

PD 7797

B635

287

JAIME REST

El laberinto del universo

**Borges y el pensamiento
nominalista**



EDICIONES LIBRERÍAS FAUSTO

Buenos Aires

EL LABERINTO DEL UNIVERSO

Diseño de la tapa: Oscar Díaz

Como siempre, en el principio inscribo
el nombre de Virginia,
en testimonio de la contigüidad
con que compartimos el instante peregrino.

*They who one another keepe
Alive, ne'r parted bee.*

1ª edición: noviembre de 1976

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

© EDICIONES LIBRERÍAS FAUSTO

Buenos Aires, 1976

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas: para significar la divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur.

EL ALEPH

Las palabras son símbolos que postulan una memoria compartida. La que ahora quiero historiar es mía solamente; quienes la compartieron han muerto. Los místicos invocan una rosa, un beso, un pájaro que es todos los pájaros, un sol que es todas las estrellas y el sol, un cántaro de vino, un jardín o el acto sexual. De esas metáforas ninguna me sirve para esa larga noche de júbilo, que nos dejó, cansados y felices, en los linderos de la aurora.

EL CONGRESO

ABREVIATURAS

Las referencias que se hacen en el texto a las obras de Borges indican la sigla y página del correspondiente volumen, según la nómina que es proporcionada a continuación, en la que además se especifica entre paréntesis la fecha de la primera edición, cuando no fue la empleada en el presente trabajo. Todas las remisiones a *Discusión* corresponden a la edición de Gleizer, 1932 (*D*, I), salvo cuando se trata de materiales agregados al tomo de las "Obras Completas" aparecidas en volúmenes individuales, publicado por Emecé, 1957 (*D*, II).

A *El Aleph*. Madrid, Alianza Editorial, 1971 (1949).

AE "An Autobiographical Essay", incluido en *The Aleph and Other Stories*; Nueva York, E.P. Dutton, 1970; págs. 203-260.

ALG *Antiguas literaturas germánicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

D I *Discusión*. Buenos Aires, Gleizer, 1932.

D II *Discusión*. Buenos Aires, Emecé, 1966 (1957).

- ES *Elogio de la sombra*. Buenos Aires, Emecé, 1969 (Colección Piragua).
- F *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé, 1956 (1944).
- H *El hacedor*. Buenos Aires, Emecé, 1960.
- HE *Historia de la eternidad*. Buenos Aires, Emecé, 1953 (1936).
- HUI *Historia universal de la infamia*. Buenos Aires, Emecé, 1954 (1935).
- IB *El informe de Brodie*. Buenos Aires, Emecé, 1970.
- LA *El libro de arena*. Buenos Aires, Emecé, 1975.
- LS *Libro de sueños*. Buenos Aires, Torres Agüero, 1976.
- MF *El "Martín Fierro"*. Buenos Aires, Editorial Columba, 1953.
- OI *Otras inquisiciones*. Buenos Aires, Emecé, 1971 (1952).
- OP *Obra poética*. Buenos Aires, Emecé, 1969 (1962).
- OT *El oro de los tigres*. Buenos Aires, Emecé, 1972.
- P *Prólogos*. Buenos Aires, Torres Agüero, 1975.

También se utilizaron las siguientes obras, que incluyen declaraciones o participación de Borges:

Antología: Jorge Luis Borges, Silvina Ocampo y Adolfo Bioy Casares, *Antología de la li-*

- teratura fantástica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1940.
- Burgin*: Richard Burgin, *Conversations avec Jorge Luis Borges*. París, Gallimard, 1972. [Título del original inglés: *Conversations with Jorge Luis Borges*.]
- Crónicas*: Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, *Crónicas de Bustos Domecq*. Buenos Aires, Losada, 1967.
- Charbonnier*: Georges Charbonnier, *El escritor y su obra*. México, Siglo XXI, 1967. [Título del original francés: *Entretiens avec Jorge Luis Borges*.]
- Di Giovanni*: *Borges on Writing*, edited by Norman Thomas di Giovanni, Daniel Halpern, and Frank MacShane. Londres, Allen Lane, 1974.
- Milleret*: Jean de Milleret, *Entrevistas con Jorge Luis Borges*. Caracas, Monte Ávila, 1970. [Título del original francés: *Entretiens avec Jorge Luis Borges*.]
- Problemas*: H. Bustos Domecq [seudónimo de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares], *Seis problemas para don Isidro Parodi*. Buenos Aires, Sur, 1964 (1942).

NOTA PRELIMINAR

El presente ensayo no se propone un estudio integral de la obra de Borges: apenas pretende un relevamiento de la concepción nominalista que es posible entresacar de los volúmenes en prosa que publicó desde 1932 (primera edición de *Discusión*) hasta 1960 (aparición de *El hacedor*). Dichos límites no han sido impedimento para que se utilizaran otros textos, cuando contribuían al propósito de esclarecer las ideas examinadas. De cualquier manera, los alcances de la investigación no aspiran a exceder las fronteras señaladas. No me considero especialista en la obra de Borges y no me he propuesto manejar la extensísima bibliografía que sus escritos han suscitado. Preferentemente, mi interés se encaminó al aprovechamiento de la información en apariencia extrínseca que permitió construir el argumento que aquí se ofrece. Éste, por lo demás entraña una consecuencia que no se circunscribe al autor estudiado: *en el pensamiento moderno existe una estrecha relación subyacente entre nominalismo filosófico, lenguaje místico y concepción liberal de la tolerancia.* Por encima de cuantas objeciones se le hayan formulado, personalmente opino que se trata de una de las corrientes más fecundas en el desenvolvimiento cultural de los últimos siglos,

no superada hasta nuestros días; no digo *la más fecunda* por la exclusiva razón de que pienso, como me enseñó E. M. Forster, que en esta vida únicamente se pueden dar tres ¡hurra! (no sólo dos) por la Ciudad Celestial.

Sea como fuere, la tesis central de este enfoque consiste en que la obra examinada es el resultado de una concepción orgánica y unitaria, cuya clave debe buscarse en el nominalismo: contrariamente a lo que el mismo Borges suele mostrarse dispuesto a reconocer de manera explícita —y con pleno derecho, pues esa revelación no le incumbe a él como persona sino al “dibujo en el tapiz” que proponen sus escritos por sí mismos—, se trata de un ciclo literario que no se limita a acumular piezas admirables y vastamente elogiadas; entraña, por añadidura, una interpretación coherente del mundo y del hombre que debemos admitir como tal si nuestro propósito es introducirnos en los textos, compartamos o no las convicciones del autor. Pero afirmar que es una trayectoria unitaria no significa en modo alguno sostener al mismo tiempo que sea unívoca; acaso haya otras perspectivas esclarecedoras que servirían para complementar o rectificar la empleada aquí. En todo caso, cabe sospechar, con las debidas reservas, una posible veta de reflexión sobre la existencia, vinculada a la admiración que Borges siente por Unamuno y al entusiasmo que ha demostrado por Kafka: la agonía y el desamparo humanos se muestran estrechamente relacionados con la imposibilidad de acceder a una certidumbre

inequívoca. Esto sugiere que acaso ambas proposiciones admitan reconciliarse en una interpretación más amplia y comprensiva que la presente. Es lícito barruntar que ciertos indicios de nominalismo ya pueden trazarse en los materiales reunidos por Diels y Kranz en *Die Fragmente der Vorsokratiker*; así parecen indicarlo algunos pasajes que proceden de Leucipo y Demócrito, en los que se enfatiza el desajuste entre los instrumentos especulativos del hombre y la naturaleza de la realidad; al menos, en el último de los pensadores mencionados leemos que “no se sabe por dónde llegar a conocer lo que verdaderamente cada cosa es”. Pero el afianzamiento pleno de la doctrina nominalista en el mundo moderno debe explorarse a lo largo del desenvolvimiento filosófico que media entre Occam y la irrupción del empirismo radical, proceso que culmina cuando Hume puntualiza la insuficiencia de nuestros recursos intelectuales para descubrir el ordenamiento último del universo, afirmación que nos enfrenta con el hecho de que formamos parte de una realidad separada del entendimiento humano por un abismo sobre el cual jamás se podrá tender un puente definitivo. Enunciado en otros términos, ello nos advierte que a una gnoseología nominalista como la que maneja Borges corresponde de manera casi inevitable una antropología (y quizá también una ética) de corte existencial.

Por otra parte, el intento de esclarecer la rigurosa elaboración de esta obra no es ajeno a un aspecto fundamental de la tarea inheren-

te a todo hombre de letras. Borges, al igual que Gustave Flaubert o que Henry James, obliga a replantear el viejo problema de la "ética del escritor", de los alcances que entraña tal responsabilidad. Cada artista tiene, incuestionablemente, un compromiso moral con la sociedad en que desenvuelve su actividad —que es su tan mentado *compromiso* específico—, pero casi siempre la índole de tal obligación ha sido interpretada con criterio bastante confuso e inexacto. Para contribuir a la plenitud del mundo en que vive, la tarea del poeta no consiste en desconocer o marginar las características intrínsecas de su oficio, sino en enfatizarlas. Su meta no es internarse en la resolución de problemas sociales o económicos —en los que, por lo menos, no es especialista—, ni tampoco en vociferar solidaridades minoritarias o masivas. Lo que debe proponerse es subrayar la naturaleza de su actividad. En los últimos tiempos, la crítica ideológica ha insistido en que la palabra griega *póiesis* fue interpretada maliciosamente en el mundo moderno, pues no significa "creación" (en sentido mágico o exquisito) sino "producción" (con valor artesanal). Aceptamos este juicio, sin entrar en polémica acerca de su validez; pero opinamos que ello desemboca en un principio insoslayable: la tarea del escritor apunta a que resplandezca la producción en sí misma, pues ese es el motivo de que su labor reciba tal nombre por antonomasia. Es decir, el poeta exalta el trabajo en sí mismo, no sus consecuencias o su aplicación. Por lo tanto, los

méritos del artista suelen ser proporcionales a su disciplina e independencia; su función social consiste principal y acaso exclusivamente en obrar con absoluta libertad pero también con obstinado e ineludible rigor íntimo, con el objeto de desarrollar las posibilidades de su acción hasta el término que se ha propuesto, sin concesiones. Esta es una de las cualidades más notables de cuanto Borges ha realizado. Con excesiva facilidad se lo ha denunciado por falta de permeabilidad a factores circunstanciales o se lo ha objetado por seguir sin vacilaciones una senda que su propia conciencia le dictó. Precisamente, en esta posición radica una de sus principales virtudes, tal vez la más memorable de un compromiso que no tiene nada de equívoco o extemporáneo. Por cierto, ningún lector está obligado a compartir la óptica política o social de Dante, de Shakespeare o de Racine; pero si se los ha reconocido como clásicos, ello deriva de que no abrigamos dudas en compartir la óptica que tenían con respecto a su oficio. No es una mera reivindicación del formalismo, téngase bien en cuenta; es una exaltación del trabajo como aptitud configuradora por cuyo intermedio cada hombre contribuye, en su campo, al desenvolvimiento de la vida comunitaria. Más allá de todo debate, esto es lo que queda de la obra de Borges —y sin duda no es poco— como aporte ejemplar: se propuso desentrañar una imagen del hombre que tenía imperiosa necesidad de comunicar. Lo ha hecho en las circunstancias más difíciles, en medio de grandes

conflictos y de profundos cambios cuya concreción tantos han querido capitalizar sin orden ni claridad mentales. Cabe preguntar si tamaño aporte no es más que suficiente para acallar controversias inútiles y para encauzar un estudio riguroso de sus escritos, único procedimiento que justificará ulteriores diferencias de opinión.

Es indispensable agregar una advertencia más, de índole muy diversa. Como bien sabe todo lector reflexivo y avisado, las "notas preliminares" se escriben cuando el libro ya se ha terminado de redactar. Por lo tanto, al cerrarlo con estas páginas iniciales, deseo abrirlo en un aspecto que su desarrollo ha excluido pero que, sin duda, reviste importancia fundamental. Borges ha creado un verdadero mito de Macedonio Fernández, pero curiosamente ha dicho poco sobre su obra, inclusive en el prólogo que le dedicó (*P*, 52-61). Por este motivo, en nuestra persecución de relaciones y parentescos literarios a través de la información que proporciona el autor de *Ficciones* sobre sí mismo no ha tenido cabida un hecho que, por consiguiente, es indispensable dejar registrado aquí, sin mayor elaboración: en qué medida el pensamiento de Borges se nutrió en ideas tan admirables que tal vez lo introdujeron en muchos problemas que luego indagó, o que quizá le ofrecieron pistas para integrar sus propias preocupaciones ya existentes. Al respecto, un epígrafe que resumiría definitivamente los argumentos articulados en el estudio que se intenta a continuación podría ser éste,

tomado de *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*: "A cosas de nuestra alma vigilia llama sueños. Pero hay de ésta también un despertar que la hace ensueño: la crítica del yo, la Mística". Pienso que la producción íntegra de Borges ha sido una desesperada búsqueda de este despertar anunciado por Macedonio Fernández.

Una observación adicional: considero que el enfoque de Borges proporcionado en estas páginas es, para mí, provisional. Con respecto al momento presente, pienso que ya hay un Borges "último" o, por lo menos, "ulterior"; es el que está en los relatos de *El informe de Brodie* y de *El libro de arena* ("Guayaquil", "El evangelio según Marcos", "El informe de Brodie", "*There are more things*", "Utopía de un hombre que está cansado", "El disco", entre otros). No es, en esencia, diferente del anterior; pero, como en los poemas tardíos de Yeats o en el Eliot de los "cuartetos", hay, con respecto a sus textos precedentes, una suerte de transparencia, de simplicidad y despojamiento. Sospecho que acaso sea lo mejor de su obra. Me impide ver con claridad el hábito, la circunstancia de que lo he seguido en el curso del tiempo y de que, al igual que los restantes lectores que vivieron el crecimiento de su producción, estoy deslumbrado por las experiencias pasadas. Tal vez escribo este libro para despojarme de tal visión y para poder releerlo en el futuro sin residuos cronológicos: quiero volver a descubrirlo a partir de las nuevas y sorprendentes prosas que ha estado escribiendo.

do en el período reciente. Por ese mismo motivo y en razón de esa misma espera, he preferido fijar el límite de mis indagaciones en el año 1960.

Por lo que concierne al aspecto personal, el presente trabajo resume las apreciaciones de muchos años durante los cuales he seguido con atención la trayectoria de Borges, cuyos materiales me han fascinado. Tenía diecisiete años, en 1944, cuando establecí el primer contacto significativo con su obra, al publicarse *Ficciones*. Recuerdo que esta circunstancia me indujo a pergeñar algunas páginas, afortunadamente extraviadas en el transcurrir del tiempo, en las cuales —si la memoria no me es infiel— algo había en germen de los argumentos que terminé por desenvolver. Doce años más tarde, con motivo de un ciclo de exposiciones radiofónicas sobre aspectos del lenguaje rioplatense, ensayé una nueva incursión en el mismo asunto, que tampoco he conservado. En esa ocasión, el centro de interés fue la relación de Borges con los efectos mágicos del lenguaje, indagada con el auxilio de las observaciones que proporciona Ernst Cassirer, especialmente en *The Myth of the State*.

