

PABLO E. PAVESI (UBA - UTD)

Las provincias del ser: aniquilación del yo e invención poética en Jorge Luis Borges

RESUMEN

Este trabajo examina la aniquilación del yo personal que Jorge Luis Borges acomete en sus dos primeras obras de ensayo y sus perdurables consecuencias en el modo de concebir y practicar la literatura. Borges realiza una apropiación muy original de una experiencia que le otorga la filosofía de Hume con el fin de aniquilar la “estética idólatra del yo”: dado que el yo personal carece de toda realidad, no puede ser el objeto de la literatura. La poesía es la invención de un objeto real y un objeto es real sólo si es un objeto público, “un artificio” que permite “añadir provincias al Ser”. Pero esta invención sólo es posible si, al mismo tiempo, la poesía inventa un yo individual, que renuncia a ser meramente personal; el yo, como cualquier objeto, es real sólo en tanto es público. Este yo se sustrae del tiempo; no sólo del tiempo sucesivo (Hume), sino también de toda duración (Bergson) y se revela en un “instante infinito”, objeto privilegiado de la literatura borgeana. Discutimos, por último, la opinión según la cual Borges consideraría a la filosofía como una rama de la literatura fantástica. Al contrario, la metafísica, según procedimientos que le son propios, inventa realidades, o mejor, la realidad en general, ideal al que toda literatura aspira y que Borges nunca dejará de celebrar.

PALABRAS CLAVE:

Borges - Poética - Identidad personal - Invención - Sucesión - Duración

Provinces of Being. Annihilation of Self and poetic invention in Jorge Luis Borges

ABSTRACT

This essay studies the annihilation of personal Self undertaken by Jorge Luis Borges in his first two essay works and its lasting consequences on the way in which literature is practiced and conceived. Borges appropriates an experience granted by Hume's philosophy with the purpose of putting an end to “self idolizing Aesthetics”: personal Self can't be an object for literature because it doesn't have any reality. Poetry is the invention of a real object and an object is real only if it is a public object, “an artefact” which allows “the addition of Provinces to Being”. But this invention is only possible if, at the same time, poetry creates an individual Self that gives up on being merely personal; the Self, as any object, is real just as long as it is public. This Self removes itself from time; not only from successive time (Hume) but also from duration (Bergson), and reveals itself in an “infinite instant”, privileged object in borgean literature. Lastly, we will discuss the opinion according to which Borges considers philosophy as a branch of fantastic literature. On the contrary, metaphysics, following its own procedures, creates realities, or even better, reality as a whole, ideal to which every literature aims for and that Borges will never stop celebrating.

KEYWORDS:

Borges - Poetics - Personal identity - Invention - Succession - Duration

Este trabajo pretende examinar la aniquilación del yo personal que Jorge Luis Borges acomete en sus dos primeras obras de ensayo, *Inquisiciones* (1925) y *El Tamaño de mi Esperanza* (1926),¹ y sus perdurables consecuencias en el modo de concebir y practicar la literatura.

Es sabido que Borges se presenta allí por primera vez como lector de filosofía, en este caso, de la filosofía empirista británica. El nombre más notorio en estos ensayos es el de George Berkeley, que da título a uno de ellos (I, 117), y cuyo idealismo es tema privilegiado de discusión. Sin embargo, no será difícil, ni especialmente controversial, mostrar que la refutación del yo que Borges despliega en “La Nadería de la Personalidad” (I, 93) rescibe la tesis principal que David Hume enuncia en el *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739), parte I, libro IV, sección VI, dedicado a la identidad personal. Nosotros dedicaremos especial cuidado a precisar los nexos conceptuales entre los ensayos de Borges y la filosofía humeana. Sin embargo, debe quedar claro desde el principio que esta indagación y el rigor al que aspira no podrán ser estrictamente filosóficos, por el hecho esclarecedor, y que debe condicionar nuestro abordaje, de que la indagación borgeana no lo es. Tal como se anuncia explícitamente en el primer párrafo de “La Nadería...”, la supresión del yo personal sirve sola y

1. Ambos han sido reeditados por Seix Barral, Buenos Aires, 1993. Para abreviar las notas, citaremos en el texto indicando entre paréntesis la inicial del título –(I) para *Inquisiciones*, (E) para *El Tamaño de mi Esperanza*– y el número de página.

