

Sonderdruck aus

IBEROROMANIA

Revista dedicada a las Lenguas y Literaturas iberorrománicas
de Europa y América

Zeitschrift für die iberoromanischen Sprachen und Literaturen
in Europa und Amerika

fundada por / Begründet von
Hans Rheinfelder

editada por / Herausgegeben von
Heinrich Wirth, Dietrich Birkmeister, Rolf Eberenz, Horst Gatzka,
Hans-Jörg Neudörfler, Klaus Pöhl, Michael Krössner

Consejo asesor / Beirat

Cesareo Battisti (Montreal), Jean Camavaggio (París), Alan David Davidson
(Londres), María Benk (México, D. F.), Hans-Martin Ganger (Hofenbourg), Fran-
cisco López Betancor (Madrid), Gimeno Morón Arce (Lleida), Marius Sala
(Bucarest), Antonio Carlos Secchin (Rio de Janeiro), Gustav Siebenmann
(St. Gallen)

No. 41

1995



MAX NIEMEYER VERLAG
TÜBINGEN

E. Martínez

Índice

Contenido

SHERWOOD, JENNIFER: The transformation of a <i>querida</i> into a <i>queridita</i> : A study of two fourteenth-century Spanish versions of the legends of St. Elizabeth and King William of England	1
JOSÉ SOLÍS, F. PEDROSA: "Mi querido hijo y hermano, el hijo de mi hijo y nieto": sentido y procedencia de un título cariñoso en el Romanticismo y siglo de Oro	17
BRONKHORST, ROBERTO: Traducción en italiano, <i>1671-1710 de la obra de Giovanni (1712-1813) no solo italiana sino filológica</i>	22
JOSÉ SOLÍS, F. PEDROSA: El uso literario de la palabra <i>querido</i> , en la romanza española de los siglos	55
ZORRA, M. ALONSO: Retras filológicos en la obra de Don Juan Borges	69
FERRER, JOSÉ SUAREZ: <i>Wittaspruch und Zuchtratsch</i> (Wahlbüch) von Hieronymus Wolff	73
LUCAS BARRAL: <i>Deutscher Sprachlehre und die question of methodik in der Sprachlehre</i>	94
WALTER BARRAL BARRAL: <i>Oración y exortación</i> contenidos en algunas obras de autores hispanoamericanos	102
GUSTAV SCHMID: <i>Die Konjunktivform des Verbs in der deutschen Grammatik</i>	117
DR. ANTONIO GONZALEZ GONZALEZ: <i>El uso del pronombre "tú" en el español (1820-1870)</i>	127
Resumen	
GUSTAV SCHMID: <i>Mitteilung</i> Wetzlar, G. Schmidt Verlag, über die deutsche Konjunktivform des Verbs (1913), Band VII, 2. Ausgabe	

ZULMA N. MATEOS

Raíces filosóficas en la obra de Jorge Luis Borges

§ 1 Un trasfondo pesimista

El pesimismo, como actitud frente a la existencia, puede adoptar diversas formas, razón por la cual es difícil hablar de él en un sentido unívoco. Esas diversas formas dependerán de las distintas concepciones del mundo y de la existencia que pueden ser sostenidas, las que a su vez reciben la influencia de las diferentes épocas históricas y, en especial, de los diversos temperamentos humanos.

Si se habla de una doctrina filosófica pesimista al estilo de Schopenhauer o de Eduard von Hartmann, debemos convenir en que no pueden ser comprendidas si no se asume previamente que ellas se basan en un temple de ánimo pesimista: llamémosle por eso "pesimismo natural". Este temple se puede caracterizar como una natural propensión a ver al mundo y en especial al hombre, al que se considera esencialmente egoísta y finito, como algo imposible de cambiar de manera sustancial. Hay también una tendencia a ver y a juzgar las cosas en su aspecto más desfavorable y a pensar que el mal o el dolor prevalecen sobre el bien o el placer y el error sobre la verdad. Una doctrina filosófica pesimista generalmente se construye sobre la base de un temple de ánimo como el que acabamos de describir.

Bajo este concepto tan amplio de pesimismo podemos encuadrar el pensamiento de Jorge Luis Borges, el cual se refleja en gran parte de su obra: se trata de una actitud de pesimismo metafísico radical ante el mundo y la existencia.

Tanto la obra poética como la prosa de Borges está impregnada de una visión trágica y pesimista de la existencia. Encontramos en él una tendencia a pensar que el caos prevalece sobre el orden¹, la incertidumbre y el desconcierto—que proceden de la imposibilidad de conocer—sobre la seguridad que otor-

¹ Jorge L. Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", en *Obras Completas, 1923-1972* (en adelante, "OC"), Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, pp. 442/443.

“¿Cuánto tiempo habrá todavía que pasar antes de que me encuentren y mi alma pueda, al fin, descansar junto a mi cuerpo para siempre⁴⁴?”

El mismo asunto lo trató ya Julio Llamazares en su artículo «Volverás a Región»

“... no olvido aquella vieja leyenda montañesa que señala que el hombre, para poder descansar eternamente, ha de ser enterrado en el mismo lugar en que nació. De lo contrario, su espíritu y su cuerpo quedarían separados: el cuerpo en el lugar en el que fue enterrado y el espíritu errando por los espacios infinitos, sin decidirse nunca entre el cielo y el infierno⁴⁵.”

