

La ideología borgeana

por Bruno Bosteels¹

Semejante a la reacción del público ante un gran prestidigitador es la que ha tenido la crítica ante la obra de Jorge Luis Borges: tanto se preocupa por la desaparición del conejo, por las manos burionas que siluetan dibujos visibles en un aire invisible, que ha llegado a inadvertir la presencia del conejo mismo.
Ariel Dorfman, "Borges y la violencia americana",
Amaru, 1968, pág. 44.

En el linde del texto, siempre acaba encontrándose, momentáneamente oculto pero elocuente por esta misma ausencia, el lenguaje de la ideología.

La literatura es la mitología de sus propios mitos: no necesita ningún adivinador para descubrir sus secretos.
Pierre Macherey, Pour une théorie de la production littéraire,
1966, pág. 75.

Las mejores respuestas a veces nos eluden simplemente porque aún no ha sido formulada la pregunta que las provoque. Para aprovechar este desajuste, es necesario inventar nuevos modos de interrogar el problema antes de buscar una réplica adecuada. "La verdad es que, en filosofía e incluso en otras áreas, de lo que se trata es de encontrar el problema, el cual, por consiguiente, hace falta no tanto resolver como plantear", apunta Henri Bergson: "Exponer un problema aquí casi equivale a resolverlo: Los problemas

1. Harvard University (U.S.A.).

realmente grandes no son propuestos sino cuando ya están resueltos". Este punto de partida estratégico sobre todo nos debería prevenir contra las falsas soluciones. Antes de apostar por una respuesta política cualquiera, por ejemplo, es indispensable obstinarse sin complacencias ni renunciaciones en la falta de resolución de la problemática misma, pensándola hasta el fin.

En el caso de este ensayo, un primer intento de articular la cuestión inicial sería el siguiente: ¿Cómo no hablar ideológicamente de Jorge Luis Borges? La pregunta sin duda es ambivalente, por no decir paradójica. Si la formulo adrede de este modo es para evitar cualquier respuesta fácilmente consoladora. La molestia tenaz e inquietante, inherente a toda paradoja tanto en la política como en la lógica, no es la menor ventaja de esa pregunta inicial. Por un lado, es imposible no hablar de la ideología borgeana. Incluso una lectura formalista, en apariencia pura, implica inevitables decisiones de tipo político e ideológico, aunque más no fuera por el concepto autónomo de la forma que involucra tal trabajo. Por otro lado, si el lector busca cómo responder al desafío insoslayable de una apuesta política, una nueva dificultad estriba en el riesgo de no hablar sobre el escritor sino de una manera a su vez ideológica -aún dejando abierto por el momento el vasto debate en torno a la definición de este concepto. Un modo todavía más tenaz de hacer explícita la paradoja inicial sería entonces la pregunta siguiente, sin duda nuevamente molesta, pero quizás al mismo tiempo capaz de encapsular alguna virtud esclarecedora en el enojo de una fórmula: ¿Cómo no hablar ideológicamente de la ideología borgeana?

Existen por lo menos dos maneras fundamentales de plantear el tema de la ideología en la literatura. La primera investiga la conciencia política del escritor, mientras la segunda, en cambio, indaga el inconsciente político de los textos escritos. En un caso, la tarea crítica consiste en bosquejar una historia de las alianzas, simpatías o disidencias del autor con respecto a esta o aquella fuerza política, una plataforma o un partido oficial. Activistas o quietistas, vocíferas o calladitas, progresivas o retrógradas, tales posturas están determinadas por un complejo entramado de facto-

res variables, desde los orígenes de clase, raza, etnia, sexo o religión, hasta el camino de la biografía personal, pasando por la larga etapa formativa de la educación sentimental, familiar e institucional. El hecho mismo de hablar de un autor en este sentido es quizá superfluo, ya que el estudio de la conciencia política es aplicable a cualquier sujeto en tanto figura pública o privada, considerada no como autor sino como individuo siempre ubicado de algún modo en el espacio social. La especificidad del hecho literario propiamente dicho no entra en juego sino al enfocarse el análisis, siguiendo el segundo modelo, en aquellos mecanismos textuales bajo cuyo efecto oblicuo se vuelve visible el inconsciente político e ideológico de la obra estudiada. Para ser eficaz, la crítica además deberá plantear el problema fundamental de cómo relacionar ambas tareas indisociables, sin reducir una a otra, es decir, cómo encadenar el ideario de la política con la estética de la forma, en un análisis doblemente articulado de la ideología del escritor.

1. Borges, como rápidamente comprobaría un estudio del primer tipo, ofrece el ejemplo de una conciencia política cuando menos contradictoria. A lo largo del siglo, el autor atraviesa aproximadamente seis etapas, mejor dicho, zigzaguea, a veces sin solución de continuidad, adoptando otras tantas posturas no siempre fáciles de desentrañar. De hecho poco estudiadas, estas facetas de la ideología política borgeana incluyen un breve período de simpatía apenas articulada para con la revolución rusa, aludida de paso en los poemas juveniles de un libro inédito cuyo título sería *Los himnos rojos*, *Los salmos rojos*, o *Los ritmos rojos*, de clara ascendencia expresionista (1919-1920), además de una colección de ensayos políticos nunca publicados, *Los naipes del tahir* (ca. 1917), donde hubiera aparecido un cierto anarquismo inspirado no por Mijail Bakunin, claro está, sino por Herbert Spencer y Pío Baroja; la identificación electoral de un grupo de escritores jóvenes con la candidatura radical-popular de Hipólito Yrigoyen (1927-1930), acompañada en el nivel de la escritura por los primeros libros ensayísticos que luego fueron condenados por el mismo autor, *Inquisiciones*

(1925), *El tamaño de mi esperanza* (1926) y *El idioma de los argentinos* (1927); el inquebrantado compromiso liberal en contra del nazismo y el antisemitismo, por ejemplo en "Definición del germanófilo" (1940), texto publicado, junto a otras reseñas con una clara toma de posición contra el fascismo italiano, en la revista semanal *El Hogar* (1936-1939); el espeso individualismo libertario, conservador, anti-estatal, esta vez en contra del peronismo, el que queda reducido a la caricatura de un populismo neofascista y antisemita en la extrema violencia del cuento clandestino "La fiesta del monstruo" (1947), publicado en la revista uruguaya *Marcha* poco después de la primera caída de Perón (1955); la abierta adhesión al conservadurismo (1963), seguida por la complicidad reaccionaria con los regímenes militares, desde Pinochet hasta Videla, no sólo a través de un silencio de otro modo quizá todavía inteligible, sino más bien por los funestos comentarios públicos, muchos de los cuales recopila un número especial, *Todo Borges*, de la revista *Gente* (1977); el principio titubeante de una postura de arrepentimiento, crítica a la guerra de las Malvinas y apoyo oportuno a la transición democrática bajo Alfonsín, antes del refugio en la neutralidad imaginaria de Ginebra donde decide pasar los meses anteriores a la muerte (1979-1986).

Ya a partir de los años treinta, este tortuoso itinerario es el blanco de una larga serie de ataques, polémicas, críticas y denuncias en el contexto argentino. La virulencia de esos rechazos queda evidenciada, por ejemplo, en algunos artículos del volumen *Contra Borges* (1978), compilado por Juan Fló. Fuera del país, al contrario, los lectores no suelen estar al tanto de los muchos vagabundeos en la trayectoria política de Borges. Entre las pocas excepciones, Claude Couffon resume esas etapas en una breve ponencia publicada hace una década en España. Al mismo tiempo Eric Flamand, también desde Francia, lleva a cabo un trabajo similar pero copiosamente documentado, en el cual señala la siniestra proporción inversa entre el éxito internacional del autor y la pérdida de interés crítico en sus posturas ideológicas: cuanta más fama cobra el autor, tanta menos atención recibe la política del mismo. En una

revista estadounidense de crítica literaria, Emir Rodríguez Monegal ofrece por otro lado una lectura del caso en buena parte panegírica si no también apologética. Separa, así, los textos políticos de las opiniones públicas del escritor con uno de los primeros comentarios sobre el tema aparecidos fuera de la Argentina. No se podría atacar o calumniar al autor, según Rodríguez Monegal, sin un análisis minucioso de sus obras. "Es decir, sería aceptable si los críticos de Borges que militan tan visiblemente en la izquierda realmente estudiaran del punto de vista ideológico sus textos en vez de glosar monótonamente, como el cuervo de Poe, sólo sus opiniones periodísticas", apunta Rodríguez Monegal: "Descubrirían, entonces, no sólo que Borges ha escrito más sobre la política de lo que se cree (...) sino que su obra entera tiene una ideología política". En el examen de los textos, sin embargo, el crítico uruguayo limita sus comentarios al compromiso anti-fascista de Borges, mientras explica todas las opiniones posteriores a los cincuenta pura y simplemente a través de la ceguera física del autor así como de la supuesta influencia de la madre, la hermana y un grupo de amigos conservadores. Además, si bien es cierto que al principio rechaza la dicotomía facilona del escritor como genio frente al opinante político como imbécil, al final de esta breve lectura el mismo crítico uruguayo acaba restaurando otra oposición no menos previsible: "La ideología de un texto (como ya lo sabían Marx y Engels) no coincide necesariamente siempre con la ideología manifiesta por el autor en sus declaraciones políticas".

Tal posibilidad de distanciar al autor del texto recibe la respuesta de una negativa rotunda por parte de otros muchos lectores. En el prefacio al libro sobre Borges de Blas Matamoro, por ejemplo, Juan José Sebrelli advierte al público en contra de los críticos literarios de la izquierda liberal: "Es inútil recurrir, como hacen algunos de ellos, al ejemplo clásico de Marx y Lenin que reivindicaban a Balzac y a Tolstoi, a pesar de sus ideas reaccionarias, para justificar la reivindicación de Borges a pesar de sus ideas". Es inútil por imposible, dice Sebrelli, porque según él no hay la menor contradicción entre toda la obra mitificadora y las opiniones derechistas del autor. "Las

ideas de Borges están estrechamente ligadas a su obra, y viceversa", afirma también Matamoro: "De tal caletre reaccionario sólo podía salir la literatura que salió, y esta literatura remite necesariamente a la mentalidad derechista de su autor". Ésta también parece ser la conclusión de Flamand: "No podemos decir con Emir Rodríguez Monegal que el hombre es conservador mientras que el texto es escéptico o no está de ninguna manera a favor del *statu quo*. Tratamos de mostrar al contrario que las declaraciones del hombre y los escritos del autor funcionan del mismo modo".