exclusivamente para fundar una estética “hostil al psicologismo que nos dejó el siglo pasado” (I, 93) y, según la advertencia del segundo párrafo, no se vale de argumentos, sino de la descripción de una experiencia que Borges ilustra hacinando ejemplos. Si bien queda claro que no hay una filosofía de Borges,² debe aclararse también que no puede entenderse la filosofía en Borges más que en relación a su compromiso vanguardista, que como tal le impone dos trabajos: denunciar la literatura, tal como ésta se practica en Buenos Aires, como falsa literatura; postular la verdadera. Borges recurre a la filosofía para abolir lo que llama “la estética idólatra del yo” en la que incurren el romanticismo en general, el “rubenismo” y, finalmente, “la lugonería”. El punto que debe importarnos es pues el uso que esta vanguardia hace de la filosofía, ya que es justamente allí donde reside su ambición más original: Borges pretende sustraer las discusiones estéticas del ámbito de las opiniones, donde el culto exacerbado de la personalidad las ha relegado (I, 68), y legitimar en la filosofía, o mejor, en una particular experiencia que la filosofía le otorga, su certidumbre respecto a la verdadera naturaleza del acto poético. Puede decirse que la filosofía de Hume, como luego la poesía de Carriego, es un pre-texto: texto que sirve para dilucidar qué es hacer literatura y, especialmente, qué es hacer literatura en Buenos Aires.³ Pero el texto de Hume exige una apropiación muy audaz –y esta audacia marca el tamaño de la esperanza borgeana–: en abierto desafío a la filosofía en boga, Borges lee (traduce, menciona, ejemplifica, traduce de nuevo) un texto clásico de la filosofía moderna, escrito en la primera mitad del siglo XVIII por un joven escocés autoexiliado en París, para aniquilar a Lugones y, por lo tanto, para establecer –con una seguridad que atraviesa toda su obra– qué significa escribir en Buenos Aires.

2. Según la paradójica “Introducción” de Nuño, Juan, *La filosofía de Borges*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Hemos además consultado con provecho el artículo de Marina Martín, “Borges, perplejo defensor del idealismo”, *Variaciones Borges* 13 (2002), pp. 8-21.

3. Sarlo, Beatriz, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995, p. 68. Aquí reside el sentido de la vanguardia, al que Borges nunca renuncia: “trabajar un territorio extraño como propio, y el propio como extraño” (*ibid.*, p. 72).

I

La tesis central de “La Nadería de la personalidad” puede formularse, clara y concisamente, citando un párrafo famoso del *Tratado de la Naturaleza Humana*, que Borges traducirá más de veinticinco años después: “Hume, el escéptico, la refuta (la identidad personal) y hace de cada hombre ‘una colección o atadura de percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez’”.⁴ Más abajo, Borges traduce de nuevo, libremente y en primera persona: “Somos una colección o conjunto...” (OC, 768).⁵ La conclusión que esa tesis permite es, desde 1925, definitiva: el yo personal es una “una transoñación (...) sin estribaderos metafísicos ni realidad entrañal” (I, 91).

Debe señalarse en primer lugar que la tesis enuncia en ambos casos una constatación empírica, esto es, el modo en que, de hecho, la conciencia se nos presenta a la reflexión. No hay pues un “yo de conjunto” (I, 94, 96, 98, 103) porque no tenemos ninguna experiencia de un yo simple en cada instante, continuo e invariable en distintos, sino tan sólo de una sucesión de percepciones que, en tanto diferenciables, distinguibles y separables (T 252), son de hecho diferentes, distintas y existen separadamente, sin necesitar cosa alguna que las sostenga en su existencia. “En lo que a mí respecta –escribe Hume–, siempre que penetro más íntimamente en lo que se llama mí mismo, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción” (T, 252).

4. Borges, Jorge Luis, *Otras Inquisiciones* (1952), en *Obra Completa* (1923-1972), Buenos Aires, Emecé, 1972, 2 vols., I, p. 760. En adelante citaremos en texto (OC). También utilizamos el segundo tomo de la segunda edición de las *Obras Completas* (1975-1985), Buenos Aires, Emecé, 1989, que citaremos siempre en nota y sin abreviatura.

5. Compárese con Hume: “Todos los (...) seres humanos (*mankind*) no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible, y están en un perpetuo flujo y movimiento”, *Tratado de la Naturaleza Humana*, traducción de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 2 vols., p. 261 (T, 252). En adelante (T) en las citas del texto; el número de página remite a la paginación estándar: edición de L. A. Selby-Bigge (1888), Oxford University Press, 2ª ed., 1978.