Ese universo romántico definido a través de las palabras citadas se presenta desde la esencial ambigüedad del género fantástico en su definición de lo que es real y lo que es maravilloso.

“Atravesé el portal y entré en casa convencido de que todo era mentira (...) que todo lo ocurrido aquella noche no había sido en realidad sino el fruto torturado del insomnio y la locura. En efecto, no había nadie en la cocina (...) Pero, en la chimenea, inexplicablemente, el fuego que yo mismo había apagado al acostarme seguía ardiendo todavía envuelto en un extraño y misterioso resplandor⁴⁶.”

Para terminar sólo decir que ese mundo de las ideas llamazariano entretrejido con el lenguaje poético, repleto de anáforas, imágenes, comparaciones y paralelismos, en que está escrito el monólogo de *La lluvia amarilla*, y la perfecta construcción de su plurifonía narrativa es lo que hace tan especial a este autor dentro de la actual narrativa española.

Bibliografía de Julio Llamazares

- LLAMAZARES, Julio, *La lentitud de los bueyes y Memoria de la nieve*, Madrid, Hiperión, 1988.
- *El entierro de Genarín. Evangelio apócrifo del último heterodoxo español*, Madrid, Endymion, 1988.
 - *Luna de lobos*, Barcelona, Seix Barral, 1989.
 - *La lluvia amarilla*, Barcelona, Seix Barral, 1989.
 - *El río del olvido*, Barcelona, Seix Barral, 1990.
 - *En Babia*, Barcelona, Seix Barral, 1991.

⁴⁴ Íd., *Ib.*, pág. 116

⁴⁵ Íd., «Volverás a Región», *El País* (Madrid), (24. XII. 1983)

⁴⁶ Íd., *La lluvia amarilla*, Barcelona, Seix Barral, 1989, pág. 91

ga el conocimiento², el dolor y la infelicidad sobre el placer y la dicha³, el azar y el destino sobre el libre albedrío⁴.

Recordemos por ejemplo, que en forma recurrente Borges pide en sus versos que el olvido prevalezca sobre la memoria⁵. Recordemos también que los espejos son tenebrosos y abominables porque multiplican esta realidad, o sea “este vano mundo incierto” (tema que da origen a la investigación del famoso *Orbis Tertius*)⁶ y, por último, que el hombre está perdido en un universo-laberinto sin poder encontrarle sentido⁷. Es evidente que sólo estas tres razones – el reclamo constante del olvido, la postulación de una realidad que no merece ser multiplicada y el pensar que el hombre es un ser extraviado en su propio mundo – son suficientes para que lo consideremos como poseedor de una visión pesimista de la realidad, ya en el plano gnoseológico, ya en el cosmológico.

Podemos hablar de pesimismo gnoseológico en tanto que para Borges el hombre es incapaz de lograr el conocimiento de la realidad y de captar su sentido. Podemos afirmar también la existencia de un pesimismo cosmológico en su obra, resumido en estas pocas palabras: se pone en duda, no la existencia de un mundo real, sino la existencia de un *cosmos*, de un orden en el universo, siendo éste el motivo por el cual el acontecer perdería su sentido.

Lo que afirmamos se desprende ciertamente de sus escritos y, por tanto, no hacemos más que juzgarlo según sus palabras:

Tres suertes puede correr un libro de versos: puede ser adjudicado al olvido, puede no dejar una sola línea *pero sí una imagen total del hombre que lo hizo*, puede legar a las antologías unos pocos poemas⁸.

§ 2 Nominalismo vs. realismo

Reiteradamente remarca Borges que no pretende ser un filósofo y, en efecto, su propósito no fue hacer filosofía. Pero el hecho de negarse a sí mismo un

² Jorge L. Borges, “Correr o ser” y “De que nada se sabe”, en *Obra Poética*, 1923–1977 (en adelante, “OP”), Buenos Aires: Emecé Editores, 1977, pp. 604 y 441 respectivamente.

³ “Alguien”, OC, p. 926; “Dos formas del insomnio”, OP, p. 571.

Richard Burgin, *Conversations with Jorge Luis Borges*, London: Souvenir Press, (Educational and Academic) Ltd., 1973, pp. 155/157.

⁴ “Poema conjetural”, OC, p. 867; “El acto del libro”, OP, p. 562; “Inferno, I, 32”, OC, p. 807; “A quien está leyéndome”, OC, p. 924, “Fragmentos de un Evangelio apócrifo” (Nº 10), OC, p. 1011; “Notas”, OC, p. 283.

⁵ “El despertar”, OC, p. 894; “H. O.”, OC, p. 1102; “Religio Medici, 1643”, OC, p. 1103.

⁶ “Los espejos”, OC, p. 814; “Los espejos velados”, OC, p. 786; “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, OC, p. 431.

⁷ “El laberinto”, “Laberinto”, OC, pp. 986 y 987 respectivamente.