Transvasada por medio de la ideología, la literatura nunca deja de comunicarse con la política. Aun si en la época moderna constituyen esferas de interés relativamente autónomas, querer aislar esos ámbitos como compartimentos estancos del conjunto social supone, a su vez, un gesto ideológico. Con frecuencia, además, el gesto purificador por parte de un autor o lector particular será leído como el indicio de inconfesados intereses personales o sociales. Es lo que ocurre a principios de los setenta, cuando otro crítico ubica la obra de Borges al interior de la lógica de la lucha de clases, vista desde la sociedad revolucionaria de Cuba. Así, en el polémico ensayo *Calibán: Apuntes sobre la cultura de nuestra América* (1972), Roberto Fernández Retamar cita la literatura del autor argentino como "el testamento atormentado de una clase sin salida", es decir, la burguesía en supuestas vías de extinción en una sociedad fatalmente abocada al neo-colonialismo de aquel entonces: "La escritura de Borges sale directamente de su lectura, en un peculiar proceso de fagocitosis que indica con claridad que es un colonial y que representa a una clase que se extingue". El legado marxista-leninista en este caso sirve de marco para uno de los apuntes más críticos jamás escritos sobre la ideología política borgeana.

2. No menos importante, sin embargo, es el acercamiento al inconsciente político de la producción literaria, lo que también podría llamarse la ideología estética de Borges. En este segundo caso, por supuesto nunca separable del primer enfoque en torno a la conciencia política, la tarea crítica exige un rastreo detallado de

las estrategias discursivas de la misma escritura borgeana en la medida en que encierran una serie de posibles dispositivos ideológicos, cada uno con sus causas históricas y sus efectos generadores de sentido (o insensatez) en el contorno social.

Blas Matamoro fue uno de los primeros críticos en sistematizar este tipo de acercamiento, inspirándose alternativamente en la sociología del conocimiento, la fenomenología de la conciencia y, sobre todo, la teoría psicoanalítica del complejo edípico. Según el crítico, la figura paradigmática en el discurso de la ideología borgeana es la elisión: la tachadura de lo real, en primer lugar, pero también el escamoteo mistificador de la figura del padre, de la madre, del sexo, tanto como la elipsis del insomnio de la historia. Frente a esos dispositivos de elisión, en verdad jamás exitosos del todo, la respuesta requerida por parte del lector está en aplicarles el método de la sospecha. Típico de toda crítica de la ideología afin al psicoanálisis, este método intenta reinscribir cada uno de los mitos o ideogramas en el medio antagónico de la realidad personal e histórica obliterada.

Al identificar símbolos sexuales por todos lados, según una lista incontrolable de equivalencias predecibles cuando no absurdas, la sección de psicología profunda es sin duda la menos sutil en la desmitificación de Borges. Nicolás Rosa, en una reseña para *Los Libros* (1972), acierta en este sentido cuando centra la polémica contra Matamoro en la noción de lo edípico. En cambio, es en las dos últimas partes donde la lectura de Matamoro produce resultados originales, cuando logra situar al escritor dentro de la historia ideológica y política argentina, a partir de las obras e ideas del mismo autor. "Hay una superestructura interna e ideológica en la obra de Borges, que se integra por todas sus formulaciones de principios que alcanzan la categoría aparente de postulados generales, normalmente destinados a expresar convicciones filosóficas", concluye Matamoro. Según él, esta superestructura general debe verse como un irracionalismo reaccionario - el rechazo soberbio del principio de lo real por parte de uno de los clerics privilegiados en defensa del régimen de las élites

dirigentes, todavía apoyadas por el poder del imperio británico: "Detrás de todas sus figuraciones está el orden, pero un orden inexplicable e inmanente, un orden porque sí".

Por un lado, la magia de la escritura borgeana sería una maniobra lúdica regresiva, entre primitiva e infantil, para esquivar la angustia neurótica producida por una realidad objetiva inmanejable, reemplazándola por un signo de elipsis. "Toda la estética de Borges, en cuanto sustento más o menos ideológico de su obra en sí misma, está basada en esta superposición de universo soñado sobre mundo real, verdad ideal sobre mentira inmediata", adaptándose globalmente al molde del idealismo filosófico, como dice Matamoro: "Si se debiera definir a Borges como filósofo, tendría que acudirse a la denominación de *idealista* o, más estrictamente, *onirista* o *ilusionista*". Apoyado en semejante idealismo, por otro lado, el estilo de la irrealidad entroncaría con una larga tradición afirmativa en el liberalismo conservador del país. En este sentido, la última parte del argumento pasa de la ideología estética a su contrapartida política. "Bajo la superestructura nutrida de ideas filosóficas y estéticas yace en la obra de Borges una clara y constante estructura de concepciones políticas. Se filtran por su obra de manera inocultable pero subrepticia", Matamoro afirma al final: "A través de sus abstracciones, evasiones y vaguedades, Borges ha sido siempre un pensador de derecha, al servicio de la factorización inglesa del país, individualista y conservador, defensor del régimen y del orden más allá de la coherencia de las formas políticas". Muchos lectores de izquierda, entonces, cometen un error imperdonable al abandonarse hipnóticamente a los diestros juegos de mano del ilusionista, mientras el conejo real -sólo podemos conjeturarlo- desaparece en una misteriosa bocanada de humo blanco.

Una serie concisa de principios metodológicos para este tipo de lectura crítica o desmitificadora ya había sido anticipada con toda la claridad necesaria a mitad de los sesenta por un joven althusseriano, Pierre Macherey, en *Para una teoría de la producción literaria* (1966). Aparte de la larga introducción general, de una lucidez magistral, en este libro también merece especial atención un pequeño apén-

dice enteramente dedicado al autor de *Ficciones*. Siguiendo el modelo que propone Louis Althusser en *Para leer El capital* (1965), el acercamiento marxista a la literatura debería ser sintomático. Haría falta desenvolver la problemática invisible a partir de las soluciones legibles en el texto, considerándolas respuestas correspondientes a una pregunta sin formular. Esa pregunta implícita, cuyo trasfondo ideológico en última instancia expresa los conflictos de la historia social, le confiere sentido a la estructura del texto tanto, si no más, por lo que éste dice como por lo que calla o no puede decir: lo inconsciente. Al lector crítico le incumbe entonces explicar el tipo de necesidad de tales ausencias o inconsistencias, la razón por la cual los rasgos de una incompletud se vuelven obstáculos de cualquier ideal coherente de unidad.

Una obra ficcional supuestamente autónoma, en otras palabras, no puede sino inscribir de algún modo las luchas sociales como condiciones materiales de la misma producción literaria. A través del habla de la ideología, estas tensiones afloran en el proceso conflictivo de la figuración textual. Marcan aquellos momentos clave en que el discurso intenta desplazar o relegar a sus márgenes las contradicciones reales, para ocultarlas bajo la forma acabada de una solución completa, es decir, imaginaria. Éste es justamente el ámbito donde opera la ficción en un sentido amplio, no estrictamente genérico, de la palabra. A diferencia quizá de la mera ilusión, la ficción está siempre anclada en la realidad de un modo determinado. No la niega sobreponiéndose a ella como un mundo paralelo, sino que, a partir de lo real, procede por vía de la abstracción para responder a sus conflictos en otro plano. Eludir la realidad significa también en cierta forma aludirla, así como no nombrar un hecho puede ser una manera solapada de mostrarlo. De allí la posibilidad de recorrer el camino en la dirección opuesta -para leer la obra a contrapelo- desde las soluciones literarias, a través de la huella de conflictos encubiertos, hacia el enigma social sin respuesta.

Si se juzga según el criterio de este mismo método, puede producir cierta desilusión leer el breve apéndice dedicado a la obra borgeana. En ese estudio temprano, ya publicado en la re-

vista sartreana *Les Temps Modernes* (1966), Macherey no sale realmente del encierro literario. Sólo enumera unas cuantas tesis sugerentes sobre el típico desdoblamiento interior de las ficciones borgeanas para luego indicar por qué éstas, según una necesidad estrictamente formal, quedan incompletas. Un relato de Borges, al tratar de incluir todas las bifurcaciones posibles de una historia, o una intriga dada, encuentra el obstáculo real de una selección inevitable. "A medida que la 'historia' se llena de sentido, la narración diverge, muestra todas las otras maneras posibles de poder contarlo, como todos los otros sentidos que podría tener", observa Macherey: "El cuento real se determina pues por la ausencia de todos los cuentos posibles entre los cuales podría haber sido elegido: esta ausencia penetra la forma del libro, atándolo a un indeterminable conflicto consigo mismo". De este modo, por cierto, queda manifiesto el espacio carente en la escritura borgeana. En cambio, lo que todavía falta es el vínculo de esa oquedad como inconsistencia textual con respecto a la situación social concreta. No que el propósito de la crítica sea el de aplicar a la obra una explicación histórica o política externa. Pero una vez abierta la brecha al interior del texto, hará falta mostrar cuáles son los conflictos ideológicos detrás de esa abertura. Como diría Alain Badiou, a la lógica estructural de los espacios debe añadirse una lógica dialéctica de las fuerzas. No basta con delimitar tan sólo el posible lugar del acontecimiento, aun si es una etapa indispensable en cualquier crítica materialista de la cultura; también es necesario decidir cuáles son las fuerzas involucradas cuando en efecto acontece la fractura.

Hay que esperar la obra de críticos posteriores, también íntimamente familiarizados con el método marxista, para poder apreciar los resultados originales de una lectura verdaderamente productiva de la ideología borgeana. Ricardo Piglia es sin duda alguna el mejor representante contemporáneo de esta línea de lectura en clave ideológica. El autor de *Respiración artificial* desarrolla este nuevo punto de vista en una serie de ensayos que mantienen sólo algunas ligeras variantes. Según él, el núcleo de la ideología

borgeana figura una suerte de ficción genealógica, dispersa en la obra entera pero nunca escrita del todo.

En este supuesto relato de origen, legible entre las líneas de todas las demás ficciones, los dos linajes de Borges condensan, en el plano individual de la familia, las relaciones del autor frente a las contradicciones históricas de cultura y de clase, a la vez que redefinen cuál puede ser la postura del escritor en la sociedad, según una cadena de oposiciones características de la ideología argentina por lo menos de Sarmiento en adelante. Del lado materno está el linaje de la sangre con los valores de lo guerrero, lo criollo, el duelo; del lado paterno, el linaje literario con lo erudito, lo europeo, la biblioteca. "En última instancia para Borges la leyenda familiar es la historia argentina vivida como biografía de clase", escribe Piglia en *Punto de vista* (1980): "La cultura y la clase se vinculan con la herencia y el linaje: ése es el núcleo básico de la ideología en Borges". En un ensayo recogido en *Contra Borges* (1968), por otra parte, Noé Jitrik había apuntado un conflicto similar al insertar al autor de *Ficciones* en una ambivalente tradición argentina de intelectuales divididos entre la acción y el pensamiento, entre lo popular y lo culto. Éstas serían las principales fuerzas políticas cuya tensa contradicción ideológica desgarró la textura tan cuidadosamente manipulada de muchos escritos de Borges.

