía de obrar bien, a trueque de oraciones y devociones”, mientras que la segunda se siente “un instrumento de la Justicia” de Dios (567). Los pactos secretos aquí se oponen a la filosofía política del contrato social, cuya formación es, por definición, pública. Si hay trueques e intercambios, como entre el dinero y las oraciones de Loewenthal, o entre el goce del marinero y la justicia de Emma, se supeditan a la relación vertical mediante la cual estos dos individuos creen poder identificarse con la voluntad divina. De ahí también la impresión de automatismo, o de inevitabilidad (“no pudo no pensar”), que empujan a Emma a dejar que los “pormenores de la aventura” (568), a pesar de ser falsos, insinuaran “la simplicidad de los hechos”, como si todo fuera parte de un inapelable “plan” (565).

El momento clave en este proceso, en mi opinión, consiste en el salto abrupto mediante el cual un individuo se identifica con una causa supraindividual o trascendente, en este caso, divina. Hay, en este salto, un elemento de reconocimiento instantáneo, “como si de algún modo ya conociera los hechos ulteriores. Ya había empezado a vislumbrarlos, tal vez; ya era la que sería” (564). Podríamos decir

que Emma se constituye en un sujeto capaz de decir “ya soy la que seré” o “soy quien soy” cuando se siente llamada a la venganza en una interpelación ideológica. Esta lectura nos ofrecería una segunda definición del sujeto, ya no solamente en términos de la articulación en una cadena de significantes sino, además, como parte íntegra de la formación de la ideología: “No hay ideología sino para sujetos y por el sujeto” en el sentido de que “la ideología «actúa» o «funciona» de tal manera que «recluta» sujetos de entre los individuos (los recluta todos), o «transforma» a los individuos en sujetos (los transforma todos) a través de esa operación precisa que he llamado *interpelación*”.<sup>29</sup> Uno de los efectos esenciales en el proceso de la interpelación consiste precisamente en producir en el individuo la impresión de que desde siempre ya estaba llamado a ser *ese* sujeto, o a jugar *ese* papel. “Recogió el papel”, dice el texto de “Emma Zunz”, refiriéndose a la carta de Fain o Fein, pero también se puede leer como el papel de una actriz del “cinematógrafo” que tanto les gusta a las amigas de Emma (564-565). De ahí, también, la evidencia de ser quienes somos, o para Emma de ser la que será y habrá sido desde siempre: “En efecto, corresponde a la ideología imponer (sin pretenderlo, ya que son «evidencias») las evidencias como evidencias, y ante las cuales tengamos la inevitable natural reacción de exclamar (en alta voz o en el «silencio de la conciencia»): «¡es evidente!, ¡así es!, ¡está claro!»”.<sup>30</sup> Este efecto de reconocimiento incluso borra las huellas del proceso ideológico, en el sentido de que el sujeto que resulta de la interpelación se percibe sin embargo como anterior a ella.

Si en “Emma Zunz” tal vez no quede claro en qué medida el mecanismo de la interpelación de individuos en tanto sujetos de una causa supraindividual despierta la sospecha de parte de Borges, consideremos otro cuento de *El Aleph*, “*Deutsches Requiem*”, originalmente

<sup>29</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Tupac-Amarú, Bogotá, 1974, p. 72.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 70.

publicado en *Sur* junto con el famoso artículo de Jean-Paul Sartre sobre el antisemitismo. Este cuento demuestra con absoluta e inquietante nitidez algunos de los presupuestos filosóficos que se esconden detrás del proceso de interpelación ideológica. Me refiero al momento en que Otto Dietrich zur Linde explica por qué, para él, el individuo o el yo no importan tanto como la especie o el pueblo nazi. Incluso antes de referirse explícitamente al debate entre aristotélicos y platónicos, o entre nominalistas y realistas, el narrador en efecto se muestra ya un realista empedernido, para el cual el individuo de algún modo es o simboliza la especie: "No pretendo ser perdonado, porque no hay culpa en mí, pero quiero ser comprendido. Quienes sepan oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo. Yo sé que casos como el mío, excepcionales y asombrosos ahora, serán muy en breve triviales. Mañana moriré, pero soy un símbolo de las generaciones del porvenir" (576).