⁸ Prólogo, OP, p. 16. El remarcado es nuestro.

pensamiento filosófico original no implica que no haya asumido, y tempranamente, una posición filosófica. No se puede pensar a un artista de la profundidad temática de Borges como carente de una visión filosófica que articule su pensamiento. Se trata de un escritor con una clara postura filosófica asumida, a diferencia de Sartre, que, como es sabido, sí es un filósofo que usó la literatura como medio de expresión de sus propias ideas. Por el contrario, la fuerza expresiva de Borges logra profundidad dentro de un marco filosófico, sabiendo utilizar magistralmente en la ficción su ineludible inquietud metafísica.

Se ha dicho que el lector de “El tintorero enmascarado Hákim de Merv” posiblemente no entienda la obra si desconoce el simbolismo del blanco y del negro dentro del islamismo⁹. Paralelamente diremos nosotros que una lectura exhaustiva de ciertas obras de este autor, en donde aparece una concepción del hombre y del mundo mostrándonos un trasfondo trágico y pesimista, una lectura de estas obras, insistimos, que permita una captación plena de su arte y del pensamiento subyacente, sólo es posible suponiendo una base filosófica en el lector o—por lo menos—tanta sensibilidad metafísica como la que hay en el autor mismo. Puede argüirse en contra de esta afirmación que la potencia narrativa, allí donde existe, se impone por sí misma: creemos que si se impone por sí y por lo que ella narra, tanto mejor.

En más de una ocasión, Borges se definió como nominalista¹⁰. Efectivamente, si a una doctrina filosófica tradicional se le puede acercar es al nominalismo y en menor medida al idealismo de Berkeley, al cual reconoce como su punto de partida en la filosofía junto con Hume y Schopenhauer¹¹. Pero la frase vertida en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” es clara: “Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción”¹². Si alguna afinidad tiene con el filósofo idealista irlandés es en aquello en que éste coincide con el nominalismo, y esta coincidencia no viene dada por el lado del idealismo metafísico, sino por su empirismo en el ámbito gnoseológico y su negación de la existencia de ideas abstractas, lo que lo encuadra dentro del nominalismo. La proximidad de Borges a Berkeley no hay que buscarla entonces en la vertiente metafísica¹³.

⁹ Ion Tudro Agheana, *The meaning of experience in the prose of Jorge Luis Borges*, New York: Peter Lang Publishing, 1988, p. 217.

¹⁰ “De las alegorías a las novelas”, *OC*, p. 746.

¹¹ Jean de Milleret, *Entrevistas con Jorge Luis Borges*, Caracas: Monte Avila, 1970, p. 111.

¹² “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, *OC*, p. 435.

¹³ Ernesto Battistella, “Las filosofías de Jorge Luis Borges”, en *Cuadernos del Sur*, Nº 19–20, Bahía Blanca, 1986–1987, p. 72–73. Refiriéndose a la cita que figura en ¹²: “...con este dictum Borges se coloca al margen del “idealismo” que le asignan ciertos críticos. Se ha de ahondar, pues en la vertiente epistemológica de la obra de Borges antes que en la ontológica”.

Cuando intenta una apología del poeta John Keats frente a los críticos ingleses, tratando de explicar por qué estos no podían entenderlo, apela a la división de los hombres hecha por Coleridge en aristotélicos y platónicos¹⁴. Para los primeros, lo fundamental es el individuo; para los segundos, los universales.

Esta distinción se basa en la vieja controversia filosófica que nace, precisamente, con Platón y Aristóteles. Por el término “individuo” vamos a entender aquí *este determinado ser*, mientras que por “universal” entendemos su opuesto, *lo abstracto, general, no concreto*. Trasladada al medioevo, esta controversia se encarnó en los nominalistas y los realistas. Dentro de un universo nominalista sólo hay cabida para individuos. Desde el punto de vista ontológico solamente son admitidas entidades concretas (individuos) y no entidades abstractas o universales, las cuales son sólo ficciones de la inteligencia, sin una existencia real (*universalia post rem*). El universo del realista, en cambio, admite la existencia real de los universales e incluso son ellos el fundamento ontológico de lo individual (*universalia ante rem*). Aunque en principio es un problema ontológico, está relacionado también con el orden lógico, el gnoseológico y –en el medioevo– aun con el teológico: Dios era considerado el lugar de los arquetipos o ideas. En pocas palabras: la diferencia está en reconocer o no la existencia real de entidades abstractas, por supuesto obviando aquí todas las implicaciones filosóficas que cualquiera de estas concepciones importa.

Borges ve resurgir cada una de estas posiciones en las distintas etapas de la historia de la filosofía: así, Aristóteles reaparece en el nominalismo y Platón, en el realismo. El nominalismo inglés del siglo XIV reaparece, a su vez, en el siglo XVIII con Locke, Hume y el idealismo de Berkeley. Ratificando lo que estamos afirmando:

La historia de la filosofía no es un vano museo de distracciones y juegos verbales; verosímilmente, las dos tesis corresponden a dos maneras de intuir la realidad¹⁵.

Es evidente que Borges se alistó en la línea que, según su descripción, conforman Aristóteles-nominalismo-idealismo.