El álbum familiar borgeano, sin embargo, no sólo repite de modo personal el eje antagónico entre civilización y barbarie. Rastrear la ficción de una doble estirpe de esta manera también posibilita el estudio concreto de la ideología estética borgeana. Esas herencias en efecto contienen, al mismo tiempo, todo el engranaje para distintas máquinas de escribir. Ofrecen dos modos de armar una ficción. Según Piglia, el modelo en un caso es ante todo el relato oral; en el otro, la escritura apócrifa. Por un lado, el rumor, el habla, el culto al coraje; por otro, la cita, la traducción, el elogio de la lectura. Para Jitrik, los polos de atracción son, respectivamente, el crimen y el libro, el violento estallido de lo real y el ejercicio intelectual de la investigación. Varios textos de Borges, además, combinan esas tendencias en una serie original de inver-

siones, cruces e intercambios. Así, en *La Argentina en pedazos* (1993), Piglia menciona "Historia del guerrero y de la cautiva" junto con "El Sur", pero también puede pensarse en "El tema del traidor y del héroe" o en "El Evangelio según Marcos".

Piglia, finalmente, invita a los lectores a continuar indagando la obra borgeana a partir de esa ficción básica del doble linaje: "Debemos estudiar qué forma literaria hace posible integrar ese conjunto de contradicciones, o mejor, analizar de qué modo la transformación de ese material ideológico determina las particularidades de su escritura de ficción". Jitrik de igual manera, en un ensayo más reciente para *Les Temps Modernes* (1981), insiste en la necesidad de leer la política borgeana a partir del proceso de la escritura, sin reducir la eficacia compleja del signifiante al esquema de un significado único: "Lo importante es, como ya -creo- lo dije, el 'cómo' y no el 'qué' de su escritura; a pesar de esta opinión casi todos, de manera predominante al menos, se quedan en el 'qué', acaso porque todavía no es fácil pensar la 'producción' y todo induce a valorar el 'producto' en el cual la sustancia, su 'qué', se sigue imponiendo".

3. Además de las ideologías política o estética, existe a mi juicio una tercera posibilidad de acercarse a la obra borgeana, para la cual reservaré la expresión de ideología teórica. Me refiero a la matriz formal a través de la cual los mismos textos del autor, algunos por supuesto más explícitamente que otros, elaboran como en filigrana una teoría rudimentaria sobre aquello que constituye lo ideológico. En este caso, la tarea crítica impone el estudio de una serie de esquemas conceptuales en cierto sentido previos a las opciones sustanciales de la ideología política, consciente o inconsciente. No presupone definición alguna de lo ideológico como un dato externo, ya que este concepto es, al contrario, el objetivo inmanente del proceso de lectura mismo. Ya no es la pregunta, o no solamente: ¿Cuál sería la ideología borgeana en la práctica tanto de sus alianzas políticas como de sus estrategias discursivas?, dicho en otras palabras, ¿cuáles serían sus núcleos básicos o sus principales ideogramas concretos? Lo que está en juego ahora es

un problema de otra índole: ¿Cuál sería la teoría de la ideología según Borges? De este modo, la dinámica de ese tercer enfoque debería operar como una mediación transversal entre los primeros dos. En todos los sentidos de la palabra, esta lectura podrá quizá "terciar" en el debate. Espero no para reconciliar los antagonismos al cerrar la disputa en un ajuste de cuentas que sería tan aplacador como arrogante, sino, al contrario, para negociar la paradoja inicial haciendo temblar los mismos conceptos puestos en práctica por toda intervención crítica. Es decir, repito, para contribuir a pensar hasta sus consecuencias últimas la problemática misma de la ideología borgeana, incluso agravándola, en lugar de resolver el problema de una vez por todas.

Como punto de referencia escojo dos brevísimos ensayos sobre la paradoja más famosa de Zenón de Elea, publicados a sólo diez años de distancia, antes de ser recogidos en varias reediciones de los libros *Discusión* y *Otras Inquisiciones*: "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" (originalmente en *Proa*, enero 1929) y "Avatares de la tortuga" (en *Sur*, diciembre 1939). A simple vista, los ensayos son complementarios: el primero expone formalmente la paradoja misma así como algunas de las refutaciones más conocidas; el segundo, en cambio, despliega las más variadas aplicaciones posibles del argumento eleático. Ambos textos, además, parecen concluir con una idéntica refutación personal de Zenón, armada de manera un tanto abrupta en nombre del idealismo filosófico. En realidad, la similitud es sólo aparente: entre uno y otro de esos ensayos, la postura borgeana cambia de un modo subrepticio pero también radical. Es más, si el lector capta todas las implicaciones de este vuelco interpretativo, también se acercará a dos modos distintos de plantear el problema original de qué sería lo ideológico en Borges. Al hablar de un vuelco entre esos ensayos, sin embargo, no me refiero a un cambio cronológico. Es una cuestión de dos posturas antagónicas, para las cuales podemos encontrar pruebas o indicios a lo largo de toda la obra borgeana.

Zenón, como en algún lugar indica Hegel, es el único en la escuela de Parménides que siguió viviendo en Elea, con excep-

ción de un corto viaje a Atenas. Quiero imaginármelo encerrado en ese lugar -el filósofo con el orgullo amargo de un genio autosuficiente- como si estuviera ya paralizado en una novela tramada por Kafka. En realidad se dice que murió a consecuencia de una tortura cruel, sin haber denunciado a sus amigos, después de participar en una conspiración malograda contra un tirano desconocido. La indignación por esa muerte injusta hubiera provocado a sus conciudadanos a rebelarse para liberarse del déspota.

Como fiel discípulo de Parménides, Zenón adopta el postulado básico de la escuela de Elea: el ser es y la nada no es. No existe cambio real ni pasaje verdadero entre una y otra condición, ser o no ser, como tampoco hay ningún estado intermedio, ya que éste otra vez o bien es o bien no es. Sólo es verdad el Uno. Con tal propósito de trasfondo, las paradojas eleáticas proceden por una lógica de divisibilidad infinita, la cual llevan al extremo de lo absurdo para negar toda posibilidad auténtica de un movimiento verdadero. Según esa lógica, el héroe de la velocidad no puede ganar a la tortuga después de haberle regalado una ventaja de diez metros: aun siendo diez veces más rápido, Aquiles correrá esos diez metros, mientras la tortuga corre uno; después él corre ese metro, ella un milímetro; él ese milímetro, ella un décimo de milímetro, y así siguen, en una serie potencialmente infinita de precipicios cada vez más diminutos, sin igualarse nunca. En última instancia puede ser que no haya movimiento del todo, como tampoco existe posibilidad alguna de que Aquiles alcance a la tortuga, ya que en cierto sentido la carrera ni siquiera arranca del lugar de partida. Cualquiera de los dos corredores por sí solo en teoría enfrentaría la misma infinita progresión geométrica aún antes de poder echarse a andar. De este modo, queda indirectamente reafirmada la unicidad propia del ser inmutable e inamovible. Como podría concluir Mallarmé: "Nada habrá tenido lugar sino el lugar". Una vez proscrita la idea alternativa del devenir de un movimiento, únicamente es verdad la esencia de lo dado como aquel orden eternamente idéntico a sí mismo.

Borges interpreta las paradojas eleáticas desde un punto de vista ligeramente distinto, sobre todo debido a las numerosas

relecturas modernas del caso. A principios de siglo, en efecto, la interminable contienda de la morosa tortuga con aquel héroe griego de pie ligero adquiere nueva pertinencia para los filósofos de la vida, como Henri Bergson o William James. Según éstos, el problema de la carrera supuestamente infinita, desde el principio está mal planteado, porque confunde dos entidades del todo incomparables entre sí, a saber, la fluidez del acto de correr y el fondo del trayecto recorrido. En un nivel más abstracto, la paradoja eleática estaría basada en un entrelazamiento inapropiado de lo continuo con lo discreto, lo cual significa ignorar las diferencias, no de grado sino de naturaleza, entre ambos atributos.

Según el pensamiento bergsoniano, ante todo, la paradoja ofrece el clásico ejemplo de un compuesto ilegítimo del tiempo con el espacio, o de la duración con la extensión. En este sentido, el filósofo francés procede de un modo similar a las ideas del pragmatismo norteamericano. Como dice Borges en "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga", al someter a Bergson a una crítica ambivalente en cuanto coincide con el punto de vista expuesto por el autor criticado: "Acollara un tiempo y un espacio que son incompatibles: el brusco tiempo discontinuo de James, con su *perfecta efervescencia de novedad*, y el espacio divisible hasta lo infinito de la creencia común". En el mismo ensayo, Borges cita un largo fragmento del primer libro del pensador francés, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), para explicar cómo los eleatas confunden el acto de correr con un objeto sólido proyectado sobre una línea divisible en el espacio: "De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido nacen, en nuestra opinión, los sofismas de la escuela de Elea; porque el intervalo que separa dos puntos es infinitamente divisible, y si el movimiento se compusiera de partes como las del intervalo, jamás el intervalo sería franqueado. Pero la verdad es que cada uno de los pasos de Aquiles es un indivisible acto simple, y que después de un número dado de estos actos, Aquiles hubiera adelantado a la tortuga".

Este resumen del argumento eleático, visto desde el pragmatismo o el vitalismo intuitivo de principios de siglo, es indispensable

ble para entender la opinión personal de Borges al final del primer ensayo sobre Zenón. La clave está en establecer una diferencia de naturaleza entre dos multiplicidades: la una, cualitativa, heterogénea e indivisible; la otra, cuantitativa, homogénea e infinitamente divisible. De hecho, aquí el antagonismo no emerge tanto entre lo divisible y lo indivisible como entre dos tipos de división. Este dato puede explicar el uso ambiguo del "brusco tiempo discontinuo" en oposición al "espacio divisible hasta lo infinito" en la cita de Borges. Como atributo de un devenir por saltos cualitativos, el adjetivo "discontinuo" allí donde el lector bergsonianos esperaría "continuo" debe entenderse sobre todo en el sentido de división heterogénea. El correr del hombre o de la tortuga también puede dividirse en un paso tras otro, pero entonces la división implica un devenir heterogéneo según las diferencias de calidad. El espacio recorrido, en cambio, es susceptible de una homogénea división numérica, la cual implica solamente diferencias de grado. Dicho de otro modo, en un caso, el devenir crea un proceso continuo de compenetración interna de lo divisible; en el otro, el movimiento produce una serie discreta de elementos divisibles, externos el uno al otro.

Toda la filosofía de la vida encuentra una fuente inagotable de energía nueva justamente en aquel devenir continuo- llámese *durée* o *élan vital* en francés o *experience* en inglés- cuya verdad es negada por la escuela de Elea. La más famosa de las paradojas de Zenón ya está resuelta, entonces, en cuanto el dinamismo del movimiento vital permite desenmascararla como un falso problema. Mejor dicho, más que resuelta, la paradoja en ese instante queda disuelta. Para replantear la cuestión original, el método intuitivo la divide rigurosamente en dos tendencias en principio incomparables, a pesar de que se encuentran habitualmente mezcladas en la experiencia cotidiana. Una primera tendencia, la auténtica, es heterogénea pero numéricamente indivisible, mientras la otra, homogénea e inauténtica, es divisible hasta lo infinito.