Pero el estudio más sostenido comenzó hacia 1969, cuando la preparación de algunos trabajos sobre cuento moderno me llevó a la actualización de las consideraciones sobre el “nominalismo mágico” de Borges. En 1972, invitado a colaborar en una publicación dedicada a la literatura latinoamericana, pensé en analizar el ingrediente de humor en “El Aleph” y

“El Zahir”. No obstante, me pareció que convenía la inserción de tal aspecto en la totalidad de problemas que suponía el examen de estas narraciones. La tarea acabó por crecer e integrarse en los tres capítulos de la obra que ahora se publica, los cuales fueron redactados, en el orden en que aparecen, en la primavera de 1972, en el otoño de 1974 y en la primavera de 1975. El epílogo, completado a principios de 1975, no fue concebido originalmente como parte del conjunto, pero sospecho que en su forma actual ofrece un cuadro de la tradición en la que se inscribe el pensamiento de Borges. Por cierto, utilizo la palabra *tradición* en el sentido que suele otorgarle T. S. Eliot: como una continuidad dinámica, no como la refirmación dogmática de valores ontológicos (y, por tanto, inamovibles) que terminan mostrándose rígidos y ahistóricos.

Los tres capítulos de este trabajo aparecieron originalmente en las entregas 3, 7 y 11/12 de la revista *Hispanamérica*, gracias a la cordial acogida que les dispensó su director, el profesor Saúl Sosnowski. Dejo constancia asimismo de mi reconocimiento al doctor Eugenio Pucciarelli, que me alentó en la preparación del epílogo. A la amistad del doctor Donald A. Yates debo la invitación a participar en el XIV Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, realizado en East Lansing a fines de agosto de 1973, que me llevó a presentar una ponencia sobre “Borges y la filosofía del lenguaje”, incorporada más tarde en la primera mitad del capítulo II. De manera muy es-

pecial deseo agradecer a Carlos Gardini, quien advirtió antes que yo mismo la importancia que para mí tenía el "silencio privilegiado" y debatió larga y esclarecedoramente el asunto conmigo. Las partes que fueron publicadas anteriormente al incorporarse a la redacción final han sufrido algunas modificaciones y ampliaciones, en su mayoría formales, para subrayar la unidad y coherencia del propósito. Por ese motivo, no se han eliminado, en cambio, las repeticiones que puedan contribuir a la consistencia del argumento expuesto.

La índole sumamente personal de los asuntos desarrollados hace que no sólo me declare exclusivo responsable de estas páginas sino que, por añadidura, las considere en mayor grado más que cuantas escribí hasta el presente: este es el Borges que he leído y que asumo —como él diría— "por mi cuenta y riesgo".

Buenos Aires, 1º de julio de 1976.

EL "PENSAMIENTO SISTEMÁTICO"

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.

"Avatares de la tortuga" (OI, 156)

1. *Negación de la cosmología*

En 1763, un joven escocés conoció al hombre de letras londinense de mayor prestigio en la época, al que siguió frecuentando para reunir notas sobre su vida y opiniones, con el secreto propósito de intentar en el futuro una semblanza biográfica del gran escritor. Sólo nueve años más tarde el doctor Johnson se enteró del proyecto que abrigaba su amigo James Boswell, a cuyas intenciones en apariencia no opuso mayores reparos. Que Boswell escogiera al doctor Johnson como motivo de su obra no resulta extraño; lo que realmente habría podido sorprendernos hubiese sido el hecho de encontrar en textos tempranos de Johnson la premonición de que algún Boswell irrumpiría en su existencia. Sin embargo, en un cuento de Borges escrito ya en 1941 encontramos esta curiosa anticipación —este conocimiento del porvenir— que aún demoraría veinticinco años en concretarse: “las noches peripatéticas de conversación literaria, en las que el hombre que ya ha fatigado las prensas, juega invariablemente a ser Monsieur Teste o el doctor Samuel Johnson” (*F*, 77). No es cuestión de preguntarse si le tocó en suerte un Paul Valéry o un James Boswell, pero resulta fácil verificar que

sus opiniones han sido registradas en los últimos tiempos por un par de amanuenses franceses y por otro de lengua inglesa —llamados Jean de Milleret y Georges Charbonnier, los dos primeros; Richard Burgin, el último—, quienes han producido sendos volúmenes que congregan los testimonios más ambiciosos de *entretiens* o *conversations* con Borges, al margen de otros comentaristas que documentan intentos más modestos en idéntico sentido. Tal vez sea menos imprevisto comprobar que, en cierto momento de las respectivas entrevistas, un mismo hombre haya formulado a distintos interlocutores una misma preocupación: el deseo de negar de una vez por todas la versión —alguna vez tan difundida entre críticos y lectores— de que su obra es el producto de una intención filosófica o teológica, de una vocación cosmológica persuadida de su validez. A Milleret le dijo: “quiere hacerse de mí un filósofo y un pensador; pero es cierto que repudio todo pensamiento sistemático porque siempre tiende a trampear” (Milleret, 116). Entre las declaraciones recogidas por Burgin hallamos una versión más atenuada de la misma afirmación, pero en la cual también se entrevé la certeza de que el pensamiento sistemático tiene más de búsqueda de consuelo que de indagación de la verdad: “Pienso que la filosofía puede conferir al mundo una especie de vaguedad, pero esa vaguedad es por entero ventajosa; si uno es un materialista y cree en cosas duras y rígidas, entonces queda atado a la realidad o a lo que se denomina realidad; de modo que, en

cierto sentido, la filosofía disuelve la realidad, pero como la realidad no siempre es bastante placentera, uno resulta beneficiado por esa disolución” (Burgin, 138). Otra vez más, en el ensayo autobiográfico que dio a conocer en inglés, Borges, de pasada, intenta desestimar el propósito secreto e iniciatorio que algunos comentaristas suelen atribuir a su obra: “Mi narración kafkiana ‘La Biblioteca de Babel’ fue concebida como una versión o magnificación onírica de la biblioteca municipal [en la que desempeñaba tareas administrativas], y ciertos detalles del texto no poseen significado alguno. El número de libros y anaqueles que registré en la historia correspondía exactamente al de los que tenía a mi alcance. Críticos sagaces se han preocupado por esas cifras, y generosamente les han conferido un valor místico” (AE, 243-244). En una respuesta a Milleret, Borges señaló por añadidura que cuando se intenta atribuirle una doctrina sistemática y un “trasfondo metafísico”, el lector que se comporta así lo hace “por su cuenta y riesgo” (Milleret, 113). Y con respecto a determinadas interpretaciones que exceden cuanto razonablemente cabe extraer de sus textos, en el curso del mismo diálogo observó con ironía: “Todos son muy amables. Pero creo que puede decirse de esos críticos lo que dice el proverbio francés de los albergues españoles: encontraron lo que traían consigo” (Milleret, 159). En consecuencia, hasta cierto punto podría aplicarse a Borges lo que él, por su parte, escribió en elogio de uno de los autores españoles que más

admira: "La grandeza de Quevedo es verbal. Juzgarlo un filósofo, un teólogo o (como quiere Aureliano Fernández Guerra) un hombre de estado, es un error que pueden consentir los títulos de sus obras, no el contenido" (*OI*, 47).

En verdad, cualquier pieza literaria, una vez que ha recibido difusión pública, deja de ser una pertenencia o un atributo exclusivo de su autor para convertirse en un texto sujeto a toda lectura valedera. Pero la insistencia de Borges en este punto resulta harto sugestiva; rehúsa ser considerado un pensador que elabora teorías originales o que disemina claves para desentrañar verdades esotéricas; insiste en que su labor no va más allá de la literatura (con preferencia, de ficción). Aunque las observaciones citadas que formuló sobre sus obras pertenecen a los últimos años, esa actitud no es nueva: basta un examen cuidadoso de sus escritos para comprobar que ha sido reiterada en multitud de ocasiones, a lo largo del tiempo. Por lo demás, esta posición se halla íntimamente emparentada (y acaso identificada) con un juicio que define en su totalidad la opinión que le merece la especulación cosmológica: "No hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo" (*OI*, 142-143). El fundamento de tal aserto podría atribuirse a un escepticismo casi normativo, sustentado en una óptica que cuestiona de manera radical la competencia del hombre para penetrar en los enigmas últimos de la realidad. En tal sentido, las dudas que Borges ha mani-

festado con respecto a la capacidad humana de adquirir un conocimiento trascendente o de formular una metafísica valedera por lo general exceden a las de muchos filósofos —de Pirrón en adelante —que se declaran escépticos o agnósticos pero que, a partir de esa desconfianza inicial en nuestras aptitudes para acceder a la verdad, se consideran autorizados a desarrollar sistematizaciones del comportamiento y fastidiosas disertaciones morales. Para Borges, todo sistema cosmológico parece apoyarse en principios análogos a los que Herbert Quain reconoció en uno de sus libros: "Yo reivindico para esa obra —le oí decir— los rasgos esenciales de todo juego: la simetría, las leyes arbitrarias, el tedio" (*F*, 79). De manera sintomática, la producción atribuida a este escritor imaginario por momentos tiene el aspecto de un mordaz comentario sobre los procedimientos que habitualmente exhibe la mayoría de los tratados filosóficos, cuya arquitectura se asemeja a la de ciertas novelas de intriga en las que a partir de cualquier situación inicial, sólo con valerse de algunos escamoteos oportunos y con respetar la observancia de principios relacionales que dan coherencia al sistema, se logra comunicar un simulacro de validez irrefutable al desenlace arbitrariamente escogido por el autor. Esto permite que, con el empleo de pequeñas sustituciones y reajustes —como en el experimento narrativo de Herbert Quain—, una misma trama sirva por igual para las demostraciones más dispares e incompatibles y resulte apropiada de manera inter-

cambiable en la confirmación de hipótesis antagónicas y heterogéneas, de las cuales “una es de carácter simbólico; otra, sobrenatural; otra, policial; otra, psicológica; otra, comunista; otra, anticomunista, etcétera” (*F*, 80). Con el concurso de fábulas de esta especie, Borges llega a sugerirnos que todo sistema es inevitablemente artificial, que a menudo no excede el ejercicio de la pura ficción, que está muy cerca del mero pasatiempo; aún más: pareciera juzgarlo un perjudicial efecto secundario —según se dice en *argot* médico— del uso que hacemos del lenguaje, en tanto suponemos que éste es un dócil instrumento para dominar y almacenar ordenadamente nuestra información sobre el mundo.

Con una identificable reminiscencia de Hume, Borges ha repetido sin cesar —y muchas veces no se lo ha querido oír— que nuestra certidumbre de habitar en el cosmos y no en el caos es una mera fantasía apuntalada por el hábito y la comodidad.¹ En el ensayo sobre el

¹ El reconocimiento de Borges a las ideas de Hume ha sido testimoniado frecuentemente, y buena parte de los argumentos utilizados en “Nueva refutación del tiempo” (*OI*, 235-257) se fundamenta en la lectura de este filósofo. En la primera parte del mencionado ensayo, aparecido originalmente en el número 115 de *Sur* en mayo de 1944, Borges afirma que el escepticismo de Hume se postula “con más lógica” que el intento de Berkeley encaminado a introducir la activa percepción divina. La fuente de Borges, en particular, es el conocido texto de Hume que puede juzgarse uno de los más expresivos documentos del escepticismo moderno (*A Treatise of Human Nature*, libro I, parte IV). Tal como la presenta Borges, la actitud de Hume entraña uno de los cuestionamientos más categóricos a la unidad de la conciencia que pro-

idioma analítico del obispo Wilkins, escribe: “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” (*OI*, 143). Nos hemos perdido en un confuso entrevero de sendas que el hombre no trazó y que jamás llegará a deslindar totalmente. “Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas —traduzco: a leyes inhumanas— que no acabamos nunca de percibir”. Sólo “un laberinto urdido por hombres” admite “que lo descifren los hombres” (*F*, 33-34). En cambio, el milenarismo esfuerzo humano por descifrar el laberinto de la realidad desembocará inevitablemente en formulaciones esquemáticas y coercitivas que no se ajustan a la infinita complejidad del universo; el pensador que se resiste a esta evidencia incurre en una limitación irreparable, tal como “lo que declaró Schopenhauer de las doce categorías kantianas: todo lo sacrifica a un furor geométrico” (*F*, 81). De esto se puede inferir, tal vez, que la demostración razonada y el rigor del formalismo lógico, convertidos en la ideología más persistente y aceptada de nuestra historia cultural, han impedido que, salvo en muy contadas excepciones, el hombre —por lo menos, el hombre de educación europea— capte

pone el *cogito* cartesiano. Sobre los alcances del escepticismo de Hume, cf. A. H. Basson, *David Hume*; Londres, Penguin Books, 1968; págs. 78 y ss.

o advierta la plasticidad y riqueza de contrastes que presentan él mismo y el ámbito del que forma parte. Sea como fuere, Borges no parece dudar de que el mundo en que vivimos opera sobre nosotros y, por lo tanto, de que se manifiesta en nuestra existencia de algún modo; en cambio, no cree posible desentrañar la naturaleza íntima de esa realidad, pues aun cuando lográsemos tan ambiciosa revelación nunca llegaríamos a saberlo.