En mi opinión, en cuentos como "*Deutsches Requiem*", Borges sugiere indirectamente cuáles son las desastrosas consecuencias políticas del realismo —en el sentido escolástico de la palabra—, según el cual un individuo "es" la especie, o "participa" en una causa que lo trasciende. (Para describir este aspecto del realismo, el término técnico, ya usado en "Emma Zunz", es "de algún modo", como explica el propio Borges: "Es decir, el individuo es de algún modo la especie, y el ruiseñor de Keats es también el ruiseñor de Ruth".<sup>31</sup>) La típica incredulidad del nominalismo, en cambio, debería resguardarnos contra tales desastres al interrumpir el mecanismo básico de la participación en su doble sentido, tanto filosófico como político. Al menos tal parece ser la alternativa al desastre de la interpelación nazi que sugiere Borges. En este sentido, no es superflua la circunstancia de que David Jerusalem, víctima insigne del odio y la destrucción de parte de Otto Dietrich zur Linde, sea descrito como un poeta de

la felicidad en su carácter estrictamente singular. "Pobre de bienes de este mundo, perseguido, negado, vituperado, había consagrado su genio a cantar la felicidad", dice el narrador nazi, y luego añade: "Whitman celebra el universo de un modo previo, general, casi indiferente; Jerusalem se alegra de cada cosa, con minucioso amor. No comete jamás enumeraciones, catálogos" (578-579). La felicidad de lo singular, fundamentalmente, es lo que se opone al salto desastroso que provoca que un individuo se identifique sin más con la causa de una falsa universalidad.

Podemos entender mejor el significado del desastre inherente al proceso de interpelación retomando la idea casi guevarista del hombre nuevo. "*Deutsches Requiem*", de hecho, es el segundo lugar donde Borges invoca esta idea, después de haberla usado en su etapa de criollismo cultural en los años veinte, cuando curiosamente pudo todavía imaginarse un "nosotros" colectivo dedicado a la tarea de inventarle una cultura nacional a Argentina: "Porque en esta casa de América, amigos míos, los hombres de las naciones del mundo se han conjurado para desaparecer en el hombre nuevo, que no es ninguno de nosotros aún y que precedimos argentino, para irnos acercando así a la esperanza".<sup>32</sup> En el texto perteneciente al libro *El Aleph*, por el contrario, se destaca el alto costo que siempre parece conllevar la esperanza del hombre nuevo en términos del sacrificio o la destrucción del hombre viejo:

El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo [...] Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agonice con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fui implacable (578-579).

<sup>31</sup> J. L. Borges, "El ruiseñor de Keats", *Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, vol. II, p. 96.

<sup>32</sup> J. L. Borges, *Textos recobrados, 1919-1929*, Emecé, Buenos Aires, 1997, p. 363.

Vemos cuál es la consecuencia lógica de esa idea del hombre nuevo, en realidad una verdadera pasión de todo el siglo veinte. “En el fondo, a partir de cierto momento el siglo ha estado obsesionado con la idea de cambiar al hombre, de crear un hombre nuevo. Lo cierto es que la idea circula entre los fascismos y los comunismos”, dice Alain Badiou en *El siglo*, pero sobre todo: “Crear un hombre nuevo equivale siempre a exigir la destrucción del viejo. La discusión, violenta e irreconciliable, se refiere a la definición del hombre antiguo. Pero en todos los casos el proyecto es tan radical que en su realización no importa la singularidad de las vidas humanas; ellas son un mero material”.<sup>33</sup>

Según Borges, en la lucha entre lo nuevo y lo viejo, se crean siempre zonas detestadas tanto adentro como afuera de uno mismo, cuya amenaza hace falta amortiguar o, peor aún, aniquilar. La violencia contra el hombre viejo, que aquí se proyecta sobre el poeta judío, incluso parece ser la única garantía, o la única prueba disponible para atestiguar la autenticidad del hombre nuevo.

En cualquier caso, tanto en “*Deutsches Requiem*” como en “Emma Zunz”, Borges parece resistirse a la violencia de los procesos ideológicos mediante los cuales un individuo piensa reconocerse de un modo previo, casi instantáneo, con algún destino si no colectivo entonces por lo menos supraindividual. Y es esta resistencia la que parece llevarlo una y otra vez a postular la necesidad, en el plano político-ideológico, de aquel individuo cuya personalidad había reducido a la nada en el plano ontológico. Regresando a “La nadería de la personalidad”, de hecho, podríamos observar cómo allí también la tendencia nihilista, en vez de reducir el sujeto a cero, sirve más bien para redefinirlo. En vez de concebirse como sustancia, entonces, se plantea como una urgencia lógica, siguiendo la opinión de Schopenhauer “según la cual el yo es un punto cuya inmovilidad es eficaz para determinar por contraste la cargada fuga del tiempo. Esta opinión

<sup>33</sup> Alain Badiou, *El siglo*, tr. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2005, p. 20.

traduce el yo en una mera urgencia lógica, sin cualidades propias ni distinciones de individuo a individuo”.<sup>34</sup> En este sentido, los acontecimientos político-ideológicos del siglo pasado simplemente hubieran vuelto aún más urgente la referencia al yo, a pesar de su carencia de estribaderos metafísicos o realidad entrañal, como diría Borges.