4. En vez de traducir la paradoja eleática en términos de una mezcla ilegítima del tiempo con el espacio, la respuesta contemporá-

nea también puede leerse como un cambio radical en el concepto del tiempo mismo. A través de este desarrollo ulterior, el argumento llegará finalmente al centro mismo de la ideología borgeana, o sea, el concepto idealista del sujeto. Por un lado, existe la perspectiva antigua, esencialmente aristotélica, la cual define el tiempo como el número del movimiento. Es el tiempo cosmológico, la medida del trayecto circular de los cuerpos celestiales en la esfera del universo. Fija una serie de horas instantáneos, similares a los puntos de una línea, cada uno con un antes y un después, separados por un intervalo. Este tiempo objetivo depende de los cambios en el mundo externo. Por otro lado, en la perspectiva moderna, ya ilustrada por el comentario agustiniano antes de que domine toda la escena filosófica desde Kant hasta Husserl, inclusive el primer Heidegger, el tiempo depende íntimamente de la mente humana. Este concepto subjetivo del tiempo, derivado de procesos tales como recordar o anticipar, no invoca un vocabulario de intervalos e instantes, sino que se define en términos de las relaciones múltiples entre pasado, presente y futuro. El tiempo ya no depende del movimiento, al contrario, éste sólo se vuelve perceptible como tal a través de formas universales de la intuición como la temporalidad intrínseca de la mente humana.

En este contexto amplio, la paradoja de Aquiles y la tortuga ocupa un verdadero lugar de pivote. Por parte de pensadores modernos, de todos modos, la única respuesta eficaz a la infinidad de intervalos en el argumento de Zenón implica un paso decisivo desde el concepto cosmológico del tiempo objetivo hacia la perspectiva fenomenológica del tiempo subjetivo. En términos de Bergson, significa ir de una deformación todavía espacial del tiempo hacia la intuición de la duración pura. Dicho de otro modo, hace falta otra revolución copernicana también en la manera de concebir la posibilidad de conocer el mundo a partir del tiempo.

Sigue entonces uno de los raros momentos kantianos en toda la obra de Borges. (Es un gesto sólo comparable con el ensayo "Nueva refutación del tiempo", cuya fuente indirecta en mi opinión es el conocido fragmento "Refutación del idealismo" en la *Crítica de la razón pura*, siendo ésta también escrita en una versión A

y otra B como el texto de *Otras inquisiciones*. Un estudio separado podría confrontar las conclusiones de ese otro momento kantiano con la discusión sobre las paradojas eleáticas, no sólo en cuanto al tema del privilegio dado al tiempo por encima del espacio, sino también para el análisis de la ideología teórica en Borges.) El ensayo temprano "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" no deja lugar a dudas al respecto: Königsberg aparece como un punto de tránsito o desvío obligatorio en el viaje acelerado de Zenón a Bergson. Para evitar las consecuencias absurdas de la paradoja eleática, si al mismo tiempo queda excluida la alternativa implícita del ser eterno e inamovible, es necesario adoptar la perspectiva del idealismo de Kant. El tiempo y el espacio -sin perder de vista la posible jerarquía de valor entre ambos- no son entidades del mundo objetivo dado, sino formas universales *a priori* de la intuición del sujeto. Gilles Deleuze capta la lógica de ese argumento cuando ilustra la revolución copernicana en torno al tiempo en Kant mediante el ejemplo de "ese laberinto, que consta de una línea recta y que es invisible, incesante", pues así es cómo al final de "La muerte y la brújula" de Borges aparece otra paradoja de Zenón.

Borges concluye el primer ensayo avanzando esta respuesta idealista como solución personal al falso problema del eleata: "Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo, aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido, y eludiremos la pululación de abismos de la paradoja". Si ficciones como "El milagro secreto" o ensayos como "La flor de Coleridge" derivan toda su fuerza imaginativa del desfase, contacto o leve anacronismo entre los dos conceptos del tiempo, o sea, entre el tiempo del mundo y el de la mente, entre la medida antigua del universo y la prioridad moderna del sujeto, entonces "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" marca el momento clave cuando los atributos varios de lo objetivo deben sustituirse por los de lo subjetivo. En vez de ser percibido en función de lo divisible, lo externo, lo homogéneo, lo cuantitativo o numérico, el mundo será pensado a partir de lo indiviso, lo interno, lo heterogéneo, lo cualitativo, es decir, a partir del sujeto como un todo en

continuo devenir. No es el ser inmutable de los antiguos, sino el sujeto autónomo de los modernos, el que emerge victorioso de la interminable carrera entre Aquiles y la tortuga.

5. Éste sería pues el efecto tardío de las paradojas eleáticas para la época moderna, al menos según el primer ensayo borgeano. Gracias a la dialéctica de un razonamiento por lo absurdo, instalan firmemente al sujeto en la sede central del tribunal de la razón, desde donde la nueva autoridad suprema legitima al idealismo -que sea crítico o intuitivo, transcendental o empírico. No sólo queda disuelto un falso problema, sino que éste también desempeña indirectamente un papel revelador al justificar una teoría idealista del sujeto. Bien por la oposición entre el tiempo y el espacio, bien por la escisión de lo intuitivo y lo objetivo, las paradojas eleáticas en efecto constituyen un lugar privilegiado donde el puro pensar logra fortalecerse curiosamente gracias a la amenaza de la divisibilidad infinita. Ambos enfoques forman un solo nudo en torno al principio de la subjetividad. Es un primer paso, todavía preliminar, hacia un entendimiento de la ideología teórica de Borges. Según él, también, el problema del tiempo intuitivo conduce siempre al problema de la conciencia ideal del sujeto ("yo"), mientras el espacio sólo circunscribe el ámbito social de la esfera pública donde la persona conocida no es sino una ficción ("Borges").

No hay cambio verdadero, pues, con respecto a uno de los axiomas principales de toda la filosofía moderna del sujeto. Otro admirador de Zenón, Hegel, como siempre resume este axioma en una frase lapidaria: "El tiempo es el mismo principio como el yo = yo de la pura autoconciencia". Es cierto, en las obras borgeanas, la muerte suele acechar tanto como dios, sino más, en los intervalos entre uno y otro polo de la ecuación subjetiva; una fisura tiende fatalmente a hendir la pura presencia ante sí misma de la conciencia; el hiato de una duda suele interrumpir cualquier certidumbre individual. Comenta Dorfman: "Esta violencia ejercida contra los personajes es central al desarrollo mismo de los acontecimientos: la presencia de la muerte coincide con la revelación, para el lector, para el agonizan-

te, de la estructura verdadera del universo". Así, pocos personajes llegan a pronunciar la frase divina "Soy quien soy" fuera de aquel instante singular, casi siempre violento, de epifanía mortal -es decir, justamente, cuando termina el tiempo o cuando lo finito desemboca en lo eterno. "Yo es un otro", afirma Rimbaud, a quien "Borges y yo" parece aludir con una glosa: "Yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro". Una siniestra alteridad, según este imperativo inapelable, contamina siempre la propia identidad. Ésta, desde el oscuro borde interior del sujeto mismo, irrevocablemente implica aquélla.

Tendremos la ocasión de volver a esa presencia imborrable del hiato en el universo de Borges. De todos modos, aun sin la promesa luminosa de un auténtico triunfo final, en la escritura borgeana siempre persiste la tendencia idealista a identificar al sujeto de la verdad con la pura intuición del tiempo, en contra del espacio de la opinión común. Es más, el "otro" apenas difiere del "yo" de Borges. La sociedad es un reflejo especular del individuo aislado. "El otro soy yo. No hay otro fuera de mí", apunta Juan Carlos Tealdi: "Es Borges frente a Borges nuevamente y siempre". De este modo, la ficción nunca resulta capaz de incluir una instancia verdaderamente colectiva como sujeto material de la historia, salvo, quizá, en la forma de una secreta conspiración.

¿Qué ocurre entonces con el tiempo de la historia? No carece de problemas el paso idealista del tiempo del espacio objetivo a la temporalidad intuitiva del sujeto. En un paréntesis de "Historia de la eternidad" cuya frase exacta luego repite en "Nueva refutación del tiempo", el mismo autor alude a ese límite del idealismo: "Si el tiempo es un proceso mental, ¿cómo lo pueden compartir miles de hombres, o aun dos hombres distintos?" El tiempo no es únicamente objetivo o subjetivo, cósmico o fenomenológico, sino, también, intersubjetivo, histórico, ontológico. Aparte de ser una medida del universo o una forma de la mente, también mueve la historia del ser o el devenir de la práctica humana colectiva.

Este tercer concepto del tiempo, tan difícil de captar en el mundo de Borges, entra en la filosofía con Vico y Hegel, antes de

determinar variamente todo el legado de Marx o el de Spengler, hasta inspirarle una nueva visión de la historia de la metafísica al segundo Heidegger. Define el tiempo no según el vocabulario de intervalos e instantes, ni tampoco según los tres éxtasis de pasado, presente y futuro, sino, más bien, en términos de ciclos, períodos, épocas, o modos de producción. Aquí, la temporalidad no sólo afecta los procesos mentales, sino que los mismos modos de vivir, hacer, o pensar las cosas, sea desde la perspectiva del espíritu, el capital o el ser, sufren cambios dramáticos a través de toda la historia -mejor, ellos mismos son la historia. Desde este nuevo punto de vista surge una doble pregunta: ¿Cómo explicar el éxito renovado de las paradojas de Zenón, sobre todo en la primera mitad de este siglo, a partir de un concepto histórico del tiempo? ¿Cómo entra la historia misma en la solución de una teoría idealista del sujeto?

La ideología teórica borgeana se volverá visible en estos textos breves sólo si las distintas lecturas del eleata se proyectan en la historia. Marx ofrece un principio metodológico invaluable al respecto cuando, en el prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), resume los resultados de sus investigaciones hasta aquel entonces. Como para ampliar el punto de partida de Bergson, escribe: "La humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir". Aplicar este principio crítico al presente caso significa preguntarse cuáles son las condiciones materiales en torno al problema de las paradojas eleáticas. ¿Cuál es, en otras palabras, la pregunta implícita a la que ese problema parece ser una respuesta explícita?