§ 3 La ineludible inquietud metafísica

Perfilados bajo la óptica de estas preferencias e influjos filosóficos, aparecen en muchas de sus obras problemas cosmológicos, gnoseológicos, antropológicos y, en menor medida, éticos. Justificó siempre esta incursión por temas tan

¹⁴ “El ruiseñor de Keats”, *OC*, p. 718.

¹⁵ “De las alegorías a las novelas”, *OC*, p. 746.

arduos alegando una espontánea inquietud metafísica¹⁶, la que—a sus ojos—es natural y por lo tanto, genuina. Lo que Borges no acepta como auténtico es la especulación metafísica, la que a su juicio es una rama de la literatura fantástica y tiene, consecuentemente, un valor estético antes que por su contenido¹⁷. Son significativos los nombres que cita como algunos de los mayores representantes de este género: Platón, Juan Scoto Erígena, Spinoza, Leibniz, Kant, Bradley. Coinciden con los que cita en “El ruiseñor de Keats” como pertenecientes, a lo largo de la historia de la filosofía, a la corriente platónico-realista. La razón de esta coincidencia es más que obvia: justamente en estos autores estarían los más osados intentos de sistematización explicativa dentro de la filosofía, que por otra parte han sido ineficaces para lograr su objetivo: la comprensión de la realidad.

Este es un tema reiterado en la obra de Borges: la realidad y su sentido, si alguno tuviera, son inalcanzables para el hombre:

Es dudoso que el mundo tenga sentido; es más dudoso aun que tenga doble y triple sentido, observará el incrédulo. Yo entiendo que así es; pero entiendo que el mundo jeroglífico postulado por Bloy es el que más conviene a la dignidad del Dios intelectual de los teólogos¹⁸.

Que el sentido de la realidad sea inalcanzable parece radicar en que no es comprensible y el no ser comprensible, en que carece de orden.

Un universo donde el azar juega un papel tan importante como en el borgiano, no puede ser ordenado. En una obra “no exenta de simbolismo”—según su propia calificación—como es “La lotería en Babilonia”, nos encontramos con un universo en donde el azar es distribuidor de las dichas o adversidades que conforman el destino de los individuos. Irónicamente nos dice de él que es “secreto, gratuito y general”: imposible escapar al azar y al destino que nos otorga¹⁹. En el segundo axioma de “La Biblioteca de Babel” se menciona la formulación de una teoría general de la Biblioteca que permitió establecer “la naturaleza informe y caótica de casi todos los libros”. Comparable a este desorden literario es el desorden que prevalece en la trama de los hechos del universo. El caos predomina sobre el orden, restándole sentido al acontecer. “Ya

¹⁶ Richard Burgin, op. cit., p. 23 y ss.

¹⁷ “Notas”, OC, p. 280; “Unas Notas”, OP, p. 624. “Utopía de un hombre que está cansado”, en *El libro de arena*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1975, p. 125. Aquí uno de los protagonistas recuerda haber leído dos cuentos fantásticos: *Los Viajes de Gulliver* y la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.

¹⁸ “El espejo de los enigmas”, OC, p. 722.

¹⁹ “... todo hombre libre automáticamente participaba en los sorteos sagrados, que se efectuaban en los laberintos del dios cada sesenta noches y que determinaban su destino hasta el otro ejercicio.” “La lotería en Babilonia”, OC, p. 458.

se sabe: por una línea razonable o una recta noticia, hay leguas de insensatas cacofonías, de fárragos verbales y de incoherencias”²⁰. Si esta realidad fuese ordenada, lo sería no de acuerdo a leyes humanas—las cuales podrían ser comprendidas—sino de acuerdo a leyes inhumanas y ahí radicaría el hecho de ser incomprensibles para el hombre²¹.

La idea de laberinto adquiere aquí toda su dimensión como el camino riguroso que debe ser recorrido y que terca y reiteradamente se bifurca, en donde el hombre está prisionero y extraviado²². Distinto sería si estuviéramos ante un “laberinto urdido por hombres”, que sería—en última instancia—descifrable.

Por otro lado, que la realidad sea inalcanzable podría entenderse también en términos de falta de adecuación: una no adecuación entre lo que se le brinda al hombre para conocer y las herramientas con las que cuenta para lograr ese conocimiento. A raíz del idioma propuesto por John Wilkins, dice Borges que no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón de esta afirmación: no sabemos qué cosa es el universo. Más aún: extremando las afirmaciones de David Hume sobre este tema, llega a aseverar que “cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias del secreto diccionario de Dios”²³. El hombre no puede entender el esquema divino del universo, le es imposible penetrar los enigmas últimos de la realidad. Le está vedado el conocimiento trascendente y la formulación de una metafísica trascendente. A través de la filosofía se ha mostrado ineficaz. El pensamiento sistemático tiende a trampalear y toda filosofía es de antemano un juego dialéctico²⁴. Aun respuestas al problema del hombre como las de Heidegger y Jaspers, que han puesto en duda los derechos del pensamiento lógico-racional para hablar al respecto, son ineficaces, pues cometen el error de fomentar la ilusión del yo. Pero lo más grave de estos esbozos explicativos es que, aunque puedan ser formalmente admirables, al intentar jugar a la desesperación y a la angustia, sólo halagan la vanidad²⁵.