Hay que recordar además que esta tesis ocupa una mínima parte de la indagación humeana sobre la identidad personal. En efecto, una vez establecido que no hay ni puede haber experiencia de un yo continuo e invariable, el problema que se plantea es: ¿por qué todos nosotros –y el mismo Hume, cuando deja de filosofar para jugar backgammon con los amigos (T, 269)– creemos tan fervientemente en un yo personal, propio y ajeno, del que no tenemos experiencia alguna? “¿Qué es entonces –pregunta Hume– lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?” (T, 253). Si bien el yo carece de toda realidad –o justamente porque carece de ella–, debe indagarse cómo se constituye y mantiene en su condición de objeto de creencia. Esta indagación es laboriosa y todavía atarea a los comentaristas. Nos sirve decir tan sólo que la creencia en un yo personal resulta de la asociación de diferentes percepciones por las relaciones naturales de semejanza –otorgadas por la memoria– y de causalidad que mantienen entre ellas. La creencia es pues, en primer lugar, resultado de una confusión, por la que imaginamos que diferentes objetos relacionados entre sí son en realidad un objeto idéntico en el tiempo. Pero la razón desenmascara este recurso mostrando las percepciones tal como son: realidades “diferentes, distinguibles y separables entre sí” (T, 252). Sin embargo, insistimos en la audacia de sostener que diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, “y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos... y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación” (T 254). El yo nace pues de una confusión y de una insistencia en la confusión, insistencia que Hume llama ficción, en el sentido preciso de ocultación o fingimiento, porque, primero, oculta la sucesión de percepciones y su existencia independiente; segundo, porque no puede ser deducida de la experiencia, sino que es contradictoria a toda experiencia posible. Dígase, finalmente, que el mismo Hume, en el “Apéndice” al primer libro del *Tratado*, se muestra altamente insatisfecho de su indagación de la identidad personal –asunto que será excluido de futuras *Inquisiciones*– y decide finalmente “solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado

ardua para mi entendimiento” (T 636).⁶

Borges elude aquél esfuerzo y este estupor. Su posición es más radical y, por lo tanto, menos compleja que la de Hume, en tanto niega al yo no sólo una realidad substancial sino también toda realidad apariencial. El yo personal no merece siquiera la existencia que otorga el simulacro: “la conciencia es cosa baldía sin que exista apariencia alguna reflejándose en ella” (I, 104). De aquí que Borges se dedique deliberada y cuidadosamente a describir el momento negativo de la tesis humeana, la disolución del yo en la sucesión de instantes presentes: “Cualquier actualidad de la vida es enteriza y suficiente” (I, 94). La experiencia fundamental que Borges poetiza y de la que intentará persuadirnos es justamente esa: “Yo estoy limitado a este vertiginoso presente, y es inadmisibles que puedan caber en su ínfima estrechez las pavorosas millaradas de los demás instantes sueltos” (I, 123). Digamos rápidamente que la memoria, el mero hecho de recordar, deja intacta esa certeza. Por dos razones principales: primero, porque la mera semejanza de percepciones no permite siquiera confundirse con la identidad del sujeto que percibe. La memoria no es más que “el nombre mediante el cual indicamos que, entre la innumerabilidad de todos los estados de conciencia, muchos acontecen de nuevo en forma borrosa” (I, 95). Segundo, porque si la continuidad del yo se funda en la memoria, ¿cómo salvar la discontinuidad a la que nos somete el olvido? O, en términos textuales, ¿cómo legitimar la propiedad privada –“a qué tenencia pretender (...)” (I, 95)– sobre los instantes olvidados?⁷ “Apilados en años, yacen inaccesibles a nuestra anhelante codicia. Y esa decantada memoria a cuyo fallo hacéis apelación, ¿evidencia alguna vez toda su plenitud de pasado?” (I, 95).

Debemos insistir en que esta tesis no pretende ser más que una constatación, que como tal no puede ni necesita ser probada, pero de la que Borges nos persuade por la estetización cuidadosa de una experiencia fundamental, en la que su propia identidad, en el momento en que se invoca para ser entregada toda entera al amigo que despierta, se revela como un gesto desprolijo, un atropellamiento de opiniones, un mero énfasis. “Seguimos

6. Hemos tratado el asunto en otra parte: Pavesi, Pablo, “El yo como república. Identidad personal y bien público en Hume”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 24 (2), 1998, pp. 263-280.