2. Heresiarcas y teólogos

Conviene, empero, hacer una aclaración: Borges no cuestiona las creencias sino, más bien, los intentos de sistematizarlas, de hacerlas demostrables. Por añadidura, algo hay que excede su escepticismo y logra imponerse por una convicción propia; es la existencia de Dios. Al respecto, no debemos incurrir en un fácil equívoco: no sostenemos que Borges tenga una innegable convicción *personal* de que Dios exista y de cómo existe, pues “la noción de un ser todopoderoso, omnisciente —le confiesa a Milleret— es mucho más sorprendente que todos los caprichos de la narrativa de ficción científica”, y señala que la idea de lo divino acaso resulte “inconcebible incluso para los teólogos” (Milleret, 114), a lo cual agrega en otras ocasiones que la aspiración de ser contemplados o recompensados por una voluntad sobrenatural le parece una mera vanidad de los hombres. Pero se trata, en cambio, de un postulado útil

y hasta indispensable para nuestra condición de criaturas, cuya demostración juzga innecesaria; la actividad divina es una función que se impone por sí misma como exigencia impostergable de su constelación imaginaria; en consecuencia, se presenta como una licencia poética obligada, como una hipótesis de trabajo eficaz o, en todo caso, como un asentimiento —tal vez estrictamente literario— del *credo quia absurdum*. Tal necesidad se sustenta en el hecho de que Dios desempeña varias tareas primordiales en la producción de Borges: es un ser inescrutable, por momentos un demiurgo que al parecer instauró su creación con el malévolos designio de que los hombres se entregaran sin descanso —como Sísifo, como Tántalo— a la empresa de entenderla, aunque jamás conseguirán satisfacer ese propósito; es, asimismo, quien está destinado a refutar las habidosas pero superfluas lucubraciones que el género humano desmadeja en su afán de explicar la naturaleza y desempeño divinos, porque Dios “se interesa tan poco en diferencias religiosas” (A, 48) que resulta ser el más apático —y quizá también el más ignaro— en materia de controversias teológicas. Además, el simple recurso de admitir como hipótesis la existencia de Dios es ya una solapada vía de confutarla o, mejor aún, de mostrar nuestra ineptitud para concebirla, según se desprende de las dudas, las contiendas y las contradicciones perceptibles en los pensadores reales o ficticios dispuestos a elaborar una interpretación de la divinidad, cuyos juicios y fórmulas Borges ha

que refiere la peregrinación iniciada por los pájaros en busca de su rey, el Simurg; al cabo de innúmeras peripecias, treinta peregrinos alcanzan la meta y comprueban que "ellos son el Simurg y que el Simurg es cada uno de ellos y todos" (F, 42). Una segunda ilustración menciona cierto poema de Browning; un hombre cree tener un amigo famoso, al que nunca ha visto; hay quien pone en duda la existencia de ese desconocido, pero el último verso sugiere: "¿Y si este amigo fuera... Dios?" (OI, 147). En uno de sus relatos hallamos, asimismo, una frase que declara la existencia de aquel "dios sin cara que hay detrás de los dioses" (A, 122-123), y alguna página anterior del mismo texto anuncia "una sentencia mágica" de la divinidad que "nadie sabe en qué punto la escribió ni con qué caracteres, pero nos consta que perdura, secreta, y que la leerá un elegido" (A, 119).⁴ Otra de las invenciones teológicas que cautivan a Borges es la que atribuye a Dios las siguientes palabras, para consuelo de un dramaturgo moribundo: "Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie" (H, 45). Esto nos conduce a una de las imágenes divinas que más atrae al autor de *Otras inquisiciones*, la

⁴ "El dios sin cara que hay detrás de los dioses" alude inequívocamente al numen divino de los místicos, la *Divinitas* de Eckhart. Sin embargo, el enunciado que emplea Borges quizá sea una reminiscencia del cuento de Rudyard Kipling, "The Children of the Zodiac", en el que detrás de seis figuras zodiacales hay otras seis, estas últimas amenazadoras e inescrutables.

del Escritor o Soñador que ha instaurado el mundo en virtud de tal condición; ejemplo de esa preferencia es la observación acerca de Dios tomada de Chesterton, que Borges reprodujo al prologar a William James: "lo que me agrada de este novelista es el trabajo que se toma por los personajes secundarios".⁵ Por añadidura, cabe destacar que la relación del Soñador con lo soñado o del Fabulador con el ámbito que su fábula configura es muy frecuente en Borges, sea en sus propios textos o en materiales que ha seleccionado para antologías.⁶ Se trata de una idea tal vez emparentada con la doctrina del obispo Berkeley, cuya posición filosófica sería absolutamente subjetivista, de no mediar la objetivación originada en la circunstancia de que el sujeto pensante es la conciencia del Creador: en todo caso, nos hallamos en presencia de un solipsismo divino, no humano.

⁵ William James, *Pragmatismo*; Buenos Aires, Emecé, 1945; pág. 11. Este prólogo no ha sido recogido por Borges en sus volúmenes de ensayos.

⁶ Entre los cuentos de soñadores capaces de operar sobre la realidad y de instaurar mundos íntegros o personas aisladas, uno de los que Borges ha reiterado con mayor asiduidad es el de Giovanni Papini, "La última visita del caballero enfermo", incluido en *Antología*, 205-209 y en *LS*, 56-58. Por su parte, la noción de una divinidad que *escribe* el universo está ligada, indudablemente, a la tradición de que la naturaleza es uno de los dos libros que redactó Dios (el otro, por supuesto, consiste en la Sagrada Escritura). Por lo demás, esta última idea también ha tenido bastante eco en la ficción científica, tal como lo ilustra el relato de L. R. Hubbard en el que la realidad del universo no es más que la fantasía compuesta por un "escritor fantasma"; al respecto, cf. Franco Ferrini, *Qué es verdaderamente la ciencia-ficción*; Madrid, Doncel, 1971; pág. 65.

ido acumulando con paciente alevosía a través de sus escritos. En definitiva, lo único cierto que acaso pueda afirmarse acerca de Dios es lo que Él mismo ha declarado en el *Éxodo*, III, 14: "Soy el que soy". Esta condición sustantiva de *ser* hace intolerable cualquier demostración, cualquier procedimiento "que declare y analice, como Hegel o Anselmo, el *argumentum ontologicum*" (OI, 127); la majestad del Dios que *es* no admite, de conformidad con esta opinión, ser rebajada a la condición de inteligencia que *arguye*.² Con singular causticidad, indudable rigor y complaciente juego verbal, a la comprobación ontológica Borges opone o suplementa un posible *argumentum ornithologicum* (H, 17). La naturaleza de Dios es inimaginable y, tal como lo sugiere el *Corpus Dionysiacum*, "nada se debe afirmar de Él, todo puede negarse", al punto de que —según criterio de Schopenhauer— la única teología verdadera es aquella que "no tiene contenido" (OI, 200); para que resulte verosímil su índole prodigiosa, si Dios es Alguien, ese Alguien inevitablemente —en términos humanos— debe ser Nadie. Ello

² Borges retoma la contestación de Jehová a Moisés en "Historia de los ecos de un nombre" (OI, 223-228). Aquí adopta el criterio de quienes juzgan que Dios evadió la respuesta para no quedar a merced de su inquisitivo interlocutor (un mago que acaso hubiera podido aprovechar tal conocimiento para someter a la divinidad misma). Según Faggin, esta interpretación entraña una óptica "diferente de la tradicional" y afín, en cambio, a la que suscribe Eckhart, quien percibe en las palabras de Dios "una declaración de teología negativa". Al respecto, cf. Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*; Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953; págs. 117-118.

es declarado explícitamente en "Religio Medici, 1643": "Defiéndeme, Señor. (El vocativo / No implica a Nadie. Es sólo una palabra / De este ejercicio que el desgano labra / Y que en la tarde del temor escribo)" (OI, 49). A causa de ello, Borges sospecha que, con respecto a la presentación de la divinidad, los redactores del Antiguo Testamento han cometido una irreverente distracción al sugerirnos un Jehová creado según modelos humanos, que se pasea por el Jardín primigenio para disfrutar del fresco del día o que deja entrever signos de arrepentimiento cuando reconoce haberse comportado con ira (OI, 199). Por su parte, el Dios "uno y trino" de Ireneo le parece "un caso de teratología intelectual" que a menudo es transformado por la ingenuidad de la feligresía en "un cuerpo colegiado infinitamente correcto, pero también infinitamente aburrido" (HE, 25).³

No obstante, hay ciertas concepciones de la divinidad que seducen la imaginación de Borges, quien muestra por ellas un notorio entusiasmo. Acaso la belleza del diseño lo aproxima a la fábula del místico persa Farin un-din Attar,

³ Cabe preguntarse si esta actitud con respecto al dogma trinitario no deriva de un enfoque que, implícita o explícitamente, ha sido casi habitual en la especulación mística, a partir de la concepción plotiniana de la unidad divina. Al respecto, los teólogos subrayan que el Pseudo Dionisio demuestra preocupación mucho mayor por la naturaleza de la divinidad que por la reflexión cristológica. De igual modo, en el pensamiento de Eckhart interesa menos el concepto de *Deus* que la noción de *Divinitas*: ese fondo oscuro en el que no es posible establecer distinciones, identificable con la *natura naturans* como poder generador que a su vez no ha sido engendrado.

En síntesis, el misterio que entraña la acción de una oculta divinidad, sin lugar a dudas, se adueña del hacedor de ficciones con su poderoso encantamiento, pero ante todo —lo ha reconocido Borges sin circunloquios— ello consiste en una fascinación estética (*OI*, 263). En cambio, desde un punto de vista religioso, Borges considera que Dios sólo puede ser un motivo de fe, nunca de prescripciones doctrinales o demostraciones escolásticas. Como heredero de Occam, parece rechazar las teologías dogmática y natural, en las que advierte audacia y soberbia excesivas; por lo tanto, únicamente admite la enseñanza de los místicos, que han afirmado la imposibilidad de penetrar en la naturaleza íntima de lo divino. En tal sentido, su actitud coincide, sin vacilaciones, con el pensamiento de Eckhart, quien sostenía que la posesión de Dios jamás se logra especulativamente pues ello está más allá de nuestro poder: las concepciones humanas son transitorias y cambiantes y, en consecuencia, niegan por esta misma circunstancia la condición inmutable de la divinidad a la que tratan de hacer objeto de reflexión.⁷ Análoga idea enuncia Swedenborg, cuya imaginación ha suscitado en Borges tantas reverberaciones: “El ser de Dios escapa a toda descripción porque sobrepasa cuanto concepto pueda elaborar el pensamiento humano; en el cuadro de este pensamiento sólo entra lo creado y finito, pero no lo infinito e increado, y por consiguiente tam-

⁷ Giuseppe Faggin, *op. cit.*, pág. 68.

poco lo divino”.⁸ En última instancia, el germen de esta noción puede trazarse hasta los orígenes mismos de la mística cristiana, cuando el Pseudo Dionisio afirma que Dios no puede ser circunscripto en fórmulas exactas, que la causa trascendente de lo sensible e inteligible rehúye todo enunciado construido con la ayuda de nuestros limitados instrumentos lingüísticos.

Sea como fuere, Borges manifiesta una predilección notoria por aquellos escritores visionarios o religiosos que documentan en su obra convicciones o experiencias privadas del mundo sobrenatural, que testimonian una *búsqueda* incesante de Dios, pero que no exhiben el dogmático propósito de imponer sus ideas al prójimo por medio de compulsión. Estas formas de pensamiento y de visión, así como la ausencia de intenciones coactivas, han persuadido a Borges de que tales autores pertenecen al círculo de aquellos “heresiarcas” que realizan su propio peregrinaje hacia la revelación y no pretenden —como los defensores profesionales de la ortodoxia— violentar las conciencias ajenas, si bien resultan los testigos que mejor convienen “a la dignidad del Dios intelectual de los teólogos” (*OI*, 175). En la nómina de quienes responden a las características señaladas, Borges menciona a William Blake, a Bloy, a Swedenborg y a los cabalistas, cuyo rasgo común consiste en que, cada cual a su modo, “saben hablar con los ángeles”, en vez de incu-

⁸ Citado en Martin Lamm, *Swedenborg*; París, Stock, 1935; pág. 226.

rrir en el hábito de la "meditación melancólica" que predomina en la especulación religiosa sistemática (OI, 137). La virtud que hace recomendables a estos pensadores radica en el respeto a la naturaleza inescrutable de Dios, disposición que los impulsa a elaborar metáforas sobre lo divino, por contraposición con el tipo de doctrinario literal e inflexible que pretende legislar y reglamentar el mundo sobrenatural. De tal manera, al considerar el ordenamiento del universo y el destino del hombre, no recaen en una acumulación mecánica de preceptos y silogismos, sino que aceptan la realidad como un enigma cuya clave definitiva se oculta en la inteligencia divina, movida por designios que poseen tal vez una exactitud absoluta pero a los que sólo podemos acceder —según las palabras del Apóstol— "por espejo, en oscuridad" (OI, 172). Inclusive, la exploración de esa clave está sujeta a graves amenazas, de las que no logran escapar totalmente los cabalistas, persuadidos de que la Escritura conforma un libro absoluto en el que nada es casual o contingente, circunstancia que —a juicio de Borges— entraña "un prodigio superior a cuantos registran sus páginas", ya que otorga al lenguaje humano una precisión quimérica (D I, 78). Sin embargo, por encima de ocasionales excesos —o tal vez a causa de los indicios reveladores que cabe entresacar de éstos—, el conjunto de exploraciones mencionado no suele despeñarse en burdas interpretaciones que desnaturalizan la existencia concreta del hombre o que transforman la salvación eterna

en una cuestión de pesas y medidas. La búsqueda de Dios debe justificarse por sí misma, no por afán de conjeturar premios o castigos. El cielo y el infierno no son ni un establecimiento recreativo ni una colonia penitenciaria decorada según "la mitología simplísima del conventillo: estiércol, asadores, fuego y tenazas" (D I, 131); en todo caso, es preferible que sean tales como los pensaba Swedenborg: estados anímicos que el hombre asume "con libertad" (OI, 137), moradas que cada uno escoge "por razones de íntima afinidad" (OI, 219). Por ello, el antro de condenación que imagina Beckford en *Vathek* le parece a Borges "más atroz" —entiéndase: más convincente— que el de la *Divina Comedia*, pues se demora menos en castigos corporales, con el objeto de poner de relieve la soledad, la ausencia de esperanza, la transformación del amor en odio (OI, 190); lo mismo cabe decir acerca del pasaje en el que Swedenborg evoca el infierno personal de Melanchton (*Antología*, 253-254), cuya persistente atracción sobre la inventiva de Borges se ha puesto de manifiesto nuevamente en la breve pieza "His End and His Beginning" (ES, 147-148).

Si los "heresiarcas", para Borges, constituyen un extremo del pensamiento religioso, el término opuesto pertenece a los "teólogos", en los que denuncia una obsesiva precisión a la que juzga "insensata" (OI, 38), un rigor en el cual se trasluce que "no es indispensable la fe" (OI, 110). Por esa vía, sólo cabe derivar hacia una imagen de Dios que resulta mezqui-

na. En última instancia, la especulación que trata de sistematizar lo divino no suele sustentarse en la búsqueda de Dios sino en una mera intención polémica; por excepcional que sea el tratadista considerado, el deseo que éste muestra de fijar con exactitud el objeto de sus creencias acaba en el menoscabo de lo que cree. Así, Borges anota a propósito de Pascal: "Menos le importa Dios que la refutación de quienes lo niegan" (OI, 137). Dos textos se concentran especialmente en la minuciosa presentación de esta vanidad: uno es la segunda sección del ensayo titulado "Historia de la eternidad" (HE, 23-33); el otro, la narración denominada "Los teólogos" (A, 37-48). En el primero, Borges destaca, a propósito de la inteligencia divina, que "es muy sabido que generaciones de teólogos han trabajado esa mente a su imagen y semejanza" (HE, 29), y agrega sendas invectivas contra Ireneo, quien decretó (*sic*) la "eternidad coercitiva" que antes era apenas consentida "en la sombra de algún desautorizado texto platónico" (HE, 24), y contra Agustín de Hipona, cuya expresión se mostró "siempre sensacional y forense" (HE, 30). Además, disemina de paso otras apreciaciones circunstanciales con respecto a la escolástica en general (HE, 28), a la beatificación de Hércules propiciada por Ulrico Swinglio (HE, 32) y a la impiedad de los teólogos que suponen "insolente" la salvación sin concurso del bautismo (HE, 31).