6. Para ubicar esa problemática de modo más concreto en la historia moderna del pensamiento político, quisiera partir de un texto publicado en el lapso entre la primera obra de Bergson y los dos ensayos sobre Zenón de Borges. Me refiero a *Historia y conciencia de clase* (1923) de Georg Lukács. Texto fundador del marxismo crítico occidental, el ensayo central de este libro, sobre todo, vuel-

ve a la teoría del fetichismo de la mercancía en *El Capital* (1867) con el fin de elaborar un concepto original de la cosificación. El argumento político global es conocido: El resultado divisorio de la cosificación en la sociedad capitalista moderna será inevitablemente el conflicto entre clases a través de la promesa revolucionaria, a condición de que el poder de la conciencia adscrita a la clase obrera, con la ayuda del partido, logre convertir al proletariado en el verdadero sujeto de la historia. A pesar de una serie de elementos idealistas, esta posición básicamente articula el punto de vista ortodoxo de la política marxista-leninista. La importancia de esta última, por lo demás, puede comprobarse también en el resumen eficaz de *Lenin* (1924), el siguiente libro de Lukács.

Quizá menos sabido es el hecho de que uno de los efectos más visibles de la cosificación es semejante al modo en que las paradojas eleáticas dividen el fluir continuo del tiempo. Por ejemplo, bajo el dominio del cálculo utilitario en la empresa industrial, donde se manifiesta de manera concentrada toda la sociedad capitalista, la labor humana está sometida al implacable vaivén del péndulo del reloj, idéntico para todos. Comenta Lukács: "Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de 'cosas' exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los 'rendimientos' del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio". En esta perspectiva moderna, la vuelta a las paradojas del eleata no presenta un rompecabezas caprichoso para el ocio de los intelectuales. A principios de siglo, al contrario, debe tomarse como un síntoma más entre otros de la progresiva calculabilidad de toda experiencia cotidiana. Al mismo tiempo, la suerte de esas paradojas revela el límite extremo al que llega la división del trabajo entre labor manual e intelectual. En el interior de esta última, en el trabajo con las ideas, una réplica de esa escisión divide lo subjetivo de lo objetivo -lo cual no hace sino reduplicar todas las oposiciones familiares entre la teoría y la práctica, como bien indica Lukács.

Muchos de los equívocos del modelo lukácsiano son conocidos, cuando no forman parte del sentido común implícito en la tradición del marxismo occidental posterior, por lo menos hasta después de la Segunda guerra mundial. (Al pensador húngaro de esta época seminal se le ha tildado sobre todo de idealista o vitalista irracional. En vez de dejarse guiar concretamente por la lucha obrera, estaría demasiado bajo la influencia de la crítica anticapitalista romántica, inspirada por Bergson más que por Lenin. No es éste, por supuesto, el momento adecuado para volver a entrar en tales debates.) Sólo quiero destacar una línea de argumentación básica con respecto al vínculo de la teoría de la ideología con un concepto peculiar del sujeto en una obra ejemplar como la de Lukács. Para superar la ideología burguesa, el sujeto revolucionario en esa tradición debe cumplir con dos requisitos fundamentales: representar el punto de vista de la totalidad y colmar el abismo entre la teoría y la práctica a partir de una instancia indivisible que sea al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la historia -un sujeto que sea el hacedor de su propia historia.

Totalidad e indivisibilidad: He aquí los principales criterios para definir el punto de vista de la verdad desde la conciencia de clase del proletariado. Aun cuando desaparezca el referente de la clase, esos dos criterios seguirán marcando la verdad para una larga tradición del pensamiento político moderno. Al revés, también están definidos los rasgos fundamentales de lo ideológico. En vez de ser una mera falsa conciencia, la ideología es el punto de vista parcial marcado por las divisiones infinitas, típicamente antinómicas en el sentido kantiano del término, de la teoría y la práctica, el sujeto y el objeto, ser y pensar, valores y hechos, ciencia y naturaleza, o libertad y necesidad. Éstas son las divisiones que habría que superar para que el hombre sea de verdad la medida del todo. "Si cae el principio de la totalidad, entonces se descompone todo el sistema del marxismo", advierte Lukács: "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad". Esa pers-

pectiva dialéctica sobre el conjunto de la sociedad sólo es accesible a la clase que está totalmente enajenada de sus propios productos. Para realizarla es necesario ir resueltamente más allá de las antinomias del pensamiento burgués a través de la acción revolucionaria de esa clase. "La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservado a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el 'nosotros' de la génesis, a saber: el proletariado". Todo gira entonces en torno a la búsqueda de una política revolucionaria apropiada para constituir a ese sujeto indiviso capaz de cambiar la totalidad actual de las condiciones de existencia.

Puede parecer descabellado involucrar esa visión del sujeto indiviso de la historia para llegar a entender la ideología teórica de un autor cuya tendencia superficial fue siempre la de tratar el materialismo histórico o dialéctico, por ejemplo al final de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" (1941) o en "Valéry como símbolo" (1952), como si fuera un sistema equiparable al antisemitismo o al nazismo. Antes de indicar cuáles son los vínculos entre una parte de la ideología borgeana con la teoría lukácsiana, sin embargo, conviene mostrar la persistencia de los principios de totalidad e indivisibilidad en los debates sobre la política hasta hoy. Para ilustrar la actualidad de esta tradición, aun sin el referente del proletariado, bastaría mencionar el ejemplo de Fredric Jameson, que ofrece uno de los últimos avatares de la dialéctica de la totalidad. No sin urgencia, Jameson nos insta a forjar una "cartografía cognitiva" del sistema entero del capitalismo tardío. Por un lado, el teórico postula que: "Una estética del mapa cognitivo en este sentido es una parte integrante de cualquier modelo político socialista"; y por otro, añade una premisa indispensable: "El proyecto del mapa cognitivo obviamente depende para su posibilidad de alguna (impresentable, imaginaria) totalidad social global que debía de haber sido cartografiada". La idea de un mapa mental de la totalidad renueva el ideal lukácsiano de la con-

ciencia de clase, pero lo pone al día con el difuso espacio geopolítico del capitalismo mundial, mientras que la metáfora cartográfica, ya usada por el pensador húngaro al principio de *Teoría de la novela* (1916), tiene la ventaja suplementaria de encadenar el debate sobre la totalidad con los cambios en la teoría o la filosofía más recientes, debidos al llamado giro lingüístico.

Con *Historia y conciencia de clase* Lukács representa, pues, una figura ejemplar en la tradición de una dialéctica afirmativa de la totalidad indivisible. En esta tradición podrían inscribirse también pensadores tales como Jean-Paul Sartre, con *Crítica de la razón dialéctica* (1960), o Guy Debord, con *La sociedad del espectáculo* (1967). El pensamiento de la política, en esos casos, adopta el principio según el cual "el todo es verdad", como dice Hegel, para aplicarlo a la acción colectiva. Presupone, así, la meta política de una reapropiación de la totalidad social, ya no por parte del espíritu absoluto sino, más bien, por la conciencia de clase del proletariado, vuelta sistemática gracias a la intervención del partido, los consejos obreros, el grupo revolucionario o cualquier otro mediador privilegiado. La parcelización de la sociedad capitalista no puede ser superada sino a través de tal sujeto indiviso. Curiosamente, la lógica de la lectura moderna de las paradojas eleáticas parece entonces seguir funcionando con una diferencia esencial: la dialéctica no pasa solamente de lo objetivo a lo subjetivo, como en el paso del tiempo del universo hacia el tiempo de la mente, sino que necesita una instancia colectiva para constituir al sujeto-objeto idéntico del tiempo de la historia. Para evitar la pululación de intervalos en el argumento eleático, no basta ahora la conciencia del individuo. En la medida en que la reemergencia de la paradoja de Aquiles y la tortuga en la sociedad moderna implica un proceso histórico como es la cosificación del lazo social, para superarla también es necesaria la conciencia colectiva e indivisible de un sujeto unitario: algún nosotros, un grupo o una clase.

Para Lukács, todo ese avance hacia una conciencia histórica de clase puede resumirse como la búsqueda revolucionaria de una dialéctica social de la totalidad. El error conservador de Hegel sería el de

encerrarse en el mero progreso desde una dialéctica de la naturaleza hacia el punto de vista de un sujeto observador aún aislado del movimiento dialéctico mismo. En el apartado sobre el eleata de su *Historia de la filosofía*, Hegel había escrito: "Lo que distingue especialmente a Zenón es la dialéctica, la que propiamente hablando comienza con él. Él es el maestro de la escuela eleática para quien el puro pensar llega al movimiento del concepto mismo y se vuelve el alma pura de la ciencia"; "Ésa es la dialéctica de Zenón: Él conocía las determinaciones que contienen nuestras ideas del tiempo y del espacio, y mostró cuál es la contradicción en las mismas. Las antinomias de Kant no han hecho más que eso". En la conclusión de *Historia y conciencia de clase*, en cambio, puede encontrarse una crítica en contra del ideario hegeliano. Escribe Lukács: "El propio Hegel ve a veces con claridad histórica que la dialéctica de la naturaleza -en cuyo proceso, al nivel hoy día alcanzado, es imposible insertar al sujeto- no puede rebasar nunca el estadio de la mera dialéctica de un movimiento referido a un espectador que no interviene en él. Así, por ejemplo, subraya que las antinomias de Zenón se han elevado hasta el nivel cognoscitivo de las antinomias kantianas, pero que ha sido imposible pasar adelante. Con lo que se tiene la necesidad de la separación metódica entre la dialéctica, meramente objetiva, del movimiento de la naturaleza y la dialéctica social, en la cual está incluido el mismo sujeto en la interrelación dialéctica, y la teoría y la práctica se dialectizan en su relación recíproca, etc.". Para ganar esa ambiciosa carrera contra el héroe del movimiento dialéctico, *Historia y conciencia de clase* dedica la extraordinaria energía conceptual de sus recursos a la búsqueda de un idéntico e indiviso sujeto-objeto de la historia como totalidad dialéctica concreta.

7. Si ahora queremos entender la relevancia de ese marco del pensamiento político moderno para una discusión sobre la ideología teórica de Borges, lo mejor es pasar directamente al segundo ensayo sobre Zenón. A primera vista, el argumento final en "Avatares de la tortuga" parecería confirmar la hipótesis ya señalada a partir del texto anterior. La única diferencia aquí sería la referen-

cia filosófica que ya no cita a Kant o a Bergson, sino a la figura intermedia de Schopenhauer. Éste es el único pensador en cuya doctrina el autor del ensayo ahora asegura haber reconocido "algún rasgo del universo", con lo cual la solución consistiría otra vez en adoptar el idealismo: "Según esa doctrina, el mundo es una fábrica de la voluntad". De allí la réplica ya conocida a las paradojas eleáticas, reiterada al final de este segundo ensayo de Borges: "Admitamos lo que todos los idealistas admiten: el carácter alucinatorio del mundo". El mundo es como una obra de arte, o un sueño, cuyos creadores autónomos seríamos nosotros mismos. Para no encontrarse enajenado frente a sus propias creaciones, el hombre debe obtener de nuevo la conciencia de ser él mismo el hacedor del mundo. "De este modo se hace el hombre medida de las cosas (sociales)," dice también Lukács, añadiendo en otro lugar esa cita del primer Marx: "Entonces se verá que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa, de la que le basta tener conciencia para poseerla realmente".