7. Borges rescribe el argumento de Hume de T, 262.

conversando y discutiendo, al borde del adiós, hasta que de golpe, con una insospechada firmeza de certidumbre, entendí ser nada esa personalidad que solemos tasar con tan incompatible exorbitancia. Ocurrióseme que nunca justificaría mi vida un instante pleno, absoluto, contenedor de todos los demás, que todos ellos serían etapas provisionales, aniquiladoras del pasado y encaramadas al porvenir, y que fuera de lo episódico, de lo presente, de lo circunstancial, no éramos nadie. Y abominé de todo misteriosismo” (I, 99). No nos compete a nosotros analizar los recursos de los que Borges se vale para describir esta experiencia: la traducción libre; la adjetivación, que otorga a la enumeración de percepciones sensibles un marcado tono personal –“la sensación de frío, y de espaciada y grata soltura que está en mí al atravesar el zaguán”, “ese olor como de resignación que alientan los campos”–, en contraste con las percepciones impersonales, simples, enumeradas en pares antagónicos –frío-calor, luz-sombra, etc.– con las que Hume relata la imposible experiencia de sí; el neologismo –“ametafísico”, que recuerda a los “ateólogos” de Unamuno, el único que no caerá en el olvido (OC, 200)–; la gramática original a la que se someten términos tradicionales de la filosofía, por ejemplo la utilización del verbo “existir” como transitivo y de “anonadar” como reflexivo, la transformación de “premisa” en el presente indicativo de un verbo transitivo; la metaforización incansable de esos términos –“personalidad que arraiga en la memoria”, “razones que andan desacertadas”, “envión del tiempo”, “realidad apuntalada”, “bastardía del signo”, “tropel de percepciones”, “estribadero metafísico”–. El mismo Borges hace explícitos algunos de esos recursos, que deben ser entendidos en el marco de una renovación del castellano, una verdadera “política del idioma” (E, 39), porque todo idioma “apenas sí está bosquejado” (E, 43). Nos compete, sí, estudiar el modo en que esta estetización de la experiencia filosófica –de una particular experiencia que otorga la filosofía ilustrada– viene a erigir una estética de vanguardia, que como tal, no puede formularse inicialmente más que como la abolición de aquella a la que quiere reemplazar definitivamente.

El punto es éste: dado que el yo personal carece de toda realidad, no puede ser el objeto de la literatura. Esto quiere decir que cualquier verso que agote su sentido en la expresión de un estado íntimo, absolutamente personal,

de propiedad privativa del autor, no constituye un acto poético pues, en rigor, no dice nada.

Ahora bien, en Borges, la disolución de la persona en instantes presentes parece exigir, por invocación a la misma experiencia original, la disolución de los objetos en cualidades simples, cargada ella también de consecuencias para la literatura. Prescindimos de la exposición del asunto en Hume, que nos prohíbe, por su riqueza, aspirar a una síntesis digna. Constatemos tan sólo que el problema de la identidad de los objetos no se incluye dentro del escepticismo que el “Apéndice” del *Tratado...* declaraba respecto de la identidad personal. Sucede que, a diferencia de ésta, aquélla puede entenderse como objeto positivo de creencia, en tanto permite ser deducida de las cualidades que de hecho presentan algunas percepciones –constancia y coherencia–, a partir de las cuales inferimos la existencia continua y distinta de los objetos sensibles, “a fin de conferirles una regularidad mayor que la que observamos en nuestras percepciones” (T, 197). La existencia continua y distinta de los objetos no es más que una “suposición”, el último resultado de una inferencia compleja, pero es una suposición basada en algunos rasgos de la experiencia, y que en sí misma “no implica contradicción” (T, 208).

En Borges, aquella experiencia original, que reduce la persona a nadería, parece derivar inicialmente en un enérgico nominalismo. “Todo sustantivo es una abreviatura. En lugar de contar frío, filoso, hiriente, inquebrantable, brillador, puntiagudo, enunciamos puñal...” (E, 47). Sin embargo, es también cierto que aquello que la palabra nombra no es mero simulacro pues no carece, como el yo, de toda realidad, aunque ella se agote en el signo que abrevia una combinación particular de cualidades. Si se puede decir que “le inventamos sustantivos a la realidad” (E, 46), es porque el objeto es una realidad inventada, una cosa en el lenguaje. El lenguaje nos recluye pues en “un espacio nominal”,⁸ pero el idioma nos permite ensanchar indefinidamente sus límites, multiplicando infinitamente sus realidades. Por la aniquilación del sustantivo, la poética de *El tamaño de mi esperanza* anticipa claramente la literatura del hemisferio boreal de Tlön: “¿Por qué no crear (...) una palabra, una sola, para la percepción conjunta

8. La expresión es de Rest, Jaime, *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*, Buenos Aires, Fausto, 1976, p. 111.

de los cencerros insistiendo en la tarde y de la puesta de sol en la lejanía?” (E, 49; cf. OC, 435). Pero el punto a destacar aquí es que si las cosas carecen de otra realidad que la que el sustantivo les miente, tampoco merecen, por ellas mismas, ser el objeto de la literatura. Ésta es la objeción que Borges levanta contra la obra de Whitman, cuya aspiración es la de atestiguar la unicidad de las cosas (I, 101), aspiración que hace de la invención un inventario –“la enumeración de los objetos cuyo hacinamiento es el mundo” (I, 134)– y de la poesía el resultado de un mero asombro, de un azoramiento; objeción que se repite en 1932, en el momento de traducir y recuperar para siempre al “otro Whitman”, hombre de “infinitos inventos” (OC, 208).

II

Infinitos inventos. La formulación positiva de tal estética cabe en esta línea: la poesía debe inventar un objeto real y un objeto es real sólo si es un objeto público. Luego, por el primer punto, no es literatura la expresión de un rasgo privado absolutamente personal. Por el segundo, ella no reside en el mero uso de palabras prestigiosas, por más sugerentes que sean, ni en los juegos de sinonimia; un objeto real se inventa cuando su publicidad no está contenida ni se agota en un nombre. La poesía debe recuperar el carácter esencialmente inventivo de todo lenguaje y “edificar realidades” (E, 48) y “añadir provincias al Ser” (I, 31).