Por su parte, en el cuento "Los teólogos" hallamos, quizás, algunas de las páginas más corrosivas y devastadoras que Borges escribió

sobre los que tratan de infligir por la fuerza sus creencias, sobre los que se proponen aplicar sistemas doctrinales basados en evidencias fragmentarias y circunstanciales, sobre los que apelan a la felonía para hacer que prevalezcan sus maquinaciones intelectuales. Un anticipo global de tales despropósitos y de su condigna reprobación ya está sugerido en el párrafo inicial del relato; la barbarie religiosa de los hunos, que incineraron la biblioteca monástica por ignorancia y fanatismo, queda de inmediato contrapesada simétricamente por la idolatría de los doctos, que adoraron las calcinadas reliquias:

Arrasado el jardín, profanados los cálices y las aras, entraron a caballo los hunos en la biblioteca monástica y rompieron los libros incomprensibles y los vituperaron y los quemaron, acaso temerosos de que las letras encubrieran blasfemias contra su dios, que era una cimitarra de hierro. Ardieron palimpsestos y códices, pero en el corazón de la hoguera, entre la ceniza, perduró casi intacto el libro duodécimo de la *Civitas Dei*, que narra que Platón enseñó en Atenas que, al cabo de los siglos, todas las cosas recuperarán su estado anterior, y él, en Atenas, ante el mismo auditorio, de nuevo enseñará esa doctrina. El texto que las llamas perdonaron gozó de una veneración especial y quienes lo leyeron y relejeron en esa remota provincia dieron en olvidar que el autor sólo declaró esa doctrina para poder mejor confutarla. (A, 37)

Sobre el fragmentario manuscrito se erigió un sistema que postulaba el eterno retorno y que abandonó los símbolos cristianos. Dos apolo-gistas, Aureliano de Aquilea y Juan de Pano-nia, resolvieron intervenir para cortar de raíz la herejía. Pero muy pronto las rivalidades personales entre ellos fueron más importantes que la pureza confesional, y se embarcaron en una competencia que olvidó ortodoxias y he-terodoxias, para hundirse en argumentaciones estériles y bizantinas. Con pareja industria, hasta postergaron el rencor recíproco, atem-perado "por el mero trabajo, por la fabrica-ción de silogismos y la invención de injurias, por los *nego* y los *autem* y los *nequaquam*", por los "vastos e inextricables períodos", por "la negligencia y el solecismo", por las compa-raciones "con Ixión, con el hígado de Prome-teo, con Sísifo, con aquel rey de Tebas que vio dos soles, con la tartamudez, con loros, con espejos, con ecos, con mulas de noria y con silogismos bicornutos" (A, 39). Ya casi sin proponérselo, ambos teólogos contribuyeron a fulminar el pequeño brote herético; a esta altura de sus disquisiciones estaban mucho más interesados en sobrepujarse entre sí que en perseguir cismáticos, pese a que "militaban los dos en el mismo ejército, anhelaban el mismo galardón, guerreaban contra el mismo enemi-go" (A, 41). Aduciendo el nombre de la Verdad en vano, una nueva transgresión doctrinal surgió, con su secuela de mutilaciones, críme-nes, blasfemias, sofismas, profanaciones. Al cabo de múltiples peripecias, Aureliano decla-

ró que Juan de Panonia había incurrido en la nueva heterodoxia al redactar una oración de veinte palabras en su escrito contra la vieja herejía. Los miembros del tribunal eclesiástico naufragaron en ulteriores disputas teológicas con el inculpado y terminaron condenándolo a morir en la hoguera, pues se negaba a retractarse. Por fin, Aureliano padeció idéntica muerte a la de su adversario, abrasado por el incendio de un bosque. Entonces, el vencedor en la controversia supo que su triunfo había sido estéril o, mucho peor, acaso ni siquiera había existido como tal:

El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conver-só con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acu-sador y la víctima) formaban una sola persona. (A, 48)

3. *Elogio del nominalismo*

Hecha la salvedad de que no pretende ser un filósofo, de que se niega a que lo consi-deren como tal y de que, aún más, se compla-

ce en destruir sus propias invenciones metafísicas que instaure como puro juego, cabe reconocer que Borges pone de manifiesto en toda su producción una incesante búsqueda filosófica, llámesela discretamente curiosidad o inquisición. Estos movimientos de rechazo y atracción no entrañan, empero, una actitud contradictoria sino que admiten ser articulados en la perfecta coherencia de un proceso dialéctico. En su primera conversación con Richard Burgin, Borges señala que sus preocupaciones metafísicas le parecen insoslayables, en virtud de que todo individuo reflexivo se ve acosado por los enigmas que experimenta en el curso de su existencia, sujeta irremediablemente a complejidades y misterios tales como el tiempo, el espacio y la conciencia (*Burgin*, 26). En la persecución de respuestas para esos problemas, casi siempre apelamos al pensamiento sistemático, como la herramienta considerada más apta. De tal forma se elaboran ciertos argumentos, a los que conferimos la dignidad de contestaciones a nuestras preguntas. En líneas generales, es posible afirmar que toda indagación metafísica responde al itinerario señalado. Al respecto, Borges destaca la urgencia y fascinación de los enigmas que incitan nuestra disposición especulativa; lo que cuestiona es la estimación otorgada al caudal de soluciones contradictorias que se ha ido acumulando en el curso de tales pesquisas. A su juicio, la dificultad insuperable radica en que el pensamiento sistemático, tal como señaló a Milleret, "siempre tiende a trampear".

Por cierto, aun el más apresurado reconocimiento de sus ficciones y ensayos permite sospechar que a Borges lo seduce el equilibrio formal del pensamiento sistemático; pero la captación misma de la armonía que se desprende de tales procedimientos lo pone en guardia contra la sacralización de los resultados obtenidos. Por ejemplo, en el epílogo de *Otras inquisiciones* confiesa haber descubierto que sus escritos muestran una tendencia "a estimar las ideas religiosas y filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso", lo cual "es, quizá, indicio de un escepticismo esencial" (*OI*, 263). La pulcritud del diseño intelectual no es en modo alguno una prueba de verdad, pues la cabal articulación de ideas probablemente resulte más eficaz como proeza artística que como indagación de la realidad. Esta opinión reaparece a menudo explicitada en la obra de Borges: sus convicciones más firmes son aquellas que le hacen sospechar que toda filosofía es "de antemano" un puro juego; que las interpretaciones humanas sobre el ordenamiento cósmico "no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud", sólo "buscan el asombro"; que la especulación metafísica —no la inquietud que la pone en funcionamiento— "es una rama de la literatura fantástica" destinada a postular "sistemas increíbles, pero de arquitectura agradable o de tipo sensacional" (*F*, 23). Los "insospechados y mayores maestros" del género fantástico —arguye— son "Parménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto

Magno, Spinoza, Leibniz, Kant, Francis Bradley" (*D II*, 172).

Borges reitera esta tesis con frecuencia casi obsesiva. Declara que "las invenciones de la filosofía no son menos fantásticas que las del arte" (*OI*, 68). Sostiene que "es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) puede parecerse mucho al universo" (*OI*, 155-156). Sugiere que la metafísica como tal es imposible porque, según destacó Agripa el Escéptico, "toda prueba requiere una prueba anterior" (*OI*, 152). Opina que los conflictos entre doctrinas metafísicas, en última instancia, no deben ser elucidados en términos de "polémica religiosa" (para el caso sería lo mismo decir *filosófica*), sino en función de una "tradición literaria" (*OI*, 59). Cuando Borges introduce ingredientes filosóficos en sus cuentos, no lo hace para dar sustentación especulativa a sus invenciones sino, más bien, para trasladar la metafísica al ámbito ficticio que le corresponde. Las ilustraciones de esta práctica son abundantes; basta enumerar unas pocas muestras: en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" la filiación debe buscarse en el empirismo inglés del siglo XVIII (principalmente el obispo Berkeley); en alguna historia de Herbert Quain reconoce el ascendiente de J. W. Dunne; en "La otra muerte" se novelan ciertas ideas de Pier Damiani sobre la aptitud divina para modificar el pasado; en "La Biblioteca de Babel" la fuente principal es Gustav Theodor Fechner (según se desprende de una nota que Borges

publicó en el número 59 de *Sur*).⁹ En verdad, Borges admite que no hay manera de desembarazarse de la actividad metafísica: "La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios" (*OI*, 143). Inclusive, justifica con manifiesta ironía la validez del argumento filosófico, al margen de sus posibles sofismas: "Ante una tesis tan espléndida, cualquier falacia cometida por el autor, resulta baladí" (*OI*, 35). Pero después de construir rigurosamente una refutación del tiempo (que, de paso, en forma cáustica temporaliza en el título, por medio de la *contradictio in adjecto* que consiste en juzgarla "nueva"), concluye amargamente:

And yet, and yet... Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mi-

⁹ Esta nota, titulada "La Biblioteca Total" (en *Sur*, 59, agosto de 1939, págs. 13-16), es un óptimo comentario de "La Biblioteca de Babel". Borges afirma que la idea ya está en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, quien la atribuye a Demócrito y Leucipo; sin embargo, "su tardío inventor es Gustav Theodor Fechner y su primer expositor es Kurd Lasswitz". Como fuente inmediata, Borges remite a un libro de Theodor Wolff sobre "el certamen con la tortuga", aparecido en Berlín, en 1929. Según declara Borges, la hipótesis básica de Lasswitz coincide con la expuesta por Lewis Carroll en la segunda parte de *Sylvie and Bruno*. "Lasswitz, animado por Fechner, imagina la Biblioteca Total. Publica su invención en el tomo de relatos fantásticos *Traumkristalle*".

tología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges. (OI, 256)

La clave para descifrar la actitud que Borges asume con respecto a la filosofía tal vez deba buscarse en cierto párrafo que fue introducido en su prólogo a William James y en dos artículos de *Otras inquisiciones*, en el cual se trata de sintetizar un vasto y disperso caudal de opiniones acerca de la historia del pensamiento europeo.¹⁰ El pasaje referido se muestra muy esclarecedor:

Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos intuyen que las ideas son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un sistema de símbolos arbitrarios; para aquéllos, es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las

épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. En las arduas escuelas de la Edad Media todos invocan a Aristóteles, maestro de la humana razón (*Convivio*, IV, 2), pero los nominalistas son Aristóteles; los realistas, Platón. George Henry Lewes ha opinado que el único debate medieval que tiene algún valor filosófico es el de nominalismo y realismo; el juicio es temerario, pero destaca la importancia de esa controversia tenaz que una sentencia de Porfirio, vertida y comentada por Boecio, provocó a principios del siglo IX, que Anselmo y Roscelino mantuvieron a fines del siglo XI y que Guillermo de Occam reanimó en el siglo XIV. (OI, 213-214)

Si bien Borges, en el prólogo de 1953 a la *Historia de la eternidad*, intenta una módica y cortés rectificación de su previa aversión al platonismo (*HE*, 9), parece incuestionable considerarlo, en el conjunto de su obra, como un representante notorio del pensamiento nominalista, aristotélico, en el sentido que él mismo dio a estos vocablos en el texto que acabamos de transcribir. Los antecedentes de esta posición deben remontarse al influjo que recibió de la filosofía inglesa. Al respecto, Borges propone una brevísima genealogía del movimiento en su comentario al ruisenior de Keats (*OI*, 167-168). Señala que "de la mente inglesa cabe afirmar que nació aristotélica", por

¹⁰ Véase el comienzo del prólogo a William James, *op. cit.*, pág. 9; también los artículos "El ruisenior de Keats" (*OI*, 167-168) y "De las alegorías a las novelas" (*OI*, 213-214).

cuanto muy rara vez admitió la realidad de los conceptos abstractos; “el inglés rechaza lo genérico porque siente que lo individual es irreductible, inasimilable e impar”, de modo que el respeto a lo singular es entendido prácticamente como un deber moral. El nominalismo se consolida en las Islas Británicas con Occam, cuyo pensamiento “permite o prefigura” la aparición de Locke, de Berkeley y de Hume, quienes a su vez perduran en “las no escuchadas y proféticas advertencias” que enunció Spencer en el *Individuo contra el estado*. Aunque Borges los omite, podría completarse la trayectoria con los estudios sociales y morales de Bertrand Russell, pese a que este pensador declinó compartir los principios gnoseológicos del nominalismo. No obstante, una corriente intelectual de tanta significación no podía quedar circunscripta en un solo país. Borges sin duda percibe en el concepto de *representación*, elaborado por el alemán Schopenhauer, algún eco que, por lo menos en parte, procede de Berkeley, así como reconoce una significativa deuda personal a la crítica del lenguaje que ensayó Fritz Mauthner. También sugiere alguna afinidad o coincidencia, por muy remota que sea, entre el nominalismo europeo y la actitud recelosa que ciertas doctrinas orientales exhiben con respecto al conocimiento verbalizado. Por último, propicia la apoteosis del movimiento, al declarar:

El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gen-

te; su victoria es tan vasta y fundamental que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa. (OI, 214)

Esta adhesión, sorpresivamente incondicional en un autor tan suspicaz, se explica acaso por la doble circunstancia de que Borges considera, por un lado, que todo conocimiento no va más allá de la idea que nos formamos de las cosas, y por el otro, que es imposible separar el pensamiento de los mecanismos lingüísticos. A causa de ello, todas las polémicas filosóficas constituyen un mismo círculo vicioso que ha girado sin excepción en torno de las fabulaciones concebidas para enmascarar la realidad inescrutable con el rostro conocido del lenguaje, conjunto arbitrario de “gruñidos y chillidos” —dice Chesterton— que según cree el hombre “significan todos los misterios de la memoria y todas las agonías del anhelo” (OI, 212). De tal forma, Zenón de Elea supuso negar el movimiento al dejarse seducir por la palabra *infinito*, “que hemos engendrado con temeridad y que una vez consentida en un pensamiento, estalla como dinamita y lo mata” (D I, 161). Por añadidura, el lenguaje sólo permite que accedamos, en cada ocasión, a un número reducido de datos, pese a que cada acontecimiento y cada existencia entrañan un caudal ilimitado de detalles. “Tan compleja es la realidad, tan fragmentaria y tan simplificada la historia” (OI, 187) que cualquier enunciado, por exacto que pretenda ser, nos proporciona de manera inevitable un conocimiento

que es ficticio; es decir, incalculablemente parcial y abstracto. Nuestros instrumentos especulativos son insatisfactorios y nos impiden captar lo demasiado grande, lo demasiado pequeño, lo demasiado habitual, en su inagotable complejidad. En suma, Borges no desecha la realidad del universo, pero cuestiona la aptitud humana para penetrar en su naturaleza y ordenamiento. No en vano sus filósofos predilectos incluyen a quienes con mayor agudeza y espíritu crítico plantearon los intrincados problemas del conocimiento y de la representación. El pensamiento es, para Borges, siempre lenguaje, siempre discurso; y el lenguaje siempre es imperfecto, artificial. Pese a que lo haya negado en alguna ocasión, esto es lo que puso a Borges en el campo opuesto al platonismo, que a partir de nuestro intelecto pretendió erigir un orden metafísico válido, constituido con ideas puras. Borges reconoce que todo nuestro bagaje de conocimientos consiste en una acumulación de ideas, pero ese mismo motivo lo empuja a negar la validez que se pretende conferir a tal conocimiento. En sus conversaciones con Milleret ha vuelto a ratificar explícitamente esta posición: "Creo que partí más que nada de la filosofía idealista, y cuando hablo del idealismo me refiero sobre todo a Berkeley, a Hume, a Schopenhauer más que a los arquetipos eternos de Platón" (*Milleret*, 111).