A tal punto es ineficaz la especulación filosófica para dar respuesta a estos grandes problemas que “es aventurado pensar que una coordinación de pala-

²⁰ “La Biblioteca de Babel”, *OC*, p. 466.

²¹ “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, *OC*, p. 443.

²² “Laberinto”, *OC*, p. 986.

²³ “El idioma analítico de John Wilkins”, *OC*, p. 708.

²⁴ Algo similar a lo que sucede con los metafísicos de Tlön, los cuales “no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro”. *OC*, p. 436.

²⁵ “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw”, *OC*, p. 749.

bras (otra cosa no son las filosofías) puede parecerse mucho al universo"²⁶. De cualquier manera, la *inquietud metafísica existe* y también la perplejidad, que culmina en incertidumbre. Esa incertidumbre, esa imposibilidad de conocer hace que el hombre se sienta perdido y desamparado en el gran laberinto que es el universo.

Igualmente se muestra ineficaz la especulación filosófica ante el problema de Dios. Dios es el que urde los laberintos del universo y el destino individual, camino que es fatal como la flecha²⁷. Es así como Francisco Laprida—sólo en el momento de su muerte—conoce y entiende su destino, la perfecta forma que supo Dios desde el principio²⁸. ¿Qué modo de acceso a ese Dios le ha sido concedido al hombre? Siglos de filosofía en Occidente lo han buscado con argumentos y lenguaje racional: desde los primitivos griegos, pasando por el rígido formalismo de la escolástica medieval y la abierta racionalidad de los modernos.

Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. /.../
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra²⁹.

Pero a juicio de Borges, esos intentos son tan infructuosos como el objetivo del resto de la metafísica: la comprensión de la realidad. Deberíamos hablar más bien de la *incomprensión de la realidad y de lo divino* a partir y a través de la racionalidad³⁰.

Borges parece propiciar, en cambio, otro intento de acercamiento a Dios: no a través de la razón, sino a través de la vivencia religiosa al modo de los místicos. Es por esta razón que un pensador como Emmanuel Swedenborg despierta en Borges un interés manifiesto. Esta idea del místico sueco es quizás una de las que más influyó en el escritor argentino: la creación es una escritura secreta, una criptografía que debemos interpretar. Tomás Carlyle la había asimilado también de Swedenborg y de ahí que sostuviera que la historia universal es una escritura que tenemos que leer y que escribir continuamente. En esta misma línea, Borges afirma que presenciamos y actuamos

²⁶ "Avatares de la tortuga", *OC*, p. 258.

²⁷ "El porvenir es tan irrevocable / Como el rígido ayer. No hay una cosa / Que no sea una letra silenciosa de la eterna escritura indescifrable / Cuyo libro es el tiempo." "Para una versión del I King", *OP*, p. 493.

²⁸ "Poema conjetural", *OC*, p. 867.

²⁹ "Baruch Spinoza", *OP*, p. 492.

³⁰ A propósito del acercamiento racional a Dios, ver Richard Burgin, *op. cit.*, pp. 154–155. Recordemos además la ironía del "Argumentum Ornithologicum", *OC*, p. 787.

continuamente en la historia universal. Pero por sobre todas las cosas, “somos letras, también nosotros somos símbolos: Un texto divino en el cual nos escriben”³¹. Esta imagen de Dios como escritor del universo viene a reforzar la afirmación de Jaime Rest, que expresa—apoyándose en un texto en el cual Borges cita a Chesterton—que una de las imágenes de Dios que más atrae a aquél es la de Escritor del mundo. El universo es uno de los dos libros que escribe Dios: el otro es la Sagrada Escritura³².

Otro aspecto del pensamiento de Swedenborg impresiona al creador de Tlön: el cielo y el infierno no son vistos como premios o castigos, sino que son vistos como estados que con libertad busca el hombre. Posiblemente entre las consecuencias que Borges pudo sacar de esta interpretación hay una de índole filosófica o espiritual: el modo especial de religiosidad que implica la vivencia interior. Swedenborg inspiraría a nuestro escritor una determinada forma de experimentar lo religioso³³.

Si bien es cierto que no podemos enrolar a Borges en ninguna religión positiva, sucede con la religiosidad algo similar a lo que ocurre con la metafísica: la inquietud por lo trascendente en él es genuina y espontánea y la mayor afinidad la encuentra con una respuesta de tipo místico.

Acaso cada hormiga que pisamos
Es única ante Dios, que la precisa
Para la ejecución de las puntuales
Leyes que rigen Su curioso mundo.
Si así no fuera, el universo entero
Sería un error y un oneroso caos³⁴.

§ 4 El lenguaje: constructor de ficciones, mediador ineficaz

Si quisiéramos encontrar en Borges afinidades con el pensamiento filosófico contemporáneo, es evidente que entre una corriente que reflexiona sobre el ser (Heidegger, Jaspers, y Sartre entre otros) y una que centra su investigación en los problemas del lenguaje, representada por Wittgenstein y el neopo-

³¹ *Borges oral*, Buenos Aires: Emecé Editores/Editorial de Belgrano, 1979, p. 58.