Esta tesis, que Borges enuncia lacónica y rigurosamente, es al mismo tiempo la más fiel a la filosofía humeana y distingue definitivamente esa filosofía del idealismo empírico con el que venía confundida, idealismo en el cual, según la celebre fórmula de Berkeley, el ser es “ser percibido” (“*esse rerum est percipi*”; I, 118) y toda realidad, según Borges, amenaza con agotarse en un “simulacro” (I, 127) que no permite pensar el problema principal de esta poética: el de la invención de objetos públicos. De hecho, este simulacro no servirá a la literatura más que para acusar una teatralidad engañosa, un histrionismo siempre patético o ruin; quizá su única función narrativa sea la de

designar la escena del tercer asesinato, urdida por el infame Red Scarlach (OC, 504, 507), que simula esconder una de las letras del nombre secreto de Dios y no es más que una trampa, un pobre ardid que busca la venganza, “algo más efímero y deleznable” (OC, 505). En 1960, “como cifra perfecta de una época irreal”, el simulacro titula la escena en la que un enlutado trashumante, a quien la gente saluda como “Mi General”, representa, en remotos pueblos del Chaco, el funeral de su esposa, y el ataúd es una caja de cartón y Eva una muñeca rubia; en 1967, la fórmula *Esse est percipi* se burla del candor de Bustos Domecq, quien descubre que los estadios están abandonados y los partidos de fútbol agotan su realidad en el relato desaforado (y repetitivo) de locutores radiales mal pagos (OC, II, 360).⁹

Por el contrario, Hume permite pensar la publicidad del objeto, más aún, la cosa pública en general (la moral, el derecho, el lenguaje) como una invención, “un artificio” (T, 489) puramente convencional, pero cuya realidad es transparente, sin ocultamiento ni transfiguración. El punto que hay que destacar inmediatamente es que si la cosa pública es artificial, no es en absoluto arbitraria. “La humanidad es una especie inventiva –escribe Hume– y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria, puede decirse con propiedad que es natural” (T, 484). Debemos pues, examinar la noción de invención, ya que es justamente ella la encargada de declarar la (nueva) tarea de la literatura y la definitiva aniquilación del modernismo: Lugones, en efecto, no hace literatura porque no inventa nada –“puede afirmarse que ninguna tarea intelectual le es extraña, salvo la de inventar”– y el pecado del *Romancero* “está en el no ser: en el ser casi libro en blanco” (E, 97).

“Insisto sobre el carácter inventivo que hay en cualquier lenguaje –escribe Borges– y lo hago con intención. La lengua es edificadora de realidades” (E, 48). Toda realidad es invención del lenguaje y se agota en la publicidad de la palabra que la nombra. Pero si toda realidad es el resultado de una combinación de percepciones, no todas las combinaciones resultan en una

9. “(Que el hombre) no se rebaje (...) al simulacro del histrión”, Borges, *Obras Completas* (1975-1985), op. cit., p. 320.

realidad. Brevemente, no cualquier combinación es una invención. Herrera y Reisig junta la quietud del místico con la de las aves marinas, y el resultado con la delgadez de las ondinas y las acuñaciones escandinavas, y pretende con todo eso describir el busto albar de su amada (E, 55).¹⁰ El ejemplo ilustra un caso extremo, en que la combinación de elementos lejanos es un mera yuxtaposición que ni siquiera puede generar en nosotros una imagen visual –la más trivial de las realidades– y somete al poeta a la humillación de ser “limosnero del azar y lengua del caos” (E, 109).

La invención de objetos públicos, por otra parte, no coincide ni mucho menos con la invención de metáforas. Se entiende por esto el ahínco con que Borges propone “olvidar la metáfora” (I, 31), entendida como el resultado de una “inquisición de cualidades” (I, 166).¹¹ Aun si la cualidad de cada uno de sus términos, tomados aisladamente, es real –esto es, conocida por todos–, aun si la búsqueda de rasgos públicos y comunes a objetos lejanos derive en hallazgos de indudable felicidad –“remolinos de fuego tempestuoso”, en Milton–, la metáfora es, en el mejor de los casos, un “descubrimiento”, no una invención; es obra del hechicero, no del poeta (I, 31); inventa imágenes, pero no edifica, todavía, realidades. La metáfora a la que Borges aspira –y que define la enormidad de su esperanza– es una metáfora “bien metida en la realidad” (E, 129), que sirva para “añadir provincias al Ser” (I, 31). Ahora bien, para alcanzar ese privilegio, la metáfora debe cumplir con los dos rasgos que, destaquemoslo, son los mismos que debe observar la metafísica en la edificación de realidades que le son propias: la claridad y la universalidad (I, 40). Ésta es la ambición más claramente vanguardista de Borges: trabajar sobre la multiplicidad de la experiencia para darle al mundo un concepto; hacer de la metáfora un bien público; en fin, ser un clásico (OC, 219).