La imposibilidad de estructurar una metafísica que discursivamente —es decir, con auxilio del lenguaje— permita desentrañar la na-

turalidad íntima de la realidad ha originado en Borges su rechazo de las demostraciones intentadas por la teología natural, lo cual de ningún modo lo induce a cuestionar las revelaciones divinas o las experiencias místicas personales. Esta actitud lo ha llevado a coincidir con ciertas opiniones de Schopenhauer en las que se niega al entendimiento humano la aptitud de resolver los interrogantes sobre el origen y meta del universo, sin que ello suponga desconocer a la filosofía el derecho de explorar cómo se manifiesta el mundo. También comparte con Schopenhauer la convicción de que el ejercicio de la metafísica es un impulso incontenible que el hombre percibe en su necesidad de sustentarse en medio del vacío y del misterio con ayuda de una *creencia*, si bien la certidumbre obtenida por esta vía carece por completo de validez irrefutable. Por último, se tiene la impresión de que Borges suscribe asimismo las reflexiones de este pensador alemán cuando afirma que el imperativo de un ordenamiento moral no surge de nuestro conocimiento empírico sino de exigencias aparentemente originadas en un fundamento más profundo. Por lo demás, su interés en las doctrinas de William James permite suponer que al conocimiento científico, según la óptica del pragmatismo, sólo lo concibe como una *creencia operativa*, no como una comprobación forzosamente *verdadera*.¹¹

¹¹ Borges se ha formado principalmente en el pensamiento de la filosofía inglesa, de algunas corrientes especulativas norteamericanas y de ciertos autores

De cualquier manera, su rechazo de las "conclusiones filosóficas" que proporciona el pensamiento sistemático no impide, según quedó dicho, que Borges admire la belleza formal de los procedimientos metafísicos y la capacidad de paradoja que surge de sus resultados. En tal sentido, es significativo el interés demostrado por el argumento de Zenón de Elea sobre la carrera de Aquiles y la tortuga (*DI*, 151-161 y *OI*, 149-156), el que también motivó un agudo diálogo de Lewis Carroll titulado "What the Tortoise said to Achilles".¹² Este autor, que ilustra acabadamente la perfecta complementación entre la lógica y el absurdo, ha sido, sin lugar a dudas, una de las lecturas predilectas de Borges, a quien nada

de lengua alemana (como Schopenhauer y Mauthner); en cambio, no parece igualmente familiarizado con la filosofía francesa reciente (quizá con la sola excepción de Bergson). Esto lo ha llevado a exhibir indicios de recelo con respecto al positivismo, tal vez por su gravitación en el avance del cientificismo decimonónico, sin advertir que los epígonos de dicha orientación tienden a confundirse con el pragmatismo en su crítica del dogma cientificista y en su renovación actual del nominalismo. Al respecto, cf. Robert Blanché, *El método experimental y la filosofía de la física*; México, Fondo de Cultura Económica, 1972; págs. 369-370.

¹² *The Works of Lewis Carroll*, edited by Roger Lancelyn Green; Londres, Spring Books, segunda impresión 1968; págs. 1049-1051. Para una conveniente traducción española de Alfredo Deaño, cf. Lewis Carroll, *El juego de la lógica y otros escritos*; Madrid, Alianza Editorial, 1972; págs. 151-158. En una nota bibliográfica de esta versión, el traductor informa que la pieza de Carroll puede complementarse con trabajos de Bertrand Russell, W. J. Rees, D. G. Brown, J. Woods, E. Coumet y Jorge Luis Borges. Borges ha manifestado explícitamente su admiración por el autor de ese "libro maravilloso" que es *Alice in Wonderland*: al respecto, véase *P*, 108-111 y *Burgin*, 64.

apasiona tanto como el *nonsense* engendrado por una impecable demostración. Que un hombre pueda ser otro sin perder su propia condición, que el pasado admita ser rectificado o abolido, que nuestra memoria sólo conserve los "recuerdos" de un pasado ilusorio, que el movimiento constituya una falaz quimera, son algunas paradojas que lo apasionan. Tampoco causa sorpresa su predilección por un poeta como John Donne, que en una de sus canciones se pregunta "dónde se hallan los años que pasaron".¹³ Asimismo, un relevamiento de los pensadores que Borges tiene más presentes quizás incluiría una nómina de los doctrinarios que han exhibido el mayor rigor formal y la más perfecta armonía expositiva, inclusive en virtud de las exigencias impuestas por los métodos que escogieron: Leibniz, uno de los fundadores del cálculo infinitesimal, confió a la razón el criterio absoluto de verdad; Spinoza encaró el ordenamiento geométrico de Euclides como estrategia inexpugnable de la demostración filosófica; Bertrand Russell ha sido, en su desenvolvimiento de la filosofía matemática, uno de los más egregios exponentes de la lógica simbólica contemporánea. En todos estos filósofos, el aspecto formal del pensamiento discursivo alcanza, como tal, su máximo esplendor. Borges no se demora en las

¹³ *The Elegies and the Songs and Sonnets of John Donne*, edited by Helen Gardner; Oxford, Clarendon Press, 1965; pág. 29 (canción "Goe, and catche a falling starre", verso 3). Borges declara su entusiasmo por la poesía de este autor en una nota sobre el *Biathanatos*, en *OI*, 129.

comprobaciones que tales indagadores creyeron alcanzar, pero sí en las vías que utilizaron en sus búsquedas. Ello admite una explicación bastante sencilla: el conocimiento de que se vanaglorian los hombres tal vez sea apenas un ensueño; y "en el sueño hay formas que se repiten, quizá no hay otra cosa que formas" (OI, 202). El encanto fantasmal de estas formas no resuelve las inquietudes que dan origen a la preocupación metafísica, pero suscita una sensación placentera.

En las formalizaciones que emplea todo argumento filosófico Borges advierte una arquitectura plena de armonía y ornada por efectos simétricos; pero ello deriva, a su juicio, del impacto suscitado por el puro juego que entraña todo proceso lógico, el que es tanto más perfecto cuanto más se revela indiferente para auxiliarnos en un inmediato desciframiento del universo. Así, confiesa que Lewis Carroll lo entusiasma porque practicó la lógica con la plena certidumbre de que la materia verbal en que se la hace operar la despoja de toda eficacia real y trató de advertirnos que "descubrir un razonamiento no es lo mismo que percibir un objeto físico" (P, 110). Idéntica admiración le produce Bertrand Russell, cuya aspiración de poner a salvo la lógica de los equívocos que introduce el lenguaje cotidiano lo indujo a transformarla en un conjunto de signos matemáticos despojados de toda conexión con la realidad. En consecuencia, la filosofía lo atrae por un valor estético, más bien que por el ahondamiento de nuestra penetración en la estruc-

tura del mundo. Según este criterio, a medida que se ha ido desarrollando la lógica simbólica han crecido las evidencias de que el razonamiento humano, por muy operativa que sea su aplicación, sólo constituye un deporte intelectual, una suerte de ejercicio recreativo.

Por la misma razón Borges es un lector ferviente de la novela policial clásica, aquella que se concentra en la resolución de un enigma y soslaya las descripciones violentas y el testimonio social deliberado de la *série noire*. Al respecto, ha declarado: "Cuando uno lee narraciones policiales y luego otras novelas, se comprueba con sorpresa —es injusto, pero sucede— que las últimas presentan un aspecto informe. En una anécdota detectivesca todo se halla cuidadosamente relacionado" (*Burgin*, 50). La atracción ejercida por los filósofos más disciplinados es análoga a la que estimulan las intrigas mejor urdidas: el efecto eurítmico que se origina en la coherencia sin fisuras de un sistema. Considerar si nos hallamos ante una obra de ficción o ante un tratado metafísico importa muy poco; en verdad, esta diferenciación, para Borges, sólo responde a la arbitraria vocación humana de instaurar categorías y clasificaciones.

4. *El sentimiento trágico de la vida*

Por cierto, el nominalismo, entendido en la forma en que lo hace Borges, no deja de entranar angustias y problemas, ya que en defi-

nitiva desecha sin responder a los enigmas que suscita nuestra existencia en el mundo. No es necesario profundizar excesivamente en los textos para descubrir un conjunto de metáforas que hacen referencia a nuestro desamparo, a nuestra ignorancia, al desconcierto que circunda nuestras vidas. El laberinto es el lugar en el que el hombre se extravía y queda prisionero. El sueño y los espejos registran imágenes cuya tenue consistencia se desvanece, sin explicaciones. Ese misterioso ámbito que denominamos *realidad* —sea cual fuere su naturaleza— permanece inviolado, mudo. Nuestros afanes encaminados a desentrañar significados y a obtener resultados no hallan eco, salvo unos indicios muy débiles que rápidamente se disuelven, sin que hayamos podido verificar si tenían algún asidero sustancial o si eran el mero reflejo de nuestro íntimo desasosiego. Perdido entre las palabras, que constituyen su patrimonio fundamental para instrumentar el conocimiento, el género humano ha conseguido soluciones limitadas de índole utilitaria que le permiten afrontar ciertas situaciones, interpretar ciertos fenómenos; pero estos hallazgos siempre son específicos e insulares, jamás logran integrarse en un conjunto totalizador, jamás penetran más allá de la superficie, de los síntomas. No sabemos qué es el universo. Por ese motivo, proyectamos nuestra impotencia sobre las cosas y nos sentimos persuadidos de habitar un mundo *atroz, banal, falaz, indescifrable*, según lo califica el vocabulario predilecto de Borges. Frecuentador asi-

duo de los místicos, con estos autores —casi los únicos que han tenido el coraje de declararlo— Borges comparte la certidumbre de que nos circunda un “misterio tremendo”, un orden de significaciones que, al percibir la medida de nuestra ignorancia, apenas logramos atisbar. Y el atisbo mismo acaso no sea más que un error o una apreciación vana, en los que fuimos inducidos por el hecho de que nos sentimos incapaces de reconocer que la realidad carece de orden y significado. El hombre no se resigna a rendirse ante la evidencia del caos; su búsqueda de un sistema inteligible que le permita configurar un cosmos adquiere el sentido de una vindicación personal. Para mostrar esta situación, Borges apela a la hipertrofia casi monstruosa de la vieja metáfora que considera el mundo como la escritura de Dios, la naturaleza como el libro divino por excelencia. ¿Y si, en verdad, no se tratase de un solo libro, de significado inteligible? Tal vez estemos condenados a deambular al acaso por una biblioteca infinita, en la que los textos se contradicen, se repiten, se confunden, se modifican y a menudo son combinaciones de caracteres indescifrables. Tal vez nuestra existencia transcurra en un lugar que no se diferencia, en esto, de la Biblioteca de Babel. Pese a lo cual, muy pocos se muestran dispuestos a renunciar a la lucha desesperada y despiadada de la que esperan obtener, en los interminables anaqueles, *su* vindicación personal (F, 90).

Una paciente labor de relevamiento quizá demostraría que en la obra de Borges se men-

ciona un extensísimo caudal de enigmas que ningún miembro de nuestra especie puede responder de manera irrefutable. Mencionaremos unos pocos que, provisionalmente, sirven para completar este cuadro de las relaciones que, a lo largo de los años, el escritor ha mantenido con la inquisición filosófica. Por razones de agrupamiento exclusivamente práctico, podemos dividir esos enigmas o problemas en dos sectores principales: de un lado, las perplejidades *cosmológicas*, que también incluyen al hombre en la medida en que participa de ellas; del otro, las incertidumbres *antropológicas*, que son específicas de nuestra condición. En la primera de estas categorías, cabe incluir la naturaleza del tiempo, la existencia continua de los objetos, la causalidad como especie de "magia simpática" (*D I*, 119), la organización íntegra del universo, la posible intervención de una divinidad creadora. Por añadidura, la presencia de Dios se ramifica en múltiples cuestiones: acaso el hombre pueda llegar a comprender el ordenamiento que esta fuerza sobrenatural imprimió en el mundo; acaso no, porque nuestros raciocinios y nuestras simetrías son insuficientes para que logremos figurarnos la armonía ilimitadamente compleja que concibió la divinidad. Pero tampoco es imposible suponer que Dios está sujeto a una concatenación que escapa a su dominio; o simplemente, que hace trampa, que introduce con deliberación equívocos para desbaratar nuestra ambiciosa búsqueda de conocimiento. Borges refiere las teorías paleontólogo-teológicas de P. H. Gosse con

tono burlón y cierta ironía (*OI*, 37-41), pero las suposiciones de este pintoresco individuo no dejan de seducirlo. Quizá la única regularidad que gobierna el universo sea el azar. Quizá las leyes causales sean inalterables, pero "Dios acecha en los intervalos" para desarticularlas.

No menos intrincados son los interrogantes que se refieren exclusivamente al hombre. Tal como intuía León Bloy, nadie sabe quién es, ya que para adquirir esta sabiduría no basta con el socrático conocerse a sí mismo, sino que es necesario dominar la infinita maraña de relaciones en que cada uno se halla atrapado, más allá de toda posibilidad de discernimiento o aun de sospecha (*cf.* "El espejo de los enigmas", en *OI*, 171-175). Además, Borges comparte con Hume la creencia de que no hay una identidad personal, pues cada hombre es "una colección o atadura de percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez".¹⁴ Por otra parte, si bien Borges exalta el individualismo de los filósofos ingleses del siglo XVIII, al mismo tiempo pone de manifiesto la convicción de que cada individuo es solidario con su especie, la que obra en él y a través de él. El voluntarismo de Schopenhauer y el evolucionismo de Samuel Butler y de Bernard Shaw han dejado su impronta en el pensamiento de Borges, quien ha observado por

¹⁴ Véase la nota "Una de las posibles metafísicas", en *Sur*, 115, mayo de 1944, pág. 61. El párrafo presenta una errata que fue salvada en el número siguiente de *Sur*, pág. 97.

añadidura que ciertas fábulas y ciertas metáforas vuelven a ser inventadas en el curso de las generaciones, así como Kublai Khan y Samuel Taylor Coleridge soñaron en épocas y lugares muy distantes entre sí la construcción de un mismo palacio. Algún crítico ha supuesto que, al destacar esta persistencia, Borges reivindicó el pensamiento platónico; opinamos, en oposición a esta hipótesis, que se trata de una doctrina más próxima a los arquetipos del inconsciente colectivo que al efectivo reconocimiento de ideas sustanciales, lo cual tampoco significa una adhesión a la psicología de Jung sino a la "memoria inconsciente" de Butler.¹⁵

¹⁵ En este aspecto de la antropología de Borges confluyen tres principios: evolucionismo, voluntarismo e inconsciente. Si se toma en cuenta su expresa admiración por Samuel Butler, parece inevitable reconocer que tal síntesis surge del ascendiente ejercido por este autor, que ya la había propuesto en una parte significativa de su producción (con especial relieve, en *Life and Habit*, de 1878, y en *Unconscious Memory*, en 1880). Interrogado por Burgin, Borges minimiza el aporte de Darwin a la concepción filosófica del evolucionismo, para destacar por contraste a Butler, quien —a su juicio— logró fundirla con un voluntarismo tal vez procedente de Schopenhauer (*Burgin*, 105). Esta preferencia, por lo demás, se puede explicar según una fórmula muy difundida entre los críticos literarios y biólogos ingleses; si bien Butler posee escaso interés para los hombres de ciencia, era mejor escritor que Darwin y, por consiguiente, ha resultado muy persuasivo entre los hombres de letras (cf. Julian Huxley, *Evolution*; Londres, Allen & Unwin, 1948; pág. 458). Lo mismo sucede, por otra parte, con Freud y Jung: Borges rechaza al primero y, en cambio, admite que ha leído al segundo "más a fondo" y ha percibido en su obra "un espíritu mucho más amplio y acogedor" (*Burgin*, 111). Cabe agregar que, en última instancia, la fuente común que Butler y Jung han reconocido en la elaboración de sus respectivas teorías del inconsciente fue Eduard von Hart-

De tal forma, las ideas de Hume sobre la identidad personal y de Butler sobre la solidaridad de la especie se conjugan para permitir que "alguien" asuma el papel de "otro" sin perder su propia condición, según queda ilustrado en varias ficciones de Borges, incluidos el episodio del gaucho asesinado por su ahijado que identifica a los protagonistas con Julio César y con Bruto (cf. "La trama", en *H*, 28) y la sutil y alusiva entrevista de los historiadores que sin proponérselo reviven el misterio de la reunión celebrada por San Martín y Bolívar (cf. "Guayaquil", en *IB*, 109-124).¹⁶ Por lo que concierne al voluntarismo, en apariencia Borges no sólo lo concibe como principio vital que se manifiesta en la totalidad de la naturaleza, sino que también lo admite como poder consciente que actúa en la existencia individual; por lo menos, cabe señalar que en "La otra muerte" la fuerza que origina el milagro radica fundamentalmente en la voluntad del paisano afincado en los campos de Nancay, no en su fe.