³² Jaime Rest, *El laberinto del universo*, Buenos Aires: Ediciones Librerías Fausto, 1976, p. 41. La cita aludida de Chesterton la hace Borges en el Prólogo al *Pragmatismo* de William James (Buenos Aires: Emecé Editores, 1945, p. 11): “Lo que me agrada en este novelista—dijo aludiendo a Dios G. K. Chesterton—es el trabajo que se toma con los personajes secundarios.”

³³ José A. Anton-Pacheco, “La religiosidad de Jorge Luis Borges, a propósito de Swedenborg”, en *Revista Iberoamericana*, N° 151, p. 515.

³⁴ “Poema de la cantidad”, *OC*, p. 1114.

sitivismo, deberíamos ubicarlo en esta última. Y es evidente que tendría que ser así por dos razones: por un lado, comparte con estos pensadores las mismas influencias filosóficas (verbigracia: Guillermo de Occam, David Hume, Stuart Mill, William James) y por otro lado, comparte con ellos el escepticismo respecto de la posibilidad humana de conocer la realidad con la ayuda del lenguaje³⁵. Confirmando lo anterior debemos mencionar también su predilección por Bertrand Russell y su rechazo por el existencialismo, ambas cosas manifiestamente expresadas³⁶.

Ya en "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" del año '32 usa dos textos de Russell (uno de 1919 y otro de 1926), cuando éste era desconocido prácticamente en Argentina y era una novedad aun para los europeos³⁷.

El pensamiento especulativo, entendido como metafísica y teología, es el pensamiento sistemático ante el cual es escéptico Borges. Sin embargo no es igualmente escéptico ante la crítica del lenguaje, a la cual parece reconocerle cierta validez filosófica. Su posición nominalista lo conduce a esa actitud, pues el lenguaje como problema fue una de las banderas del nominalismo.

Así como se ha podido extraer de diversas obras de Borges una teoría literaria (la noción de literatura como sintaxis), que a lo largo del tiempo se manifestó en parte coincidente con la del formalismo ruso y desarrollada en forma paralela, aunque totalmente independiente³⁸, así también es posible extraer de sus obras ciertas consideraciones críticas sobre el lenguaje. ¿Diremos que esta concepción del lenguaje se deriva de su actitud negativa frente a la posibilidad de un conocimiento sistemático de la realidad o diremos, inversamente, que esta posición respecto al conocimiento es consecuencia de una actitud negativa frente a la eficacia del lenguaje como nexo o mediador entre nosotros y el mundo? Una cosa sí está clara en Borges: el conocimiento de la realidad sólo sería expresable a través del lenguaje, pues conocer, pensar y lenguaje están indefectiblemente unidos.

En *Otras Inquisiciones* afirma: "... para éstos [los nominalistas], el lenguaje no es otra cosa que un sistema de símbolos arbitrarios; para aquéllos [los realistas], es el mapa del universo"³⁹. Lo que aquí se dice es muy claro: o bien el lenguaje refleja la realidad y de ahí la metáfora "mapa del universo", o bien es incapaz de tal reflejo, siendo entonces un sistema de símbolos arbitrarios

³⁵ Jaime Rest, *op. cit.*, p. 80 y ss.

³⁶ Richard Burgin, *op. cit.*, pp. 124-125.

³⁷ Ernesto Battistella, *op. cit.*, p. 75.

³⁸ Jaime Alazraki, *Borges and the Kabbalah*, Cambridge University Press, 1988, pp. 170-171.

³⁹ "De las alegorías a las novelas", *OC*, p. 745.

que podría llegar a tener—a lo sumo—un alto valor estético. Esta última es la elección de Borges.

Los límites del conocimiento están establecidos por una combinación, por un lado, de la capacidad humana de saber y pensar y, por el otro, de la herramienta usada para el conocimiento y la expresión de lo que se sabe y se piensa. La importancia del lenguaje reside justamente en que es el nexo entre nosotros y la realidad. El conocer está ligado al pensar y el pensamiento al lenguaje. Este es quizás el motivo principal para ver a la filosofía como mera conjetura y coordinación de palabras: el hecho de tener que usar como medio el lenguaje es suficiente para desacreditarla como reflejo de la realidad⁴⁰.

El lenguaje impone límites, brindándonos un conocimiento parcial:

Tan compleja es la realidad, tan fragmentaria y tan simplificada la historia, que un observador omnisciente podría redactar un número indefinido, y casi infinito, de biografías de un hombre, que destacan hechos independientes y de las que tendríamos que leer muchas antes de comprender que el protagonista es el mismo⁴¹.

El lenguaje mediatiza el conocimiento de la realidad que se percibe y se transforma así en un constructor de ficciones. La reconstrucción conceptual de esa realidad es transmitida a través de la estructura propia del lenguaje, que no hay por qué suponer que es la estructura del mundo⁴². Por tanto, la captación de la realidad es irremediablemente mediatizada: nunca hablamos sobre ella, sino sobre la ficción de la realidad creada por el lenguaje.

Parece tener respuesta entonces la pregunta que formuláramos más arriba. Nuestra imposibilidad de acceder a la realidad se origina en la incapacidad del lenguaje como mediador. Esta ineficacia del lenguaje culmina en incapacidad para conocer, pues conocimiento y lenguaje—como ya se dijo—van unidos.