## 4

Quisiera concluir, sin embargo, con una provocación. Hasta ahora, me he detenido en dos aspectos aparentemente subversivos de lo que podría constituir una pequeña teoría del sujeto en Borges. Por un lado, vimos cómo un sujeto cualquiera se constituye y a la vez se divide necesariamente a través de la gramática y sus significantes, sometándose a la otredad del lenguaje como a un orden simbólico que por todos lados lo trasciende y quizás hasta lo precede. Por otro, vimos cómo un individuo puede sentirse llamado a responder a una interpelación ideológica que le permite reconocerse, por ejemplo, en una causa divina. En cuanto a lo último, la escritura borgesiana suele interrumpir tales mecanismos de participación mediante un retorno a la felicidad de lo singular —digamos, un retorno a “casos” más que a nobles o infames “causas”. Y en cuanto a la inscripción del yo

<sup>34</sup> J. L. Borges, “La nadería de la personalidad”, p. 104. En este ensayo resulta curiosa la manera como Borges intenta definir los diferentes “emplazamientos” de la personalidad, para terminar con la conciencia: “La conciencia —último escondrijo posible para el emplazamiento del yo— se manifiesta inhábil. Ya descartados los afectos, las percepciones forasteras y hasta el cambiadizo pensar, la conciencia es cosa baldía, sin apariencia alguna que la exista [*sic*] reflejándose en ella” (p. 104). Cuarenta años más tarde, Foucault usa exactamente el mismo término: “Es evidente que no basta repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Asimismo, no basta repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de muerte conjunta. Lo que habría que hacer es localizar el espacio que de este modo deja vacío la desaparición del autor, no perder de vista la repartición de las lagunas y las fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer” (M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, pp. 16-17).

en el orden simbólico del lenguaje, podríamos decir que ésta no es más que la descripción de un fenómeno estructural, válido para todos y cada uno de nosotros. La teoría del sujeto, entonces, sería ante todo una teoría de la sujeción, esencialmente ideológica.

Pero existen sin duda otras formas de pensar al sujeto, no ya como una estructura, que sea de identificación lingüística o de interpelación ideológica, sino como un proceso raro y contingente, el cual excedería y suplementaría la estructura normal y espontáneamente reconocible de todo lo que hay. El sujeto, en otras palabras, como algo más que un animal puramente lingüístico o ideológico. Así es como Alain Badiou define al sujeto, por ejemplo, en su pequeño libro *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*.

Se debe entonces suponer que lo que convoca a la composición de un sujeto es un *plus*, o sobreviene en las situaciones como aquello de lo que estas situaciones, y la manera usual de comportarse en ellas, no pueden dar cuenta. Digamos que un sujeto, que sobrepasa al animal (pero el animal es su único sostén) exige que algo haya pasado, algo irreducible a su inscripción ordinaria en "lo que hay". A este *suplemento*, llamémoslo un *acontecimiento*, y distingamos al ser-múltiple, donde no se trata de la verdad (sino solamente de opiniones), del acontecimiento que nos constrañe a decidir una *nueva* manera de ser.<sup>35</sup>

Aquí el sujeto no es un efecto estructural del lenguaje o de la ideología, sino que depende materialmente del azar de un acontecimiento. Mejor dicho, es el acontecimiento el que *induce* al sujeto, o desde otra perspectiva, podemos decir que es el sujeto quien elabora la verdad del acontecimiento, repensando la situación entera en la cual éste marcó como una breve aparición de lo infinito. Badiou llama a este proceso "fidelidad" al acontecimiento:

<sup>35</sup> A. Badiou, *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*, tr. Raúl J. Cerdeiras, Herder, México, 2004, p. 70.

Designemos esto como una *fidelidad*. Ser fiel a un acontecimiento, es moverse en la situación que este acontecimiento ha suplementado, *pensando* (pero todo pensamiento es una práctica, una puesta a prueba) la situación "según" el acontecimiento. Lo que, por supuesto, ya que el acontecimiento estaba fuera de todas las leyes regulares de la situación, obliga a *inventar* una nueva manera de ser y de actuar en la situación (p. 71).

Pues bien, por la enorme dificultad que experimenta la escritura borgesiana para imaginar un proceso de lenta y laboriosa articulación de tal fidelidad, más allá del animal individual que es uno mismo, me atrevería a concluir que, si por ello se entiende el portador fiel de una verdad, entonces no hay sujeto en Borges. La situación de "todo lo que hay", en general disponible como saber enciclopédico, ciertamente puede interrumpirse. Y tal interrupción incluso constituye uno de los recursos centrales no sólo de su "ficción" sino también de la estructura de lo que él entiende por una "inquisición". En términos más estrictamente matemáticos, podemos pensar también en la función de lo infinito, "palabra (y después concepto) de zozobra que hemos engendrado con temeridad y que una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata", como podemos leer en "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga";<sup>36</sup> o, para usar las palabras de otro ensayo sobre la misma paradoja de Zenón de Elea: "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".<sup>37</sup> Más allá de la breve y súbita irrupción de lo infinito en una situación ordinaria tal y como se investiga en una "ficción" o una "inquisición", sin embargo, parece faltar por completo la capacidad para darle consistencia duradera a un sujeto fiel a tales irrupciones.