De todas maneras, sean cuales fueren las respuestas que es posible extraer en pasajes circunstanciales, la impresión general que deja Borges en el conjunto de su labor trasunta un

mann, psicólogo influido por Schopenhauer y autor de un estudio clásico en la materia: *Philosophie des Unbewussten* (1869).

¹⁶ También en algunos episodios de Isidro Parodi, que Borges escribió en colaboración con Bioy Casares, "alguien" puede ser "otro"; al respecto, cf. los cuentos "La víctima de Tadeo Limardo" y "La prolongada búsqueda de Tai An", en *Problemas*, págs. 85-105 y 107-124 respectivamente.

arraigado sentimiento trágico de la vida.¹⁷ El hombre, acerca de sí mismo y del mundo, sabe muy poco, acaso nada. Sus esfuerzos encaminados hacia la elaboración de un conocimiento sistemático son infructuosos, están condenados a la desesperanza. Inclusive desconocemos si esa sabiduría, en el caso hipotético de poder obtenerla, nos serviría de algo. En "La escritura del Dios", el descubrimiento del mensaje resta toda importancia al hecho de haberlo alcanzado. En "Las ruinas circulares", la trayectoria que conduce a la revelación acaba por demostrar al taumaturgo que su propia naturaleza es tan fantasmal como la de su obra. ¿Acaso la redención que espera el Minotauro, en "La casa de Asterión", no será también la forma que ha de asumir su muerte? El primer axioma que rememora el bibliotecario de Babel es "la distancia que hay entre lo divino y lo humano", entre los "rudos símbolos trémulos" que garabatea su mano en la tapa de un libro y las letras "puntuales, delicadas, negrísimas, inimitablemente simétricas" que la divinidad trazó en el interior del volumen (*F*, 87). Difícilmente nuestro pensamiento logre adecuarse a la realidad o capturarla, para comprender su sentido; y aun este adverbio resulta demasiado optimista. En ello radica, a juicio de Borges, nuestro irremediable desamparo.

¹⁷ Confesamos que esta referencia elíptica a Unamuno no es en absoluto inocente: Borges ha reconocido sus afinidades y diferencias con el escritor español al que declara admirar "enormemente" (*Burgen*, 100).

5. Conclusiones

Intelectualmente, el hombre no está articulado en la realidad de manera plena, sino que se halla en una perpetua búsqueda. Tal es el centro de nuestra situación en el universo, según puede trazarse en algunas de las figuras que han sido consideradas más significativas en el arte del presente siglo y también en quienes se han convertido, a través de una nueva lectura, en sus precursores. Se vive con una ilusión de permanencia, se lucha por grados de realización presuntamente valederos, se explora una posibilidad de comunicación; por último, de acuerdo con tales metas, se comprueba que la existencia es "para nada". Si hay una clave que justifica el paso de cada cual por este mundo, está más allá de nuestro dominio y su presencia sólo puede ser admitida como artículo de fe o como mera conjetura. Las palabras de San Pablo resuenan a través de los siglos: en la vida temporal estamos limitados a ver "por espejo, en oscuridad". Toda afirmación, todo esfuerzo por comunicar o imponer certidumbre en los demás apenas es un intento de superar la incertidumbre propia, de ignorar o escamotear la angustia que uno mismo siente, la cual al parecer ha ido en constante crecimiento a lo largo de la historia moderna, desde el período manierista hasta los días que corren, a medida que se afianzaban la conciencia de secularidad y la desgarradora nostalgia de una Edad de Oro en la que se presume que hubo un vínculo firme entre nues-

tra fugacidad actual y la intuición de una permanencia.

Esta experiencia es una de las formas —acaso la más profunda y radical— en que se revela la alienación humana, una de las situaciones que más ha preocupado al escritor de nuestro tiempo. Sin embargo, un reconocimiento de la producción referida a este problema no permite esclarecer de manera indudable si se trata de un rasgo inherente a la naturaleza misma del hombre y a los instrumentos que emplea para conectarse especulativamente con la realidad o si es un fenómeno característico y específico de las condiciones en que nos hallamos sumidos ahora. Por cierto, las interpretaciones que pueden extraerse de tal experiencia se volcarán en uno u otro sentido, según la óptica propia de cada opinante. De todas maneras, sin que sea necesario comprometer un juicio inequívoco al respecto, cabe señalar la presencia de tres autores relevantes que en el curso de los últimos cien años parecen haber optado por la hipótesis de que la alienación es y fue siempre inevitable, en razón de que emana de una toma de conciencia del desajuste entre las herramientas cognoscitivas de que disponemos y los hechos concretos que debemos afrontar. Lewis Carroll, Franz Kafka y Jorge Luis Borges exhiben, en tal sentido, una singular afinidad de criterios. El primero de los nombrados, en las celebradas aventuras de Alicia, nos propone el desconcierto de su heroína —un ser humano, individual, concreto— al ingresar en un mundo inquietante que

acaso se muestre caótico para quien lo visita, pero que responde a un ordenamiento riguroso e inflexible, a un ordenamiento que la protagonista no llega a comprender pero que *los otros* sin duda conocen. Constantemente, Alicia se formula preguntas o es interrogada por los ocasionales personajes que encuentra en su camino; sin embargo, nunca logra el pleno dominio de las respuestas que le permitan articularse de manera conveniente en esa realidad de irreprochable aunque secreta lógica, en la cual ha sido atrapada.¹⁸ De igual modo, Joseph K. y el agrimensor, en *Der Prozess* y *Das*

¹⁸ Desde el momento en que Alicia penetra en la madriguera se encuentra con un mundo en el que todo sucede de otro modo y en el que las normas de conducta son diferentes de las que tiene inculcadas la protagonista; es decir, que ha penetrado en una comarca donde rigen otras codificaciones. Las normas en que ha sido educada impulsan a Alicia a tratar de entender esa codificación de apariencia tan anómala, pues los niños deben integrarse en el orden vigente al que se incorporan; ello se prolonga hasta el capítulo VII inclusive de *Alice in Wonderland*, mientras la heroína trata de alcanzar un tamaño adecuado para estar a la altura de los habitantes del País de las Maravillas. Pero en la parte final del libro la actitud de Alicia cambia: advierte que debe enfrentarse con enemigos que no son más que cartas de una baraja y, más tarde, comienza a crecer hasta tornarse todopoderosa durante la vista de la causa judicial; es decir que, al verse impedida de cumplir su integración, rechaza el código vigente allí porque le es ininteligible y asume la tarea de imponer el suyo propio, con lo cual triunfa la educación victoriana. La clave de este cambio parece ligada al jardín que desempeña un papel significativo en el relato: mientras Alicia trata de llegar a él sin lograrlo, su propósito es integrarse; pero tan pronto logra el acceso deseado, impone la norma que los mayores le habían inculcado. En definitiva, hay un intento de salir del orden cotidiano y establecido, que Alicia no comparte naturalmente como suyo, pero ante su fracaso, regresa sumisamente al lugar de origen.

Schloss, son las víctimas de sistemas perfectamente coherentes, pero cuyo funcionamiento jamás podrán interpretar. El mundo se nos presenta como un laberinto, si bien es lícito sospechar un propósito subyacente, cuyo sentido se nos escapa. Nicolás de Cusa y luego Spinoza lucharon desesperadamente contra esa experiencia alienadora: la *natura naturans*, el misterioso poder que crea el universo con su pensamiento, acaso sepa que la realidad se sustenta en una concepción unitaria; pero cada uno de nosotros, que sólo tiene acceso a la *natura naturata*, a un caos de datos dispersos, está condenado a una visión contradictoria y fragmentada.

Borges ahonda aún más este abismo y en un determinado momento llega a declarar que la separación entre cada bibliotecario y esta Biblioteca de Babel que nos circunda consiste, por añadidura, en una diferencia de naturaleza: aunque ininteligible, el universo, pese a su aparente multiplicidad desordenada, exhibe armonías y bellezas que es necesario suponer concebidas por una divinidad; el hombre, en cambio, no es más que el producto del azar o de un demiurgo, de una deidad corrompida que ha perdido el don de transmitir a sus criaturas la fuerza integradora (*F*, 87). Sobre esta base es posible construir un parentesco entre Borges y Kafka, que habitualmente ha sido sugerido por la crítica sin que se especificaran las justificaciones de tal afinidad. Tal vez ésta radique, entre otros rasgos, en un modo análogo de testimoniar, en nuestro tiempo, la con-

dición alienada de los actos humanos. En Kafka, sus personajes ven bloqueado el acceso a los significados. En Borges, una distancia insuperable separa el pensamiento de la realidad. Por lo general, la palabra *alienación*, en su empleo más difundido, arrastra connotaciones negativas, peyorativas. En la presente circunstancia, tenemos que desembarazarnos de tal actitud. En consecuencia, corresponde hacer un distingo esencial: hay una diferencia básica entre ser un vehículo o un estímulo ingenuo de la alienación, por un lado, y explorar con ánimo crítico sus raíces y sus alcances, por el otro. Borges y Kafka deben situarse entre los ejemplos más memorables de esta última disposición. De todas maneras, cabe establecer una diferencia entre ambos autores. El hombre kafkiano acaba por rendirse a la alienación y acepta resignadamente la imposibilidad de conocer las causas de su injusticiamiento, los motivos que impiden su ingreso en el castillo. En la posición de Borges, en cambio, prevalece el *homo ludens*, consciente de que el camino está cerrado pero dispuesto a solazarse con los posibles atajos, con las taumaturgias del pensamiento, tan ilusorias como fascinantes.

II

EL UNIVERSO DE LOS SIGNOS

Tú que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?

"La Biblioteca de Babel" (F, 94)

*...una forma
De mi sueño, un sistema de palabras
Humanas y no el tigre verdadero
Que, más allá de las mitologías,
Pisa la tierra...*

"El otro tigre" (OP, 192-193)

1. *Dificultades del conocimiento*

Lo que se ha dicho hasta aquí sobre la actitud que Borges asume con respecto a los intentos de elaborar un conocimiento sistemático de la realidad admite una obvia reiteración desde la perspectiva específica de una teoría del lenguaje, para lo cual es posible utilizar los mismos textos citados precedentemente. Por lo demás, este entrelazamiento se explica en razón de que el escritor examinado, a menudo de manera implícita pero notoria, fija los límites del conocimiento —al menos, del que es acumulable y transmisible— dentro de los márgenes combinatorios de la materia verbal, de modo que las aptitudes humanas de saber y de pensar quedan circunscriptas en el ámbito de nuestros enunciados y acaso inclusive se identifiquen con él.

En el curso de sus entrevistas con Milleret, Borges negó en forma terminante su condición de "filósofo" o de "pensador", en virtud de que consideraba que todo pensamiento sistemático, al proponernos una imagen ordenada de la realidad, "siempre tiende a trampear" (Milleret, 116). Cabe empero preguntarse, de cualquier modo, qué alcance confirió a la palabra *filosofía*, en el empleo que hizo de ella

al excluirse de cuanto pueda ser incorporado en ese campo de la actividad intelectual. Las múltiples reflexiones acerca de las doctrinas filosóficas que es posible rastrear en sus escritos, juntamente con su explícita y reiterada profesión de escepticismo o agnosticismo, permiten sospechar que su idea del "pensamiento sistemático" cubre, por antonomasia, el ejercicio de la especulación teológica y metafísica. En cambio, parece manifiesto que Borges no se interroga sobre la validez filosófica que pueda tener la crítica del lenguaje, en el sentido en que él mismo la practica al enjuiciar la instauración de esos sistemas, a los que cuestiona en su pretensión de ofrecer vías apropiadas para el conocimiento de la realidad (*OI*, 155-156). Sin embargo, por el mero hecho de postular un drástico enfrentamiento entre las corrientes del realismo y del nominalismo (*OI*, 167-168 y 213-214), ya está ensayando una interpretación histórica del ámbito filosófico; y tan pronto como asume la defensa personal de la segunda de tales alternativas, el mismo Borges se introduce en aquella orientación especulativa cuyo rasgo distintivo ha sido, precisamente, esa crítica del lenguaje. Es más, su entusiasmo y vocación de nominalista lo precipitan en la temeraria afirmación de que en la actualidad la posición que él sustenta prevalece indiscutida, al punto de que ya "nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa" (*OI*, 214). La refutación de esta hipótesis no sólo resulta sencilla sino que, por añadidura, contribuye a ubicar las opiniones de Borges

en el cuadro general del pensamiento contemporáneo. Para cuestionar el juicio mencionado basta con recordar las observaciones que Theodor W. Adorno enunció en alguna ocasión sobre la presencia de dos escuelas que en nuestros días "operan, quiérase o no, como espíritu de época, por encima del cerco académico", al margen de las observaciones o reservas que —según este autor— podrían formularse acerca de ellas: de un lado, hallamos a quienes practican el análisis lógico y concentran sus investigaciones en los problemas del lenguaje; del otro, advertimos una orientación encaminada fundamentalmente hacia el examen de los problemas del ser.¹ La primera se halla ilustrada por la obra de Bertrand Russell, de Ludwig Wittgenstein, de Rudolf Carnap y de cuantos los acompañaron en la instauración del neopositivismo, tan arraigado en la filosofía reciente de los países anglosajones. La segunda deriva principalmente de Heidegger y se ha difundido, vulgarizado y diversificado con la proliferación de "existencialismos". Este propósito de indagar la realidad del ser exhibe múltiples vinculaciones con el ámbito poético, ya se trate de meras coincidencias, de reconocidos antecedentes, de notorios influjos. En significativo contraste, el neopositivismo expresó cierto grado de menosprecio por la actividad artística, a la que a menudo marginó en un área residual,

¹ Seguimos con ligeras modificaciones formales la versión española del ensayo "Wozu noch Philosophie", incluido en Theodor W. Adorno, *Filosofía y superstición*; Madrid, Alianza Editorial, 1972; págs. 13-14.

en compañía de la metafísica.² Por consiguiente, en principio resulta muy curioso comprobar que Borges tiende a alinearse junto a los que parecen desdeñar la literatura como un juego vacío de contenidos; pero tal vez sea posible demostrar que esta elección no es tan desconcertante pues se sustenta en una concepción del hombre: de su ineptitud para explorar la realidad con auxilio del lenguaje y, no obstante, del papel protagónico que tiene la palabra en su existencia.