Pero, en el caso particular del lenguaje poético, se agrega a aquellas dos una tercera condición, paradójica, luego de la aniquilación del yo personal, y que lo distingue claramente del lenguaje filosófico, a saber: la invención de objetos

públicos sólo es posible si la poesía inventa un sujeto individual. “Éste es mi postulado: toda literatura es autobiográfica, finalmente. Todo es poético en cuanto nos confiesa un destino, en cuanto nos da una vislumbre de él” (I, 128). Una metáfora se mete en la realidad, es en fin un objeto público, sólo si, además de abreviar una combinación de percepciones diversas, logra abreviar (E, 133) o ser momento (E, 129) de un destino.¹² Para esto se exige que la metáfora dé cuenta de una experiencia que es a) una experiencia vivida –fingida, propia o ajena, es lo mismo– en la que una realidad se manifiesta como un don o un milagro (o como un castigo y una condena); b) una experiencia posible para el lector.¹³

Detengámonos en el primer punto. Se ve claramente que este sujeto restituído no es un yo de conjunto, una agrupación de percepciones privilegiadas y de propiedad exclusiva. El yo no resulta del agregado de experiencias mías –cuyo conjunto sería mi vida– sino del acto por el cual me apropio de una palabra por la experiencia: “Pienso que las palabras hay que conquistarlas viviéndolas, y que la aparente publicidad que el diccionario les regala es una falsía. Que nadie se anime a escribir ‘suburbio’ sin haber caminado largamente por sus veredas altas, sin haberlo deseado y padecido como una novia” (E, 132). Es por esto que, en rigor, no hay en estos ensayos un joven Borges, ni una literatura de juventud. La juventud es un descubrimiento estético del romanticismo.¹⁴ Borges ya ha elegido y se ha apropiado de “las nueve o diez palabras que se llevan bien con mi corazón”, que son “abreviatura de mi destino” (E, 132-133) y que escribirá, una y otra vez, toda su vida. En la primera página de su primer libro (1923), Borges le dice al lector: “nuestras nada poco difieren” (OC, 15). Junto con el amor a Stevenson, es quizá por este incólume desprecio de la personalidad y de la autoría, que aquel muchacho y el anciano que casi medio siglo después se relee, son “esencialmente (...) el mismo”.¹⁵

La poesía es pues “plena confesión de un yo” (E, 131), que cabe entera en un verso o una página. Ahora bien, por el segundo punto la confesión, por

10. “Quimérico a mi vera concertaba/ Tu busto albar su delgadez de ondina/ Con mística quietud de ave marina/ En una acuñación escandinava” (citado en E, 55).

11. Empresa que retomará en *Historia de la eternidad* (1936) (OC, 382).

12. “Hudson es un gustador de las variaciones del yo (...) ha trazado inolvidables destinos” (E, 36); “coplas de hombría serena (...) en que se manifiesta el yo totalmente” (E, 74).

13. “Cualquier metáfora, por maravillosa que sea, es una experiencia posible.” (E, 128-129.)

más que la inunde la sinceridad, es tal sólo si el otro percibe inmediatamente el sujeto que en ella se revela, con la misma claridad con que se percibe una espada o una copa. La confesión, a diferencia de lo que Borges entiende por romanticismo, no persigue la expresión de un yo singular e irrepetible;¹⁶ al contrario, esta confesión es clásica, ella hace de la realidad una “cuestión de confianza” (OC, 219) y si accede a la “confidencia”, es gracias a sus dos premisas: “la confianza del que escucha y la veracidad del que habla” (E, 131). Debe notarse que cada una de las premisas necesita de la otra para cumplirse. No hay confianza sin veracidad –Borges no le cree a Herrera, porque el mismo autor no cree en lo que escribe–. Pero la inversa también es verdadera. Borges no quiere hacer público un sentimiento íntimo, aspiración de lo más vulgar que logra cualquiera escribiendo el nombre de su novia en una pared. Por el contrario, la veracidad de un sentimiento íntimo no antecede, sino que resulta de su inmediata publicidad. “El arcano de tu alma es la publicidad de cualquier alma” (I, 153). Brevemente: el yo, como cualquier objeto, es real sólo en tanto es público. Lo más personal no es pues lo más privado. Lo absolutamente privado sólo puede ser una percepción fugaz, condenada a su inmediata aniquilación. Dada su irre realidad, la palabra que la nombra no dice nada –es pública por el mero hecho de constar en el diccionario–. Sucede exactamente lo contrario con el verso en el que Estanislao del Campo “nos inventa un caballo” con dos adjetivos que son uno solo (“overo rosao”), “y para persuadirnos del todo, se entusiasma con él y hasta lo codicia” (E, 56);¹⁷ con el verso de Ascasubi que canta toda la pampa florecida “pues es como si viéramos a la vez una gran fuerza y una gran mansedumbre, un poderío infinito manifestándose en regalos” (E, 22), y con la alegría de Silva Valdés ante el obrero que suelda la vía: “(...) vengan