⁴⁰ En esta afirmación sobre la estrecha relación entre pensamiento y expresión, puede verse la influencia de Fritz Mauthner, autor que entra en el censo heterogéneo de los leídos reiteradamente por Borges, según él mismo afirma en el Prólogo de 1944 a *Artificios*. Este crítico del lenguaje elabora tres concepciones posibles del mundo: a) un mundo adjetivo—el del lenguaje humano común—que da origen al materialismo ingenuo, b) un mundo sustantivo, que da origen a la metafísica y c) un mundo verbal, que es el de la ciencia, el más cercano al conocimiento y que, en relación con la filosofía, deriva en nominalismo. Es manifiesta la influencia que Mauthner pudo ejercer sobre los lenguajes de Tlön, mundo en el cual reina la doctrina de Berkeley y en el que el lenguaje presupone el idealismo. Es lógico, pues, que en dicho mundo no haya sustantivos. Los idiomas del hemisferio boreal se basan en acumulaciones de adjetivos y los del hemisferio austral, en verbos impersonales.

⁴¹ "Sobre el "Vathek" de William Beckford", *OC*, p. 729.

⁴² Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984, p. 102.

Para concluir, y sobre la base de lo dicho más arriba, diremos que para Borges la función cognoscitiva le está vedada al lenguaje, quedando otra abierta como posible: la función estética. En el Epílogo de 1952 a *Otras Inquisiciones*, reconoce haber descubierto en los trabajos que componen esa obra una tendencia “a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético”. Después de lo que acabamos de decir sobre el lenguaje, cabría agregar: y sólo por su valor estético, ya que no pueden ser reflejo de la realidad que intentan explicar. Y en el mismo texto agrega algo que es importante para reafirmar lo que aquí sostenemos: “Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial”⁴³.

§ 5 Conclusión

Si la función cognoscitiva desaparece de entre las posibilidades del lenguaje, el escepticismo es ineludible. Borges ha sido preso de una red de la cual es imposible liberarse, fabricada sobre la base de una espontánea inquietud metafísica que culmina en *perplejidad* debido al escepticismo gnoseológico al que conduce el problema del lenguaje.

La imposibilidad de acceder a la realidad porque el lenguaje es un mediador ineficaz, creador de ficciones, y la imposibilidad de comprender un universo sin orden o sin un orden humano que lo haga comprensible, determina que el hombre sea un ser perdido en el laberinto del universo, sumido por esa razón en el desamparo y desconsuelo. Es esta concepción la que da origen a un pesimismo metafísico radical en Borges, a una visión trágica de la existencia y del mundo.

En su auxilio no puede acudir la filosofía, ya que ésta—como pensamiento especulativo—es parte causal de una posición tan extrema. Pero sólidamente afirmado en esta posición y asumida con la serenidad que se refleja en su obra, Borges siguió usando su curiosidad metafísica en una especie de búsqueda sin respuesta, interesado por las paradojas y los sinsentidos que surgen de las impecables demostraciones especulativas.

... Hudson refiere que muchas veces en la vida emprendió el estudio de la metafísica, pero que siempre lo interrumpió la felicidad⁴⁴.

Borges, evidentemente, no tuvo la misma suerte.

⁴³ OC, p. 775.

⁴⁴ “Sobre The Purple Land”, OC, p. 735.

Índice

Blazquezstich, Spanisch, Asturisch/Leonesisch, Tübingen: Max Nf- meyer, 1992. (Helm Kroll)	145
Inocencio Domínguez (ed.) Estudios de maestros, Buenos Aires: Editorial Eude, 1991. (Ulrich Peil)	148
Juan Antonio Meléndez Comero (Recopilador) Le Bendito asen- tando en Siete d'ora, Madrid: Casa de Velázquez, 1991. (Alba Soms)	149
Lucas de Astora Wilson: Allegories of Love. Cervantes's Pasties and Sigmunds. Princeton University Press, 1991. (Herbert Marcuse)	149
Juan José Millán Puelles "Diálogo del viejo y del mar cobar" de Juan de Jara- va, Roma: Bulzoni, 1992. (Alba Soms)	149
Dionisio Pavón Borja: La noche de la muerte. Introducción y edición de Ignacio Javier López, Madrid: Taurus, 1992. (Angel-Ramundo Fernández- González)	150
Isidoro Izquierdo: Estudios sobre Rafael Díez, Barcelona: Anthro- pos, La Gaceta Ayuntamiento, 1992. (Miguel Lantzer)	152
Margarita Sanjaume: El teatro de Domingo Miras. Miras: Publica- ciones de la Universidad, 1991. (José Rodríguez Ricard)	153
José Ramón Lozano: El madejanillo, Barcelona: Anthropos, 1992. (Angel-Ramundo Fernández)	155
José Luis Brea: Obras completas, vol. I, Ed. par Jean Pierre Bre- as, París: Klincksieck/Calhmann, 1993. (Gustav Siebenmann)	155
Fernanda Silva-Bronckow: El todos, todos se vive. Emigración und Prägenzen in der portugiesischen Literatur, Frankfurt am Main: Kino und Theater, 1987. (José Rodríguez Ricard)	160
Vicentiu Andreu: Espanyol: Gedichte (Katalanisch und Deutsch), aus dem Katalanischen Henseizi, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Klaus-Jojo Reuter, Frankfurt am Main: Diederichs, Europaea, 1993. (Ulrich Peil)	162
Ensayos	164
Antonomasias	167
Autónomas que colaboran	171