Borges, sin embargo, en la conclusión de este segundo ensayo, nos invita enseguida a ir más allá de una simple admisión del mundo como una fabricación nuestra. En primer lugar, postula: "El arte -siempre- requiere irrealidades visibles". No es suficiente afirmar el carácter socialmente alucinatorio, artístico o creado del mundo. También hace falta encontrar las pruebas o marcas tangibles de esa condición. El arte, en este contexto, no es simplemente el ámbito de una actividad orgánica privilegiada, en la cual el hombre recupera de algún modo su estatus de poeta o hacedor de todo un universo propio frente a la enajenación del intelecto o las ciencias. Ésa sería la idea romántica e idealista del arte cuyo modelo domina aún el pensamiento político de Lukács. Al contrario, una de las funciones del arte ahora parece ser la de exhibir los huecos o puntos vacíos en medio de las ficciones del hacedor. Así, también, añade Borges: "Hagamos lo que ningún idealista ha hecho: busquemos irrealidades que confirmen ese carácter. Las hallaremos, creo, en las antinomias de Kant y en la dialéctica de Zenón". La lógica de un sujeto unitario e indivisible como respuesta a la amenaza de las

escisiones de la modernidad en este punto preciso parece tambalearse. Las antinomias kantianas o la dialéctica eleática, desde esta perspectiva ulterior, no constituyen la amenaza de una condición de falsedad, o un punto de vista parcial cuya verdad, en cambio, estaría del lado de una totalidad indivisa. Todo lo contrario, la verdad ahora parece ser accesible sólo a partir de esos hiatos en la lógica del conjunto. En última instancia, el que pueda llegarse o no al conocimiento transformador de lo verdadero depende de una ilimitada fuerza de escisión, en vez de que el sujeto se oponga radicalmente a ella como a algo ideológico. Es sólo a través de las irrealidades visibles del arte, por ejemplo, como puede afirmarse el carácter alucinatorio del mundo de la ideología. A partir de esa ruptura, como trataré de sugerir, podemos acercarnos poco a poco a una política del acontecimiento en Borges.

Un vuelco similar en la concepción de lo ideológico y/o lo verdadero puede encontrarse en el último párrafo de "Avatares de la tortuga", donde aparece una cita de Friedrich von Hardenberg, mejor conocido bajo el nombre de pluma de Novalis. Es uno de los "Fragmentos de Teplitz" (1798) traducido por Borges: "*El mayor hechicero (escribe memorablemente Novalis) sería el que hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería ése nuestro caso?*" La pregunta apunta hacia un acontecimiento característico de la época en que nos toca vivir, amar, soñar, actuar: ¿Cuál es el caso, qué ocurre, qué acaece o qué acontece, con nosotros o con Borges? Comúnmente se lee a Borges como uno de esos hechiceros cuya magia autónoma resulta en puro escapismo. En este sentido habría una sola respuesta, puramente afirmativa, a la pregunta final de Novalis. Sin embargo, a mi modo de ver, no se puede entender adecuadamente en qué consiste lo ideológico en Borges sin percibir el hecho de que la respuesta, según él, también es negativa. Todo el argumento sobre la ideología borgeana está resumido en esa doble réplica.

Borges no sólo trama una serie globalmente canónica de fantasmagorías autónomas. También exhibe las irrealidades visibles de ese arte de ilusionista. A veces son meros detalles, como

cuando faltan unas páginas del artículo de la enciclopedia sobre Tlön; otras veces, la ruptura es más sutil, por ejemplo, cuando una visión omnipotente como la del mismo Aleph deja entrever un abismo viciosamente circular. Semejantes elementos suelen socavar el andamiaje de toda la ficción borgeana. Es más, metodológicamente, el autor ofrece las herramientas necesarias para continuar tal estrategia subversiva en la dirección de la política. No hace falta ningún adivinador para descubrir sus secretos. Borges, como para adjuantar un manual del usuario, incluye en sus textos las reglas mismas sin las cuales ningún crítico sería capaz de desenmascarar al hechicero, ni podría intuirlo siquiera como tal.

La lógica de la fantasmagoría, ante todo, debe leerse como una metáfora común del proceso social de cosificación. Marx describe concisamente el extraño *quid pro quo* de ese fenómeno en aquellos capítulos sobre el fetichismo de la mercancía en *El Capital* usados también por Lukács, o más tarde, por Walter Benjamin y Guy Debord. "El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres objetivos de sus productos mismos del trabajo y, por lo tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos", concluye Marx: "Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas". Según algunos críticos radicales, la sociedad contemporánea se habría transformado ya en un espectáculo de este género. Nuestro caso sería efectivamente el de vivir en una fantasmagoría perfectamente autónoma, es decir, en la ideología del capitalismo integrado, o el mercado libre global, como una mentira imposible de refutar. "La realidad parcialmente considerada despliega su propia unidad como un pseudomundo aparte, objeto de la sola contemplación. La especialización de las imágenes del mundo se encuentra, realizada, en el mundo de la imagen autónoma, donde el mentiroso se ha mentido a sí mismo", escribe Debord en una tesis al principio de *La sociedad del espectáculo*, a lo que añade más adelante en el

mismo libro: "A partir de ese momento, la ideología ya no es un arma, sino un fin. La mentira que ya no se contradice se vuelve locura".

Borges, sin embargo, raramente lleva sus textos a ese extremo espectacular sin bosquejar al mismo tiempo una línea de fuga fuera de la órbita de la ficción. Veamos en detalle cómo responde a la pregunta final sobre el hechicero de Novalis: "Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso". Esta frase conclusiva sólo a duras penas puede leerse simplemente como si confirmara aún aquel "idealismo mágico" según el cual los románticos alemanes pretendían tratar el mundo como una creación artística autónoma. Ésta sería todavía la consecuencia lógica del principio de *verum factum* de Vico sobre el que está basada también la solución del sujeto indiviso en Lukács. Según este principio, sólo podemos conocer con certeza lo que hacemos nosotros mismos; en la sociedad capitalista, sin embargo, la totalidad del conjunto social nos escapa a causa del proceso de cosificación; luego, la verdad puede ser de nuevo el todo sólo si y cuando el todo vuelva a ser una fabricación nuestra -a través del idéntico sujeto-objeto de la historia. Para evitar el error ideológico de un punto de vista parcial, será necesario instituir esa "indivisa divinidad" que opera en el "nosotros" del génesis en una república de genios (como la que fue la meta ideal de los románticos), o en la dictadura del proletariado (como pretenden los marxistas).

Según Borges, en cambio, la lógica del argumento en cierto sentido debe ser enteramente invertida. La totalidad es una fantasmagoría. Es un conjunto ideológico inconsistente cuya falsedad se puede conocer sólo gracias a aquellos "intersticios de sinrazón" que son, por ejemplo, las "irrealidades visibles" del arte. De hecho, esos intervalos de sinrazón o irrealidad constituyen, paradójicamente, los puntos de anclaje en lo real de las ficciones

borgeanas. Son del orden del acontecimiento en cuanto marcan un puro "hay" de contingencia. Hay un intervalo; hay un corte en la realidad; o sea, un punto de lo real. Por un lado, esos intersticios dan eficacia concreta a tramas o destinos tales como la invención de un planeta o una utopía entera precisamente porque, sin semejante inscripción, el mundo imaginario no sería más que un pobre y desconectado universo paralelo o, según las definiciones anteriores, una ilusión en lugar de una ficción. Por otro lado, son esos intersticios también los que vuelven imposible la elisión perfectamente exitosa de la historia. Es justamente hacia ellos que debería dirigirse cualquier pensamiento político interesado en desarticular los efectos hechiceros o fetichistas de una ideología que amenaza con imponerse en su totalidad ubicua. (Las palabras "hacedor", "hechicero", o "fetiche", dicho sea de paso, derivan todas de la misma raíz etimológica de *facere* o *factitius* en ese sentido de "crear", "inventar" o "fabricar", cercano al valor de la misma "ficción" o el "artificio" según Borges.) Buscar los intersticios de sinrazón en la trama del hacedor podría considerarse, entonces, un principio de lectura fundamental para volver crítica o subversivamente a los textos del mismo Borges.

"El todo es lo falso", dice también Theodor W. Adorno en un conocido aforismo de *Minima moralia* (1951). De allí que la tarea de un nuevo pensamiento de la política, sobre todo después de la Segunda guerra mundial, sea la de rescatar, ya no la soberbia totalidad de la historia social, sino aquellas huellas precarias de lo heterogéneo, lo antagónico, lo irracional, cuya contradicción es imposible de representar o subsumir sin divisiones bajo una identidad conceptual cualquiera. Este modo de proceder sin el poder de la síntesis está obligado a destruir la base misma de la dialéctica afirmativa todavía dominante en el pensamiento filosófico-político hasta ese entonces. Como explica el mismo autor en *Dialéctica negativa* (1966): "Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharía con sólo darse

cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido". Borges suele incluir en sus relatos una reflexión parecida. Una racionalidad todopoderosa vuelve entonces sobre sí misma sólo para enfrentarse con las fuerzas recalcitrantes de la sinrazón. Si el conjunto de las maniobras del hechicero fuera enteramente verdadero, o enteramente falso, también se bastaría por sí mismo como un todo autosuficiente. No habría posibilidad alguna ni se sentiría siquiera la necesidad de buscar los intervalos de sinrazón en las antinomias o la dialéctica interminable del pensamiento político. Al contrario, como bien apunta Adorno: "Dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción".

8. El resultado insoslayable de la crisis en la dialéctica de la totalidad es un viraje radical en los conceptos de la verdad y la ideología. Muchos pensadores describirían ese resultado como el fin del marxismo. En realidad, la crisis en cuestión afecta todo el campo del pensamiento político hoy. Borges, como he tratado de sugerir a lo largo de estas páginas, debería ser leído en el contexto de semejante debate global. Para resumir: coexisten en la escritura borgeana dos modos de pensar la esencia de lo ideológico. Cada una de esas lógicas presupone asimismo un concepto particular del sujeto en relación con las fuerzas de división social. Esas posturas antagónicas pueden resumirse adoptando las palabras del fragmento sobre Novalis: (a) Según el punto de vista del sujeto indiviso que opera en nosotros, lo ideológico es lo parcial o antinómico, mientras que el único acceso a la verdad debe producirse del lado de la totalidad; (b) desde la perspectiva de los intersticios de sinrazón, en cambio, el todo no es sino una fantasmagoría ideológica, mientras que hay múltiples verdades quea contecen a partir de la inconsistencia de una situación jamás idéntica así misma. En este segundo caso, el sujeto de la verdad está constituido por la división de un clivaje, el cual no es tanto estructural o psicoanalí-

tico, sino siempre históricamente situado. Los seguidores de la tradición (a) dominan el pensamiento de la dialéctica afirmativa de la totalidad en el marxismo occidental, de Lukács hasta Debord; en la tendencia (b), vigente sobre todo a partir de finales de los sesenta, deben ubicarse los pensadores de la dialéctica negativa así como las distintas filosofías de la diferencia, de Adorno a Žižek. Por último, es en esta línea de un postmarxismo radical donde situaría la política del acontecimiento, inspirada no sólo por toda la obra de Alain Badiou sino, también, por los textos póstumos sobre el materialismo aleatorio del encuentro de Louis Althusser. Como fácilmente puede observarse, las dos posiciones no permiten punto intermedio; hay que optar o bien por una o bien por la otra. Hace falta arriesgar una apuesta para decidir cuál es, en la coyuntura actual, la respuesta política más eficaz.