a ver qué lindo/ en medio de la calle se ha caído una estrella/ y un hombre enmascarado, por ver qué tiene adentro/ se está quemando en ella” (E, 129). De nuevo, el objeto se nos ofrece de manera tal que “asentimos a su condición de milagro” y hasta adivinamos que el que habla es un niño cualquiera, que nos empuja y nos lleva, saltando de puro contento.

Queremos llegar a esto: “la más difícil maestría consiste en hermanar lo privado y lo público, lo que mi corazón quiere confiar y la evidencia que la plaza no ignora” (E, 152). Borges disfruta y anhela una literatura capaz de “enanchar el yo a muchedumbre” (E, 36). Esto quiere decir que la palabra es confesión plena de un yo sólo si nos iguala a los hombres, y no es verdadera, no inventa nada, si no sirve a esa comunión y puede decir de nuevo lo que ellos ya saben, “como si supiéramos entre todos lo que no sabe nadie” (OC, 151). El verso es “pájaro de bandada” en el que confluyen “muchas voces” (I, 70).¹⁸ Por cierto, ese verso revela un yo que es individual, pero que renuncia a ser un yo meramente personal; “una psicología desaliñada suele confundir ambos términos”.¹⁹ En 1974, la dedicatoria a la primera edición de la obra completa enuncia esta aspiración como un lema que la recorre entera: “Quiero dejar escrita una confesión, que a un tiempo será íntima y general”, confesión que reniega de toda expresión y de toda personalidad “ya que las cosas que le ocurren a un hombre le ocurren a todos” (OC, 9).

Aquí reside el nódulo de la poética borgeana, “el áspero privilegio del poeta (...) cuyos versos más íntimos (...) nacerán en labios ajenos” (I, 70), y, al mismo tiempo, el punto preciso donde reside su nexos con la filosofía. Repitamos que este nexos no puede ser puramente conceptual. Si lo fuera, perdería su originalidad y, en el mejor de los casos, no revelaría más que la relación entre dos filosofías que acometen un problema común. Borges inventa

14. Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires, Ariel, 1994, p. 39.

15. “(...) he sentido que aquel muchacho (...) ya era esencialmente –¿qué significa esencialmente?– el señor que ahora se resigna o corrige. Somos el mismo”. “Prólogo” de 1969 a *Fervor de Buenos Aires* (1923), libro que “prefigura todo lo que haría después” (OC, 13). No sucede lo mismo con *Luna de enfrente* (1925) (OC, 55). Véase, sin embargo, sobre esta incólume seguridad el poema “Mi vida entera” (OC, 70).

16. “El romántico, en general con pobre fortuna, quiere incesantemente expresar”, *Discusión* (1932) (OC, 217).

17. La invención es tanto más eficaz por cuanto un “overo rosao”, según los entendidos, es un caballo imposible o despreciable; *Discusión* (1932) (OC, 187).

18. Citemos, por una vez, íntegramente: “Grato es el gesto que en una brusca soledad resplandece, grata es la voz antigua que denuncia nuestra comunidad con los hombres y cuyo gusto, como el de cualquier amistad, es el de sentirnos iguales y aptos de esa manera para que nos perdonen, amen y sufran” (E, 72).

ese nexo, esto quiere decir: inventa un uso que la filosofía (en este caso, de Hume) no tenía, esto es, pensar una poética libre de toda intimidad personal. En este sentido, la filosofía, primero, otorga la experiencia que sirve a la definitiva aniquilación del yo; segundo, permite pensar la realidad como *res publica* y la cosa pública como cosa inventada. Finalmente, se debe también a ella la afirmación por la cual el yo es una entidad de la misma naturaleza que la cosa pública –una realidad inventada, pero cuya invención es necesaria y nada tiene de arbitraria–. La poética borgeana despliega con rigor una extraña metáfora, que el joven Hume enuncia al terminar el primer libro del *Tratado* y que no vuelve a repetir: el yo es como una república.²⁰