Sprachlicher Alltag

Linguistik – Rhetorik – Literaturwissenschaft

Festschrift für Wolf-Dieter Stempel

Herausgegeben von

ANNUNZIATA SABIAN und CHRISTIAN SCHMIDT

1994, 228, 652 Seiten, Lr DM 284,- / OS 2215,- / Str 284,- ISBN 3-81-503-44-0

Gegenstand der Festschrift bildet ein Forschungsgebiet, das exemplarisch literaturwissenschaftliche und sprachwissenschaftliche Fragestellungen verbindet und die Arbeiten des Jubilars zum sprachlichen Alltag fortsetzt. Im Mittelpunkt des aus 26 Beiträgen (sowie einer Bibliographie des Geachteten) ermittelten Bandes stehen rhetorische und ästhetische Verfahren in der Alltagsrede, der Mediensprache und in literarischen Werken; untersucht wird die Funktion ihrer Verwendung in literarischen wie nichtliterarischen Texten aus allen romanischen Nationalsprachen.

Inhalt: Schrittzverzeichnis von Wolf-Dieter Stempel. – H.-H. BAUMANN, SR und DV, Über die Psychologie der Rede. – S. BARNI, Les paradoxes du quotidien en littérature. – E. B. FERRER, Italiano colloquiale: «temo famolto inavolito come», español coloquial: «temo est'muy cabreado como yo». Análisi descriptiva e diacronica dalle complementive senza complementatore. – U. L. FIDELI, Satz und Text. – E. GESLER, «Che fine fanno i BOF?». Anmerkungen zur Altronymbildung im Italienischen. – D. IGARASHI, Die Sprache des Alltags in der japanischen *novela-testimonio*. Zum Romanwerk von Miguel Barret. – A. KAMINZ, Die Zeichen des Alltags und die Zeichen der Hölle. Dantes *Inferno* und der mittelalterliche Realismus. – P. KÖCH, Gedanken zur Metapher – und zu ihrer Alltäglichkeit. – R. KOSMORR, *C'est ça ça ça*. Zur Funktionsweise alltag rhetorischer Weltdeutungen. – H.-Ch. KÖRNER, Schlüsselbegriffe. Zur Rhetorik autobiographischer Erzählungen und ihrer Bedeutung für Bildungsprozesse. – M. KRÖNEN, *«Telle est folle/elle aime pas la linguistique»*. Note sur l'interprétation

des séquences non intégrées syntaxiquement. – M. KRUSE, *«Unsolite et le quotidien»*. Zur Gestaltung der Alltagswelt und zur Verwendung von Alltagssprache in Baudelaire's *«Petits poèmes en prose»*. – A. MULLOZZO, *Osservazioni sul conoscere, «dire e fare nella scrittura quotidiana. Quando, come e perché le voci nel *Raffickaccio*»*. – W. J. MEYER, Charles Bally über Modalität. – H. NÖRNIG-HAYES, Karnevalsmotive und Sprachmischung in der deutschen Studentenlyrik des 18. und 19. Jahrhunderts. – W. OSTARRACHER, Kein sprachlicher Alltag. Der Knopfbüchler Alonso Boregán schriftliche Chronik. – B. RAVEN, *«Alltag in der italienischen Sprachgeschichtsschreibung»*. – A. ROBERTI, Zur Mimesis der Alltagssprache von Randgruppen. Untersuchungen zur *loubard*-Sprache in Renauds *Comités*. – M. ROSSNER, Transgressionen. Zu dem Wirkungsethischen Potential der Gattungsmischung in nicht-ehordenbaren Texten der modernen Literatur. – A. SABIAN, Manifestationen des Sprechens als Problem für die indirekte Redewiedergabe. – H. SACHMANN, Hyperbel und Grenzzeit. – J. SCHAFF, Die andere Seite des Alltags. – Ch. SCHEUR, *«Omnia vincit amor et nocet»*. Ein *«moralité»*. Zur Typologie und Pragmatik der Liebesmetapher in der französischen Alltagssprache. – S. SOZA, *«L'objet direct indéfini en roumain»*. – M. ULRICH, Sprachmisanthromismus. Die Relationbestimmtheit des Rumänischen im romanischen Kontext: ein Beitrag zur Sprachcharakteristik. – U. WOLFRUM, Zur Semiotik der Schlagzeile. Der Kommunikationsakt *«Meldung»*. – R. WÄRNIG, Baudelaire und der Wahnsinn der Dichter. Zum Prosagedicht *«Le crapule de dix»*. – B. WEHR, *«Topik- und Fokuskonstruktionen im Französischen»*. – G. WIENOLD, *«Inscriptions in Daily Life»*.

Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG
Postfach 21 40 • D-72071 Tübingen

Niemeyer