Un detenido reconocimiento de los textos de Borges permite observar que, a decir verdad, son casi nulas sus referencias a las figuras que impulsaron la filosofía del análisis lógico propiamente dicha, tal vez con la única excepción de Bertrand Russell. Sin embargo, es posible señalar coincidencias de interpretación a propósito de ciertos problemas, las que tal vez cabría remontar a una afinidad de fuentes, a una analogía en la formación y la actitud filosóficas, a una frecuentación de los mismos pen-

² De todas maneras, el célebre "Grupo Bloomsbury", al que pertenecieron Roger Fry, Clive Bell, E. M. Forster y Virginia Woolf, elaboró sus concepciones poéticas a partir de las ideas de G. E. Moore, cuyo ascendiente en el desarrollo del pensamiento que condujo al neopositivismo suele juzgarse digno de consideración. Sobre la relación de Moore con este círculo artístico, véase el segundo capítulo del libro de J. K. Johnstone, *The Bloomsbury Group*; Londres, Secker and Warburg, 1954; págs. 20-43. Sin embargo, cabe hacer la salvedad de que la relación entre dicho círculo y las ideas de Moore —fundada en las consecuencias de los "principios éticos" formulados por este filósofo— no parece en modo alguno afín a la posición de Borges en su interés manifiesto por los problemas lógicos del lenguaje.

sadores. Al respecto, en la obra de Borges es muy notoria la mención de quienes han sido considerados precursores directos de este movimiento: Occam, Hume, John Stuart Mill, William James.³ Además, quizá valga la pena tener presente que Schopenhauer, uno de los filósofos que Borges recuerda con mayor asiduidad, ejerció poderosa atracción en las ideas tempranas de Wittgenstein, durante el período en que este autor compuso su famoso *Tractatus logico-philosophicus*, uno de cuyos propósitos básicos era determinar los límites del lenguaje considerado como instrumento para desentrañar la estructura de la realidad.⁴ Por otra parte, el pasaje en que Borges contrapone a nominalistas y realistas, tal como fue introducido en dos artículos suyos que se dieron a conocer en el diario *La Nación* de Buenos Aires en 1949 y 1951 y luego ingresaron en *Otras inquisiciones*, exhibe manifiesta similitud con el párrafo inicial del capítulo sobre filosofía del análisis lógico, en la *History of Western Philosophy* que Bertrand Russell publicó en 1946, con la sola diferencia de que Borges denomina "realistas" y "nominalistas" a los que Russell califica, respectivamente, de "matemáticos" y "empíricos".⁵

³ Para la historia y doctrina de esta corriente seguimos el libro de Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy from Hume to the Vienna Circle*; Londres, Penguin Books, 1972.

⁴ Al respecto, cf. la opinión de David Pears, en su *Wittgenstein* (Londres, Collins, 1971), pág. 76: "Muchas de estas ideas provenían de Schopenhauer, si bien Wittgenstein hizo un empleo personal de ellas".

⁵ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*; Londres, Allen and Unwin, 1946; pág. 857.

Pero ante todo conviene enfatizar el hecho de que Borges reconoció explícitamente su interés por la filosofía de Fritz Mauthner (*F*, 116), cuya labor como uno de los fundadores de la "crítica del lenguaje" y como uno de los renovadores del nominalismo —en la línea de Ernst Mach y del pragmatismo vitalista— generalmente ha suscitado menos atención que la debida, si bien su doctrina fue tomada en consideración sin lugar a dudas por Wittgenstein, quien declaró no compartir el escepticismo radical de este pensador (*Tractatus*, 4.0031). Al respecto, una clave muy provechosa para descubrir en las ideas de Borges una trayectoria que exhibe plena coherencia radica en vincularlas a la posición que Mauthner asumió en su *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, donde se declara que el lenguaje sólo es un juego, dotado de singular eficacia como tal pero exento de cualquier aptitud para representar, conocer y entender adecuadamente la realidad, sea "interna" o "exterior" al hombre. Escritor de lengua alemana ligado a la ciudad de Praga —al igual que Franz Kafka y Gustav Meyrink—, Mauthner señaló que las concepciones del mundo elaboradas en el transcurso de la historia pueden reducirse a tres modelos principales: uno, de carácter "adjetivo", que es consecuencia de un materialismo ingenuo; otro, de índole "sustantiva" que procede del realismo metafísico y, por fin, un tercero, de naturaleza "verbal", cuya interpretación deriva de una óptica nominalista o heraclitiana. Él mismo admite ser ubicado en esta última corriente, en razón de que ha sos-

tenido que la falacia habitual de la gnoseología consistió en suponer que existe cierto grado de correspondencia necesaria entre el lenguaje y la realidad, sin que se advirtiera que los procedimientos enunciativos apuntan exclusivamente a trasladar un sistema simbólico en términos de otro sistema simbólico, lo cual no permite rehuir el círculo vicioso de ficciones que tal itinerario va trazando. Al cúmulo de manifestaciones concretas e individuales que ofrece el universo, la palabra sólo es capaz de contraponer un conjunto de abstracciones y generalizaciones que poseen precaria validez.⁶ En manifiesta coincidencia con tales opiniones, Borges juzga que Mauthner ha sido "injustamente olvidado" (*P*, 110) y califica de "admirable" su *Wörterbuch der Philosophie* (*D* II, 168), del que confiesa poseer un ejemplar que ha "releído y abrumado de notas manuscritas" (*D* II, 165).

Sea como fuere, las coincidencias de Borges con los positivistas lógicos resultan, en ciertos aspectos, bastante sugestivas. Su elogio del nominalismo está totalmente de acuerdo con uno de los principios que a lo largo de la historia de la filosofía positivista ha sido respetado en forma escrupulosa.⁷ Su predilecta afirmación de que el lenguaje es el centro de los problemas que plantea el pensamiento halla una exacta reiteración en Wittgenstein cuando

⁶ Cf. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, I; México, Fondo de Cultura Económica, 1971; pág. 146.

⁷ Al respecto, cf. Kolakowski, *op. cit.*, págs. 13-16.

declara en el *Tractatus* que "toda filosofía es crítica del lenguaje". Inclusive, las reflexiones de George Steiner acerca de Wittgenstein son aplicables plenamente a Borges:

El más grande de los filósofos modernos fue también el más profundamente empeñado en escapar a la espiral del lenguaje. Toda la obra de Wittgenstein comienza preguntando si existe alguna relación verificable entre la palabra y el hecho. Lo que llamamos hecho puede muy bien ser un velo hilado por el lenguaje para proteger la mente de la realidad. Wittgenstein nos obliga a preguntarnos si se puede *hablar de* la realidad cuando la palabra es meramente una especie de regresión infinita, palabras sobre palabras.⁸

En consecuencia, es lícito ubicar a Borges en la orientación que ha sido legada al pensamiento actual por influjo del positivismo lógico, de G. E. Moore y de Wittgenstein, los que han compartido la presunción de que la meta de la filosofía no consiste en describir o siquiera explicar el mundo, y aún menos en transformarlo, puesto que su preocupación específica debería encaminarse exclusivamente a examinar de qué manera se habla de él: "su tarea, según se ha observado, es discurrir acer-

⁸ Véase el artículo "The Retreat from the Word", en George Steiner, *Language and Silence*; Londres, Penguin Books, 1969; pág. 41. Seguimos la traducción aparecida en la revista *Asomante*, XXV, 1 (1969), pág. 25.

ca del discurso".⁹ Cabe agregar, además, que el criterio frecuentemente enunciado por Borges de que el lenguaje no es más que un "juego de símbolos" o un "sistema de signos arbitrarios" sugiere afinidades con la actitud en mayor o menor grado "convencionalista" que adoptaron Carnap y Ajdukiewicz, según la cual el lenguaje crea nuestra imagen de la realidad y, a su vez, está sujeto a normas instauradas por medio de un compromiso, las que podrían sustituirse modificando en profundidad nuestra óptica de cuanto tratamos de elaborar con ayuda del intelecto.¹⁰ También con Carnap, Borges comparte la sospecha de que una buena porción de la filosofía tradicional se limita a formular "seudoproblemas", originados en el intento de legitimar especulativamente creencias tales como la validez del realismo o el desciframiento de las operaciones que cumple una presunta divinidad.¹¹ Aquí surge el cuestionamiento principal que el neopositivismo hace al pensamiento sistemático del pasado y que Borges suscribe sin reservas: puesto que la filosofía es lenguaje y su único objeto lícito es la reflexión sobre el lenguaje mismo, casi toda la especulación desarrollada en el curso

⁹ Cf. A. J. Ayer, *Philosophy and Language*; Oxford, Clarendon Press, 1960; pág. 5.

¹⁰ Para una crítica de esta doctrina, véanse los trabajos de Adam Schaff, *Introducción a la semántica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1966), págs. 85 y ss. y *Lenguaje y conocimiento* (México, Grijalbo, 1967), págs. 212-213.

¹¹ Cf. I. M. Bochenski, *La filosofía actual*; México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, 1951; pág. 76.

de los siglos, en la medida en que se encamina a plantear consideraciones de otra índole, sólo es una manifestación particular de la literatura de ficción, despojada de todo propósito cognoscitivo valedero.¹² Al respecto, no debemos olvidar el juicio sin atenuantes que se desliza en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius": "la metafísica es una rama de la literatura fantástica" (F, 23).

No obstante, Borges sólo acompaña a la filosofía del análisis lógico hasta donde llega su crítica sobre el valor cognoscitivo de la metafísica tradicional; más allá de este límite se aparta de ella, cuando los neopositivistas pasan a desechar en todo sentido la validez de la actividad desarrollada por la filosofía del pasado e intentan formular, por su parte, una metodología propia del conocimiento científico. Según los filósofos del análisis lógico, la metafísica no es más que un menospreciable subproducto del lenguaje, una materia "residual". Borges no se muestra dispuesto a sustentar esta opinión en absoluto, pues juzga que tales composiciones, si resultan dignas de ello, merecen ser rehabilitadas como juego, en virtud de su calidad estética; es decir, por su específico valor *literario*. En esto, es asimismo consecuente con su propia interpretación de la literatura, a la que considera como un sistema combinatorio cuyos elementos los proporciona el lenguaje. En la medida en que Borges cuestiona en forma radical todos los

¹² Cf. Bochenski, *loc. cit.* y Kolakowski, *op. cit.*, pág. 213.

esfuerzos encaminados a obtener una penetración lingüística de la realidad (salvo quizá los que aspiren a un limitado carácter operativo), su posición acerca de este aspecto del neopositivismo coincide, por añadidura, con la que han asumido en años recientes algunos estudiosos, entre quienes merece citarse a Leszek Kolakowski, autor de un corrosivo ensayo sobre la ideología del racionalismo.¹³ Por lo tanto, mientras los filósofos del análisis lógico tratan de superar la inadecuación del lenguaje con el propósito de perfeccionar un vehículo que facilite el acceso discursivo a la realidad, Borges reivindica esas mismas limitaciones que habían sido denunciadas y subraya la función protagónica que desempeña la ficción en el desenvolvimiento de cualquier especie de discurso. Tal enfoque se funda en la circunstancia de que Borges interpreta el nominalismo en términos mucho más radicalizados que los defensores de la ciencia moderna, hecho que en última instancia puede remontarse al influjo que sobre sus ideas ejerció la crítica de Hume al razonamiento experimental.¹⁴ De ello se deduce que el lenguaje difícilmente pueda enlazarse con plenitud a la realidad, ya

¹³ Véase el ensayo "El racionalismo como ideología", en Leszek Kolakowski, *Tratado sobre la moralidad de la razón*; Caracas, Monte Ávila, 1972; págs. 253-325.

¹⁴ El nominalismo de la filosofía moderna admite diversas gradaciones, cuya variedad más radical —el pensamiento escéptico de Hume— es la que ha gravitado en mayor proporción en las ideas de Borges. Acerca de tales gradaciones, cf. Robert Blanché, *El método experimental y la filosofía de la física*; México, Fondo de Cultura Económica, 1972; págs. 369 y 384.

que su naturaleza lo impulsa con preferencia a suscitar espejismos y ensueños que se imponen por la eficacia de una simetría o proporción intrínseca, de un equilibrio primordialmente nominal. En todo caso, la cualidad prístina y de mayor empuje vital que trasuntan las palabras —según este criterio— radica en una aptitud de evocación, más allá de la exclusiva descripción minuciosa y precisa; o enunciado de otro modo, radica en la expresión poética feliz (con sus propias exigencias de precisión), mejor que en la directa referencia al objeto real. Por consiguiente, en el discurso la palabra no puede proporcionarnos una satisfactoria interpretación de la realidad —como desearía el rigor lingüístico de los neopositivistas—, sino que se muestra llamada a agotarse en sí misma, a excluir —o poco menos— la gravitación directa de la cosa designada. De cuanto se ha dicho surge que el aprovechamiento que Borges extrae de sus inquisiciones filosóficas fundamentalmente opera por contraste, como afirmación decisiva del ámbito poético. A ello se debe su interés en la paradoja o el *nonsense* que puede ser engendrado por una lógica rigurosa. En la práctica, se trata de una suerte de *reductio ad absurdum* obtenida con el concurso de los innúmeros casos en que el lenguaje escapó a las pretensiones de atribuirle una función cognoscitiva. En consecuencia, al restringir el margen propio de la filosofía a un campo tan estrecho como el que proponen los neopositivistas, resulta evidente que la condición humana es en mu-

cho menor grado “filosófica” que “literaria”, según lo corrobora —a juicio de Borges— el uso habitual que hacemos de la materia verbal; y si llevamos el argumento hasta sus derivaciones últimas, aun sería lícito sospechar que el margen que estos pensadores se reservan para el ejercicio de su labor especulativa es harto dudoso que les pertenezca en exclusividad.