<sup>36</sup> J. L. Borges, "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga", *Discusión*, en *Obras completas*, vol. I, p. 248.

<sup>37</sup> J. L. Borges, "Avatares de la tortuga", *Discusión*, en *Obras completas*, vol. I, p. 254.



Según Badiou, debo añadir, hay cuatro tipos de verdad, o sea cuatro ámbitos donde puede ocurrir un proceso de fidelidad al acontecimiento: la ciencia, el arte, la política y el amor. Un sujeto, cuando ocurre, lo cual es raro, corresponde a uno de estos cuatro procesos de verdad: "Todo sujeto es artístico, científico, político o amoroso. Lo que, por otra parte, todo el mundo sabe por experiencia, pues fuera de estos registros, no hay más que existencia, o individualidad, pero no sujeto".<sup>38</sup> En el caso de Borges, podemos decir que toda su literatura confirma la capacidad de lo infinito para interrumpir, fantástica o metafísicamente, el *status quo* de una situación. En este sentido, su escritura combina sin duda alguna los recursos del arte y de la ciencia de las matemáticas. Badiou incluso parece referirse a esta combinación en una alusión explícita a Borges: "Yo agregó que siempre concebí la verdad como un trayecto aleatorio, una locura *post-acontecimiento* sin ley exterior, de manera que para dar cuenta de esto se exigen los recursos de la narración y, *al mismo tiempo*, de la matematización. Circulación de la ficción al argumento, de la imagen a la fórmula, del poema al matema, de los cuales Borges da algunos ejemplos sorprendentes".<sup>39</sup> En el interior de la narración misma, aun con su mezcla de ficción y argumento, sin embargo, Borges sólo muy raras veces abre un espacio lo suficientemente sólido para la elaboración de los otros dos tipos de verdad que serían el amor y la política.

Al limitarse a la oposición exclusiva entre el individuo y el Estado, siguiendo el ejemplo decimonónico de Herbert Spencer, Borges cierra el camino en su escritura a aquellos sujetos duales (es decir, amorosos) o colectivos (es decir, políticos) que se situarían en el espacio vacío en medio de esa oposición. No hablo, claro está, de una incapacidad política, ni mucho menos amorosa, del hombre Borges.

<sup>38</sup> A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, tr. Victoriano Alcántud Serrano, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 77.

<sup>39</sup> A. Badiou, *Deleuze: "El clamor del Ser"*, tr. Dardo Scavino, Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 85.

Tampoco niego el hecho de que la literatura borgesiana en sí marca un gran acontecimiento en el ámbito del arte del siglo veinte. Me refiero únicamente a los registros que parecen estar clausurados a nivel de su escritura. Excepto los "Two English Poems" (cuya lengua tal vez sea síntoma de un distanciamiento interno frente al acontecimiento del amor) y dos o tres escenas un tanto melifluas en "Ulrica" o "El Congreso", considero que no hay en Borges una elaboración escrituraria de la pareja como sujeto amoroso. Así como tampoco parece haber construcción de un sujeto político en la narrativa borgesiana, salvo bajo la forma del complot o la conjura.<sup>40</sup> Es como si la contingencia de trayectorias tales como el enamoramiento o la construcción de una colectividad, no sólo en su carácter de azar puntual sino más bien en su duración, excediera de pronto los recursos de la escritura de Borges. De ahí el uso de la lógica del salto abrupto, los devaneos de la participación instantánea o la súbita conversión, pero raras veces el proceso paulatino de la constitución de un sujeto amoroso o político. Hay lugar para la interrupción, o para los intersticios de sinrazón que quiebran la superficie de la normalidad, pero falta por completo la fuerza para darle consistencia a esta precariedad. De cara a esta falta, en fin, yo me retiro para dedicarme, no a la traducción quevediana de *Urn Burial* de Browne, sino a la búsqueda, a pesar de todo esperanzada, de una nueva teoría del sujeto, tal vez ausente en Borges.

<sup>40</sup> Para una elaboración de este último argumento, véase mi ensayo "Manual de conjuradores: Jorge Luis Borges o la colectividad imposible", en *Jorge Luis Borges: políticas de la literatura*, ed. Juan Pablo Dabove, ILLI, Pittsburgh, en prensa. La tercera sección del presente trabajo también retoma ciertos materiales de ese ensayo.