En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1991), Ernesto Laclau define en pocas palabras el cambio fundamental que ocurre en ese debate en torno a la definición de la ideología a partir de la crisis de la dialéctica de la totalidad. Desde esa crisis en adelante, sugiere: "Lo ideológico no consistiría en la falsa represión de una esencia positiva, sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de toda sutura final. Lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad intenta instituirse a sí misma en base a un cierre, una fijación del sentido, un no reconocimiento del juego infinito dediferencias. Lo ideológico sería la voluntad de 'totalidad' de todo discurso totalizante". La reconstitución de una esencia positiva del sujeto indiviso, sobre todo, no resuelve el problema de la ideología. Tal noción de subjetividad, por lo demás, está basada en el modelo teológico de la divinidad, no en las divisiones antagónicas de un sujeto humano colectivo. La tarea subjetiva de una nueva política es justamente la opuesta de la metafísica del sujeto onto-teológico. Como exclama Adorno en *Dialéctica negativa*, la meta es: "Usar la fuerza del sujeto para deshacer la falacia de la subjetividad constitutiva". La totalidad del lazo social, por otra parte, tam-

poco puede ser el lugar de la política hoy. Sólo circunscribe el estado de una situación dada en la cual, para romper la sutura o el cierre ideológico del sentido común, puede hacer irrupción la ocurrencia azarosa de una verdad nueva e inaudita. "Todo conjunto social es absolutamente inconsistente", postula Raúl Cerdeiras en el primer número de esta revista: "La política debe ser acontecimiento de desligamiento del lazo social. (...) Si la política es posible lo es porque el Todo es imposible".

La política del acontecimiento debe situarse, pues, a continuación de la profunda crisis del pensamiento dialéctico tradicional. Ya no pueden operar positivamente los dos criterios anteriores de totalidad de la historia social e indivisibilidad del sujeto revolucionario. De hecho, instaurar la indivisible ley del todo sólo conducirá a una política conservadora, similar al predominio de un orden porque sí en Borges. "La postura conservadora exige que la ley sea nombrada como indivisible: no puede ser desestabilizada, jamás está escindida," como indica Badiou en *Teoría del sujeto* (1982): "La indivisibilidad de la ley del lugar la exceptúa de lo real. Ligar esa excepción significa en teoría suponer la anterioridad radical de la regla. (...) La posición de esa antecendencia se elabora en la filosofía como idealismo". Éste sería el significado ideológico conservador del idealismo de Borges. Presupone la estructura de un orden dado, muchas veces en la forma de un destino secreto, contra el cual el individuo aislado arremete en vano. Por otra parte, sin embargo, no existe ninguna tendencia idealista pura. Al contrario, lo que sugieren los comentarios finales en "Avatares de la tortuga" sobre Novalis o Schopenhauer es que toda postura idealista, para tener eficacia real, debe integrar hasta cierto punto la lógica del enemigo, es decir, el materialismo. Es como si cualquier campo de batalla victorioso estuviera ocupado siempre por algún caballo de Troya. Como puede leerse también en "Nota sobre Walt Whitman" (1932): "Tanto difieren la razón y la convicción que las más graves objeciones a cualquier doctrina filosófica suelen preexistir en la obra que la proclama". En algún lugar errático en el orden del idealismo establecido acechan, entonces, las fuerzas

subrepticias de una práctica social antagónica. "Es así como toda filosofía de tendencia idealista comporta necesariamente argumentos materialistas y viceversa", aclara Althusser: "De manera que cada filosofía lleva en su seno a su propio adversario, para poder constituirse como filosofía". Esta constante lucha recíproca entre las tendencias de materialismo e idealismo es lo que puede posibilitar una lectura crítica o subversiva. El idealismo borgeano nunca puede dejar de desnudar su talón de Aquiles.

9. En lugar de la totalidad indivisa surgen los términos principales de un nuevo pensamiento de la política: la situación como conjunto inconsistente, el acontecimiento como ruptura del todo, y el clivaje del sujeto como soporte de esa fuerza de escisión creativa. La escritura borgeana incorpora el acontecimiento como un corte en la historia oficial, cuya estructura es siempre del orden de la ficción, cuando no es una ingeniosa conspiración. El orden de la realidad tiene la forma de una intriga despiadada. Es la trama de un destino urdido por otros, en la cual pueden ocurrir ligeros desajustes o desfases imprevistos. Como dice el narrador en "El Sur": "A la realidad le gustan las simetrías y los leves anacronismos". Unas veces, esas rupturas del orden abren un hiato en el esquema representacional de la ficción, como el espacio de una grieta en la pared. Otras veces, marcan el ritmo entrecortado de un quiebre intempestivo en la temporalidad de la intriga. Una ocurrencia aleatoria puede llegar a producirse en esos puntos erráticos. Una cifra, un nombre, una página, de pronto, pueden sustraerse al rigor de la causalidad de la trama, o estar en un exceso supernumerario. Quemarán abruptamente las posibilidades o las aumentarán como las llamas de un incendio cuando sopla el viento. "Álgebra y fuego" son el centro y la clave de Borges. ¿No serán, acaso, los elementos de una nueva configuración política: el lugar y la fuerza, la estructura y el acontecimiento, el hechizo de la fantasmagoría y los intervalos de sinrazón?

La dificultad de imaginar una política del acontecimiento a partir de la ficción borgeana debe relacionarse con el tercer térmi-

no de un sujeto-portador fiel a la ruptura de la situación. No hay tal sujeto en Borges. Podría haber sido de dos tipos: dual o colectivo, o sea, amoroso o político. Pero ni un tipo ni otro adquieren consistencia verdadera en la estructura de la ficción borgeana. Para inventar una política a partir de esa escritura fantasmagórica, haría falta arriesgar una apuesta genérica como intervención fiel a las fuerzas del acontecimiento imprevisible. Como indica Badiou en *¿Se puede pensar la política?* (1985): "La apuesta política presume que de la interrupción, de lo inadmisible, va a deducirse la organización, según apuestas sucesivas actualizables, desplegando así en futuro anterior un radicalismo jamás obstruido por la roca de la ley". Sin embargo, fidelidad e intervención son precisamente los aspectos de la subjetividad que faltan en el orden de la ficción de Borges. En el límite extremo, si hay la apertura de un posible lugar para el acontecimiento. Sobre todo a través del arte o las matemáticas, puede haber un punto de irrealidad en la situación establecida, un intervalo en el destino impuesto por la tradición. Algo puede esforzarse a pasar por ese camino incógnito fuera del mapa. Pero jamás se inventa una nueva subjetividad capaz de propagar la fuerza de esa ocurrencia, por ejemplo, hacia el trastorno de un encuentro amoroso, o hacia el fuego de una verdadera política colectiva. Como dijo hace poco David Viñas, lo que hay en Borges son: "Herencias apenas, nunca apuestas".

10. Hablando de las "irrealidades invisibles" del arte de la fantasmagoría, Borges añade al final del ensayo "Avatares de la tortuga": "Bástame citar una: la dicción metafórica o numerosa o cuidadosamente casual de los interlocutores de un drama". Con este ejemplo, el autor nos indica, quizá a pesar suyo, una pista más entre otras para seguir indagando las razones por la ausencia de una política del acontecimiento en sus obras. Busquemos, entonces, esa dicción teatral, metafórica o numerosa en los textos de Borges. La hallaremos en todas aquellas ocasiones cuando aparece el actor político -según el autor, siempre crédulo cuando no también monstruoso- de las masas, o la colectividad popular. Como

sugiere Jean Andreu: "Es en ese pánico ante las masas, en la huida ante las mismas, donde se encuentra, me parece, una de las principales raíces de la ideología borgeana". Basta pensar en la extrema violencia de la dicción en "La fiesta del monstruo" para confirmar esa hipótesis. En Borges, la experiencia de lo imposible en la política, el momento cuando despierta una verdad de lo real, siempre involucra al sujeto irrepresentable del pueblo o las masas. Una política verdadera se atrevería a nombrar a ese sujeto. "No seamos a nuestra vez los gestores del silencio oficial," Badiou y François Balmès insisten en *Sobre la ideología* (1976): "Comprender las leyes de la ideología significa en primer lugar anclarse más allá de su borradura y su reescritura dominante, en la inextirpable resistencia de las revueltas que es también -siempre- la insumisión irreductible del pensamiento popular".

Según la lógica del nominalismo de Borges, sin embargo, sólo existen realmente los casos particulares, no la idea genérica; políticamente hablando, sólo existe el individuo, no el Estado. El resultado de ese modo de pensar es una forma de anarquismo libertario, perfectamente compatible con el éxito feroz del neoliberalismo actual. "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," pretende Borges en "Nuestro pobre individualismo" (1946): "Sin esperanza y con nostalgia, pienso en la abstracta posibilidad de un partido que tuviera alguna afinidad con los argentinos; un partido que nos prometiera (digamos) un severo mínimo de gobierno". Más allá de una plácida democracia liberal o un pseudoanarquismo oportunista, no puede crearse ninguna política digna de ese nombre a partir de la falsa oposición del individuo frente al Estado. Aferrarse a los valores del individuo privado sólo puede consolidar el orden establecido. Como claramente anticipa Lukács en el libro sobre Lenin: "La democracia pura de la sociedad burguesa conecta directamente al individuo desnudo y abstracto con la totalidad igualmente abstracta del Estado. Ese carácter básicamente formal de la democracia pura basta para pulverizar políticamente a la sociedad burguesa -lo cual no es

solamente una ventaja para la burguesía, sino que, también, es una condición decisiva para su dominio de clase". No existe ninguna posibilidad de construir un sujeto político genuino sobre la base de la libre iniciativa del individuo contra el Estado.