Por lo tanto, una de las circunstancias que pareciera garantizar la razón de ser de la literatura en su condición de tal es la arbitrariedad del signo, la imposibilidad de que el lenguaje pueda trasladar fielmente la realidad a un plano conceptual. Esto ha llevado a Borges a una sistemática explicitación de las fallencias que aquejan el uso del lenguaje como mediador en nuestra captación del mundo, en nuestra relación intelectual con las cosas. Tal posición se halla especialmente sintetizada en las reflexiones sobre “el idioma analítico de John Wilkins” (*OI*, 139-144). Muy certeramente, Michel Foucault ha señalado un pasaje de este artículo que posee considerable efecto cómico, pero que al mismo tiempo postula inquietantes reservas acerca de nuestros instrumentos especulativos.¹⁵ Se trata de una curiosa clasificación atribuida a una supuesta enciclopedia china:

En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) per-

¹⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*; México, Siglo XXI, 1968; págs. 1-5.

tenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas. (OI, 142)

Hay varios motivos para juzgar que este texto resulta perturbador. En un reconocimiento apenas superficial, bastaría con que examináramos en forma aislada cada uno de los diversos rubros (en especial, el designado con la letra *h*). Pero lo más dramático es la índole deliberadamente heteróclita que exhibe el conjunto de las especies enumeradas, hecho que nos induce a pensar si acaso no serán arbitrarias todas las categorías ordenadoras que empleamos en nuestra construcción de la realidad. Estamos acostumbrados a conceder la arbitrariedad del lenguaje como tal (al menos, por lo que respecta al vínculo entre significante y significado), pero esto es mucho más agresivo en virtud de que nos insinúa la hipótesis casi inadmisibile de que las relaciones lógicas por sí mismas se prestan a engendrar diseños totalmente caprichosos. Para nuestro esquema ideológico ello entraña, de hecho, lo mismo que cuestionar la validez de la aptitud racional que, convenientemente ejercida, suponemos llamada a resolver todos los problemas suscitados en nuestro trato con el mundo. De

todas maneras, Borges no se inmota, y en una de sus entrevistas con Georges Charbonnier aventura la opinión de que las clasificaciones "sólo son comodidades de la intelección" (Charbonnier, 85). Kolakowski quizá se aproxime a una consideración similar cuando reconoce que, de no mediar nuestro sentido práctico, nada nos impide proponer "fantasías surrealistas", ordenamientos aparentemente arbitrarios de la realidad;¹⁶ pero Rudolf Carnap y A. J. Ayer jamás se hubiesen atrevido a llevar sus indagaciones lógicas del lenguaje hasta consecuencias tan extremas.

¹⁶ Cf. Kolakowski, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, págs. 75-76. Según este autor, el criterio de verdad no tiene un fundamento metafísico sino que es apenas el producto de una dialéctica entre el hombre y el mundo, en la que prevalece un móvil práctico. El pasaje íntegro es muy significativo: "Teóricamente nada nos impide descomponer la materia que nos rodea en fragmentos que serían absolutamente distintos a los objetos que nos son familiares (por lo tanto, y hablando en general, nada nos prohíbe establecer un mundo donde no existiesen objetos tales como 'caballo', 'hoja', 'estrella' y otros objetos presuntamente inventados por la naturaleza, sino objetos como por ejemplo 'un medio caballo y un trozo de río', 'mi oreja y la luna' y otros productos parecidos de la fantasía surrealista; si el mundo de los surrealistas se nos aparece como 'más raro' que el habitual es porque sus elementos no tienen nombre y porque no podemos utilizarlos en la técnica. Por eso la pequeña y sana inteligencia humana los considera 'irreales' o los divide en fragmentos para los que tiene nombres en la vida diaria, con lo cual hace posible percibirlos en ese mismo plano). Ninguna distribución, por fantástica que sea para la costumbre, está teóricamente menos justificada o es menos 'exacta' que la vigente; pero nos resultaría difícil imaginarnos qué apariencia tendría un mundo así, porque estaría formado por objetos que no tendrían equivalentes en nuestro lenguaje, y por lo tanto serían inaccesibles al conocimiento discursivo".

2. Gravitación de la palabra

Sea como fuere, el hecho de admitir las limitaciones del lenguaje como herramienta cognoscitiva no entraña, en absoluto, desconocer la fuerza de convicción que la materia verbal ejerce sobre nosotros. Por lo contrario, aunque sabemos que la realidad existe, nos amenaza constantemente el peligro de perder contacto con el mundo al quedar aislados en las palabras, las que revelan su indiscutible autoridad al imponernos ese modo paradójico de incomunicación. Según este criterio, el lenguaje simultáneamente limita nuestras posibilidades de conocimiento y nos somete a su dominio, y esta segunda acción requiere que le prestemos el máximo de consideración posible. El signo es arbitrario porque obliga a ingresar en un juego, pero este juego reviste para nosotros la mayor seriedad porque nuestra capacidad de relación con el prójimo se sustenta casi por entero en él. Esto Borges lo señala con respecto a sus propios cuentos: también ellos son un juego que, en todo caso, no puede resultar indiferente o tedioso para quien los escribió, ya que al autor la tarea de composición le fue impuesta por cierta *necesidad* íntima que no podía rehuir (*Charbonnier*, 11). En verdad, cuando denunciamos las limitaciones del lenguaje lo que estamos reconociendo no es *su* impotencia sino la *nuestra*. De ello se desprende que la palabra —para Borges— cobra un valor mágico, pero no en un sentido sobrenatural sino exclusivamente

por el influjo abrumador (aunque casi subrepticio) que sin cesar ejerce en el esfuerzo humano de elaborar una imagen del mundo. Y en este aspecto, Borges hace una advertencia sobre la función de la literatura que la crítica actual debiera tomar muy en cuenta, para no dejarse atrapar en un puro análisis de procedimientos vanos; al respecto, señala que en el problema literario “existe un misterio” y que “cuando Stevenson dice que los personajes del arte —de una novela o de un drama— sólo son una serie de palabras, al instante sentimos que esto no es cierto”, ya que en su trato con nosotros todo signo exhibe un poder evocativo que sobrepasa en mucho su modesta labor enunciativa; si no admitimos la “voluntaria suspensión de la incredulidad” que propiciaba Coleridge y nos mostramos reacios a percibir que los seres imaginarios instalados en una obra de ficción poseen una vida propia y hasta secreta, entonces la ilusión que hace posible el advenimiento de la poesía se desvanece y el texto queda desprovisto de sentido (*Charbonnier*, 51-52). En todo caso, el aporte del crítico consiste en desentrañar la forma en que el texto suscita ese persuasivo impacto; y aun entonces, todavía queda un margen acaso inevitable de encantamiento, por minucioso y preciso que sea el análisis de las estrategias artísticas.

Por otra parte, cabe destacar que, en la producción de Borges, el destino del hombre y del mundo radica, con fatalidad irreversible, en transformarse en materia verbal, en com-

ponente de ficción. La condición humana nos lleva inexorablemente a ser olvidados o a convertirnos en literatura. Y en definitiva, la literatura no puede ser otra cosa que lo que es: un sistema de signos, un espacio vacío de realidad pero pleno de sortilegios. Alguna vez, Roland Barthes señaló precisamente que, desprovistos del don de ubicuidad, debemos resignarnos a que casi todo nuestro conocimiento de la vida contemporánea —aun la más estremecedora— se reduzca a signos proporcionados por fuentes periodísticas. Shih Huang Ti, aquel emperador de la China evocado por Borges, opinaba lo mismo acerca de cuanto acaeció en épocas anteriores: abolir el pasado consiste en quemar los anales, en abrogar la supervivencia de los libros de historia (OI, 9). La única perduración cierta de que pueden disfrutar quienes vivieron en etapas pretéritas consiste en acceder a la frágil pero obstinada subsistencia nominal que ha quedado asentada en un texto. Borges lo percibe patéticamente, en su propia condición de escritor cuya fama va emancipando un apellido y un conjunto de obras y separándolas de la existencia carnal innominada que sólo acepta ser reconocida por el indistinto y ubicuo pronombre de primera persona; pocos pasajes de su producción revelan tal dramatismo como el despojado y memorable fragmento que se titula "Borges y yo" (H, 50-51).¹⁷ Análogo proceso se adueña

¹⁷ En la *Brhadarenyaka-Upanishad* hay un sugestivo pasaje sobre la relación entre el nombre y el pronombre de primera persona que se presta, quizás, a

de Cynewulf, el remoto poeta anglosajón que registró su nombre en caracteres rúnicos, pero cuyas circunstancias personales no han sobrevivido en ningún otro vestigio (ALG, 37). También es el caso de Walt Whitman, que confirió su propio nombre al legendario protagonista de *Leaves of Grass*; de ese modo, su personalidad se desdobló entre la insípida y omitible existencia del hombre real y el "amistoso y elocuente salvaje" que transita los poemas, pletórico de energía y de fervor (OI, 99). A Borges lo fascina esa aptitud que tienen los nombres personales de borrar la realidad de los individuos a quienes designan, para convertirse en ficciones verbales autónomas. Es una taumaturgia que se complace en ejercer públicamente, con el secreto deleite de sospechar que su intención pasará inadvertida. Al respecto, la estrategia más difundida consiste en justificar la mención incidental de seres reales en el curso de anécdotas fabulosas, ya se trate de su propio nombre o el de escritores conocidos suyos: Adolfo Bioy Casares, Ezequiel Martínez Estrada, Pierre Drieu La Rochelle o Alfonso Reyes, en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"; Patricio Gannon y Emir Ro-

un útil paralelismo con "Borges y yo". Dice: "En el principio todas las cosas fueron el Ser en forma de personalidad. Él miró en torno de sí y no vio nada, salvo a Sí Mismo. Lo primero que dijo fue: 'Soy Yo'. De allí que 'Yo' se convirtiera en su nombre. Por lo tanto, hasta el presente, si preguntáis a un hombre quién es, lo primero que responderá es 'Soy Yo', y agregará cualquier otro nombre que tenga". Cf. Shree Purohit Swami y W. B. Yeats, *The Ten Principal Upanishads*; Londres, Faber, segunda edición, 1938; pág. 119.

dríguez Monegal, en "La otra muerte". Inguenuamente podría suponerse que se trata de un ardid encaminado a proporcionar esa especie de convicción que, según suelen afirmar los preceptistas, la presencia de un nombre real logra imprimir en cualquier ejercicio imaginativo. La verdad acaso deba buscarse en la dirección opuesta: a Borges lo seduce contemplar cómo la literatura —el universo de las palabras— devora los fragmentos de realidad que le son arrojados y los transforma en su propia sustancia; por consiguiente, no cesa de alimentar a este monstruo insaciable; goza comprobando que lo real se disuelve en lo ficticio, toda vez que en el texto cae el nombre de alguien que tuvo o tiene —como él dice— una existencia "acaso no imaginaria" (F, 90). Inclusive, ¿quién es el mismo Borges, cuando aparece en sus propios relatos, salvo un personaje ficticio? De tal manera, la literatura delimita un territorio virtual que nos permite llevar a cabo proezas a las que se resiste el mundo cotidiano: mezclar cosas que tienen consistencia y espesor tangibles con formas quiméricas y fantasmales; citar libros que no fueron publicados jamás; examinar obras que sería fatigoso escribir (F, 11); atribuir los trabajos propios a autores fingidos, como sucede con los ensayos sobre el obispo Wilkins y sobre la carrera de Aquiles y la tortuga que aparecen en la nómina de escritos de Pierre Menard (F, 46 y 47).

Al cabo de tantas ilustraciones coincidentes, parece ocioso puntualizar que a Borges

nada lo apasiona en tal medida como la gravitación del lenguaje en la existencia humana: la literatura es un asunto constante de su literatura. Pero ello se pone de relieve no sólo en sus meditaciones o experimentos lingüísticos sino también en el empleo habitual que hace de las palabras. La maestría que Borges exhibe en la composición de la prosa (e igualmente del verso) ha sido elogiada y examinada en multitud de ocasiones: los procedimientos han sido analizados; los usos verbales, tabulados; las imágenes, aisladas; la complejidad del estilo, desmenuzada en sus elementos. Como ha reconocido el autor mismo, las condiciones en que fueron elaboradas las piezas que la integran hacen que el lenguaje desempeñe el papel protagónico de *Historia universal de la infamia*, libro del que se pueden desgajar innumerables muestras de los usos que, acaso más atenuados, habrían de convertirse en típicos de Borges.¹⁸ También la noticia sobre "el arte de injuriar" (HE, 145-155) proporciona ejemplos tan agudos como felices de la diatriba solapada que se origina en un excepcional manejo de la materia verbal. Un breve catálogo de esta destreza debe incluir la exactitud en la selección de los términos, el oportuno enla-

¹⁸ Al respecto, Borges escribe en AE, 239: "Las piezas estaban destinadas a un consumo popular, en el diario *Crítica*, e intencionalmente eran pintorescas. Ahora pienso que el secreto valor de estos bocetos —además del mero placer que sentí al escribirlos— consiste en el hecho de que eran ejercicios narrativos. Puesto que las tramas y circunstancias me eran dadas, cuanto tenía que hacer era adornarlas con una serie de vívidas variaciones".

ce de vocablos que llega a sorprendernos con sobrentendidos más precisos que la explicitación, la economía de la adjetivación, los variados y permanentes empleos de una ironía que se torna más corrosiva por su aire de inadvertida despreocupación:

Hollywood, por tercera vez, ha difamado a Robert Louis Stevenson. Esta difamación se titula *El hombre y la bestia*: la ha perpetrado Victor Fleming, que repite con aciaga fidelidad los errores estéticos y morales de la versión (de la perversión) de Mamoulian. (D II, 179)

Estas pocas líneas elegidas casi al azar (y lejos de ser las más representativas) darían para una pormenorizada disertación sobre el aspecto de malicioso desliz que comunica la presencia de los verbos *difamar* y *perpetrar*, sobre las reverberaciones semánticas que imparten al giro *aciaga fidelidad* una textura antitética y manierista, inclusive sobre la cualidad oral del rectificador aparte que se introduce con la sagaz ubicación del paréntesis. Muchas veces se ha ensayado esta labor y se repite a diario, transformada en compulsiva tarea escolar. Sin embargo, conviene tener presente que esta virtuosidad del estilo no es, para Borges, ni un preciosismo ocioso ni un formalismo vacío que se agota en sí mismo y que puede estudiarse aisladamente, sino que se halla ligada de manera íntima a una concepción del lenguaje según la cual la palabra se apodera del hombre en razón de su fuerza persuasiva, del férreo

dominio que ejerce sobre nuestra imaginación. No cabe duda de que los escritos de Borges señalan una verdadera revolución en las letras argentinas y aun en las de toda el área hispanohablante: por contraste con la prosa ornada de herencia modernista o con el lenguaje descuidado de otros escritores que lo precedieron inmediatamente, propone un estilo funcional que se caracteriza por la expresividad lograda con una utilización rigurosa, ceñida, de las palabras. Pero, al mismo tiempo, no admite ni justifica la inagotable —y, a su juicio, superflua— diligencia de quienes se distraen en la computación de efectos “acústico-decorativos” (D I, 45). Ya en 1930 anotaba una observación que no ha desmentido en el curso de los años:

La condición indigente de nuestras letras, su incapacidad de atraer, han operado entre nosotros una superstición del estilo, una distraída lectura de atenciones parciales. Los que adolecen de esa superstición entienden por estilo no la efectiva representabilidad de una página, sino las habilidades aparentes del escritor: sus comparaciones, su acústica, los episodios de su puntuación y de su sintaxis. Son indiferentes a la propia convicción o propia emoción: buscan tecnerías (la palabra es de Miguel de Unamuno) que les comunicarán si lo escrito tiene el derecho o no de agradarles. (D I. 43)

Borges comparte con aquellos a los que denuncia la certidumbre de que el lenguaje lo