En el nominalismo político, el sujeto dual o colectivo constituye un término evanescente. Está situado sobre la brecha, la barrera o la barricada en medio de la falsa contradicción de individuo/Estado. Así, cae en un oscuro vacío todo el espectro de posiciones subjetivas entre ambos polos, desde el dos de una pareja hasta la multitud popular de las masas. La fuerza de contingencia inherente a tales sujetos parece imposible de soportar en el universo de Borges. Como una suerte de causa ausente, sin embargo, la sombra oscura del último sujeto político también es una de las irrealidades visibles a través de toda la ideología borgeana. "Yo no sé si las masas son capaces de tener ideas políticas o ideas no más", dice Borges en una de sus entrevistas más infames, recogida en el número especial de *Gente*: "Las masas son una identidad abstracta y probablemente irreal. Existimos como individuos, suponiendo que existamos. Las masas, es un concepto abstracto". Quizá molesto por una audiencia indócil, el maestro prestidigitador, de repente, saca el conejo del sombrero de copa en el cual, de todos modos, había estado escondido desde el principio. Según las sugerencias anteriores, son las masas, como una irrealidad visible, quienes señalarían la ocurrencia de un acontecimiento. Serían sus fuerzas de escisión las que intervienen para mostrar la falsedad del todo fantasmagórico, inclusive las apariciones autónomas de la ideología borgeana.

Borges, sin quererlo, confirma una verdad fundamental de la política moderna. En efecto, como escribe Badiou en *¿Se puede pensar la política?*: "Lo político no ha sido nunca más que la ficción donde la política hace el agujero del acontecimiento. Un enunciado canónico de Rousseau a Mao, el de que las masas hacen la historia, designa precisamente en las masas esta irrupción supresora, respecto de la cual la filosofía política es sólo el relato siempre tardío y siempre desgarrado". Lo mismo puede decirse,

sin duda, del relato borgeano. En este sentido debería contrastarse, para concluir, con el ejemplo quizá más canónico de toda la filosofía política moderna. Marx y Engels, en el siguiente fragmento central del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), parecen haber leído a Novalis igual que Borges. Por un lado, la sociedad capitalista presenta un caso similar a aquel hechicero mayor cuya magia autónoma se vuelve una fenómeno totalmente ajeno a él. Por otro, son las masas quienes constituyen la fuerza política capaz de sostener los intervalos de sinrazón durante el proceso revolucionario. Ellas serían el sujeto-portador fiel a la irrupción del acontecimiento. "Las relaciones de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros", escriben Marx y Engels: "Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación."

11. Desde la perspectiva de una filosofía del acontecimiento, la literatura borgeana presenta sólo una situación prepolítica. De los tres términos mencionados para forjar un nuevo pensamiento de la política -la situación inconsistente, el acontecimiento de la ruptura, el sujeto de la división- apenas hay una noción del último en la obra de Borges. Mejor dicho, está visiblemente presente el lugar para un sujeto político, o para un sujeto amoroso, pero falta por completo la fuerza que pueda darle consistencia duradera. De esta ausencia saco dos conclusiones en cuanto a la posible tarea de trabajos futuros.

La voluntad de ir en contra de la política borgeana, en primer lugar, puede aliarse al deseo de explotar algunos principios de sus propios textos. Es lo que he tratado de mostrar al definir dos conceptos antagónicos de la ideología borgeana, uno de los cuales puede usarse para subvertir el otro. Con este tipo de acer-

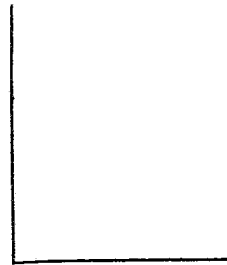
camiento, sin embargo, de lo que se trata no es de salvaguardar al genio del autor, ni tampoco el privilegio de la literatura canónica, como si sólo ellos fueran capaces de deconstruirse a sí mismos. Al contrario, la tarea sería producir un acontecimiento a partir del choque entre ideas o tesis en apariencia incompatibles, tales como los fragmentos de Borges, Lukács o Marx. Como pide también Luis Gusmán, en "Insistencias" (1978): "Tal es nuestra situación hoy, no ceder a la tentación de reducir el discurso borgeano a nuestras teorías sobre la literatura ni a ninguna otra; y construir una escritura falsa o no, simulada o no, que a partir de esas escrituras firmadas por Borges -que siguen insistiendo porque siguen inscribiendo- marquen un acontecimiento textual, es decir una escritura".

Ir más allá de la ideología borgeana, por otra parte, podría significar inventar no sólo una escritura, sino, también, una política del acontecimiento, así como se está haciendo en esta revista. A mi modo de ver, sobre todo desde los Estados Unidos, la tarea consistiría en crear un sujeto dual o colectivo capaz de sostener productivamente la escisión del lazo social -sin caer, otra vez, en la trampa comunitaria de un cierre de sentido a base de una identidad conservadora e indivisa. De hecho, después de la crisis de dialéctica afirmativa de la totalidad, el peligro inminente está en sacrificar el "nosotros" en el altar de una política (cuando apenas es una ética) de particularismos. En nombre de la filosofía de la diferencia, esa ética suele autodefinirse como subversiva, pero es perfectamente homogénea con las reivindicaciones tradicionales del individuo liberal. Para producir un cambio genuino, habría que ser fiel a aquello que acontece pero aún queda por nombrar en las luchas colectivas de las Américas. Significa sostener -no individual sino subjetivamente- un proceso radical de división del lugar. Como dice Badiou a través de Mallarmé: "Significa que lo que ha tenido lugar no habrá sido exclusivamente el lugar".

Bibliografía consultada

- Adorno, T. W.: *Dialéctica negativa*, trad. cast., Madrid, Taurus, 1975.
- : *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987.
- Althusser, L.: "Prefacio: De El capital a la filosofía de Marx", en *Para leer El Capital*, trad. cast., México, D.F., Siglo XXI, 1969.
- : *Filosofía y marxismo*, México, D.F., Siglo Veintiuno, 1988.
- Andreu, J.: "Borges, écrivain engagé", en *Littérature latino-américaine d'aujourd'hui*, París, Union générale d'éditions, 1980.
- Badiou, A.: *¿Se puede pensar la política?*, trad. cast., Bs. As., Nueva Visión, 1990.
- : *Théorie de la contradiction*, París, François Maspero, 1975.
- : *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982.
- Badiou, A. y Balmès, F.: *De l'idéologie*, París, François Maspero, 1976.
- Bergson, H.: *La pensée et le mouvant*, París, Quadrige/PUF, 1938.
- : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, Quadrige/PUF, 1927.
- Borges, J.L.: *Obras completas*, 3 vols., Bs. As., Emecé, 1989.
- Cerdeiras, R.: "Manifiesto político", en *Acontecimiento*, No 1 (1991).
- Couffon, C.: "Borges y la política", en *Oro en la Piedra: Homenaje a Borges*, Murcia, Editora Regional, 1988.
- Debord, G.: *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992.
- Deleuze, G.: *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966.
- : "Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne", en *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993.
- Dorfinan, A.: "Borges y la violencia americana", en *Amaru*, No 7, 1968.
- Fernández Retamar, R.: *Calibán: Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, D.F., Diógenes, 1972.

- Flamand, E.: *Le nom et le savoir: Abrégé de culture borgésienne*, París, Noël Blandin, 1985-1987.
- Fló, J. (ed.): *Contra Borges*, Bs. As., Galerna, 1978.
- Franco, J.: "The Utopia of a Tired Man: Jorge Luis Borges", en *Social Text*, No 4, 1980.
- Gusman, L.: "Insistencias", en *Jorge Luis Borges*, Bs. As., Freeland, 1978.
- Jameson, F.: "Cognitive Mapping", en *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1984.
- Jitrik, N.: "Estructura y significado en Ficciones de Jorge Luis Borges", en *Casa de las Américas*, No 53, 1969. Reed. en *Contra Borges*, Bs. As., Galerna, 1978.
- : "Sentimientos complejos sobre Borges", en *Les Temps Modernes* No 420, 1981. Reed. en *La vibración del presente: Trabajos críticos y ensayos sobre textos y escritores latinoamericanos*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Bs. As., Nueva Visión, 1993.
- Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, trad. cast. Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Macherey, P.: *Pour une théorie de la production littéraire*, París, François Maspero, 1966.
- : "Borges y el relato ficticio", trad. cast., en *Jorge Luis Borges*, Bs. As., Freeland, 1978.
- Marx, C.: *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. cast., Madrid, Comunicación, 1978.
- : *El Capital*, tomo I, vol. 1, trad. cast., México, D.F., Siglo XXI, 1996.
- Marx, C. y Engels, F.: *Manifiesto del Partido Comunista*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965.
- Matamoro, B.: *Jorge Luis Borges o el juego trascendente*, Bs. As., A. Peña Lillo, 1971.
- : "Borges y la crítica. Respuesta de Blas Matamoro", en *Los Libros*, No 28, 1972.
- Piglia, R.: "Ideología y ficción en Borges", en *Punto de Vista*, No 5, 1980. Reed. en *Borges y la crítica*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1981.
- : "Borges y los dos linajes", en *La Argentina en pedazos*, Bs. As., La Urraca, 1993.
- Rodríguez Monegal, E.: "Borges y la política", en *Revista Iberoamericana*, No 100-101, 1977.
- Rosa, N.: "Borges y la crítica", en *Los Libros*, No 26, 1972.
- : "Contracrítica", en *Los Libros*, No 28, 1972.
- Stedman Jones, G.: "The Marxism of the Early Lukács", en *Western Marxism: A Critical Reader*, Londres, New Left Review, 1977.
- Tealdi, J.C.: "Borges: Disolver la realidad", en *Borges y Viñas (Literatura e ideología)*, Madrid, Orígenes, 1983.
- Viñas, David: "Borges y Perón", en *Filosofía y literatura en la obra de Borges, La invención y la herencia*, Santiago, Arcis-Lom, 1998.




revista
para pensar
la política

acontecimiento

Publicación del colectivo
"a pesar de todo"

número 14 1997



a. badiou
teorías de
conjuntos y de los
Topos bajo la
mirada del filósofo

b. bosteels
la ideología
borgeana

c. corea
¿mujer, género o
qué?

**d. zerba y
m. massa**
ocaso de la
universidad en las
cárceles

l. alazraqui
a propósito del
impasse en
psicoanálisis

acontecimiento

revista para pensar la política

Año VII, N°14 - noviembre de 1997

Director y editor responsable:

Raúl J. Cerdeiras

Comité de redacción:

Alejandro A. Cerletti

Inés Lequio

Lucía Scrimini

Yamila A. Sevilla

Aparece dos veces por año

Próximo número: mayo de 1998

La correspondencia debe dirigirse a:

Cabello 3322, piso 9, dpto 32

C.P. 1425, Capital Federal

Información y números atrasados:

Tel/fax: 806-4106

Es una publicación de

la Escuela Porteña

Diseño de tapa: Dicky Muir

ISSN 0327-9405. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

SUMARIO

- Dijimos en el primer número de **acontecimiento** 7

- Platón y/o Aristóteles-Leibniz: Teoría de conjuntos y teoría de los Topos bajo la mirada del filósofo 11
Alain Badiou

- La ideología borgeana 51
Bruno Bosteels

- ¿Mujer, género o qué? 95
Cristina Corea

- Ocaso de la universidad en las cárceles 113
Diego Zerba y María Massa

- A propósito del *impasse* en psicoanálisis 121
Lidia Alazraqui