III

Borges se emociona ante cada destino y poetiza admirablemente el instante en que éste se manifiesta. Recordemos que los primeros “ejercicios de prosa narrativa” que publica no son más que la feliz “reducción de la vida entera de una hombre a dos o tres escenas” (OC, 289). Emma Zunz comprende que “la muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin” (OC, 564). En 1829, Francisco Laprida, perdido en los lodazales, descubre, antes de recibir la lanza que lo quiebra, que el adjetivo “sudamericano” enuncia su destino y modifica irrevocablemente su anhelo de haber sido otro, “un hombre de sentencias, de libros, de dictámenes” (OC, 867). El mismo Laprida recuerda al capitán gibelino que siglos atrás (en 1289) expira invocando a María, en un paraje donde un río pierde el nombre.²¹ Toda la vida del coronel Suárez cabe en una carga de caballería, “el instante infinito /

en que las lanzas se tocaron” (OC, 872). La vida de Pedro Damián, por directa intervención de Dios, cabe en dos cargas de caballería, pero nadie, salvo Borges, lo sabe (OC, 572-3).

Ahora bien, si la palabra poética instituye un sujeto real, ella debe incidir de alguna manera sobre el tiempo, la sucesión de instantes presentes en la que el yo personal se deshacía. La palabra permite en efecto que “una voluntad logre perdurar en el tiempo, cuya entraña misma es el cambio” (I, 88). Pero esto no porque una misma voluntad se continúe en la sucesión de instantes. Por el contrario, la palabras instauran de hecho “instantes duraderos de pensamiento” (I, 156) que, igual que la “hora mundinfinita” (*world-without-end hour*) de Shakespeare (E, 54), anticipan el “instante infinito” de la batalla de Junín. Debemos examinar aquel oximoron.

Ese “instante duradero” será objeto privilegiado de la poética borgeana (“El hoy fugaz es tenue y es eterno”, OC, 917) y exige la abolición de la sucesión temporal. Esto quiere decir que, en rigor, el yo no dura en el tiempo; se manifiesta como tal en un instante que lo sustrae del tiempo. Esta conclusión había sido ya enunciada en la última página de “La Nadería...”, por recurso a un argumento de inspiración budista: nada temporal puede ser un yo (E, 103), y conducirá finalmente a una “Nueva refutación del tiempo”, publicada en *Sur* (1944) y luego en *Otras Inquisiciones* (1952), refutación que Borges cree “consecuencia inevitable” de la filosofía de Hume (OC, 757). Hay sin embargo entre ambos ensayos una diferencia fundamental. Debe notarse que la “Nueva refutación...”, no pretende, como las primeras *Inquisiciones*, estetizar una experiencia vivida sino razonar un argumento, en el que no necesitamos detenernos. Borges mismo se burla de este ejercicio –“débil artificio de argentino extraviado en la metafísica” (OC, 757)– y, felizmente, incluye “para quienes hayan seguido con desagrado la argumentación anterior” (OC, 764) el texto “Sentirse en muerte”, publicado inicialmente en *El idioma de los argentinos* (1928) y luego

19. “El coplista versifica lo individual; el poeta culto, lo meramente personal. (Una psicología desaliñada suele confundir ambos términos, pero ellos son contrarios).” (I, 76.)

20. “A este respecto no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado (*commonwealth*) en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes.” (T, 261.)

21. Agradecemos el delicado trabajo de Magnavacca, Silvia, “Un tema dantesco en la poesía de Borges”, en Kaminsky, Gregorio (comp.), *Borges y la filosofía*, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1994, pp. 161-170.

en la *Historia de la Eternidad* (1936) (OC, 365), en el cual recupera su relación original con la filosofía: reemplaza el esfuerzo especulativo y el hacinamiento de citas por el relato “adivinatorio y patético” (OC, 759) de una experiencia personal en la que, ante un paisaje de arrabal, la abolición del tiempo sucesivo se percibe con lúcido azoramiento, tal como la irrealidad del yo personal en aquella despedida definitiva. Fuera de esta experiencia –que Macedonio llama “sensación metafísica”²²–, la refutación del tiempo es, tal como el mismo Borges lo admite, una empresa insostenible desde el mismo título –que incluye un circunstancial temporal–, y el lenguaje mismo la descalifica (OC, 757). Más aún, los mismos objetos poéticos que Borges celebra –la mera esperanza, que es una “memoria de lo que vendrá” (E, 91); el Islam de Fitzgerald en el que “late el Tiempo, fuertemente” (I, 136); las figuras visuales de Silva Valdés, las únicas que le agradan porque “en ellas vive el Tiempo, ese dramático Antes, y Mientras y Después” (E, 87)– refutaban de hecho y desde el inicio esa refutación, “desesperación aparente” (OC, 771), “de la que yo mismo descreo” (OC, 759). La abolición del tiempo sólo tiene sentido si se presenta como un objeto poético entre otros, de cuya realidad somos persuadidos por el relato de una experiencia vivida, “irrazonable y sentimental”, en el que aquel “instante infinito” se revela en o, mejor, revela una realidad que se nos hace eterna y que, quizás, nos permite presentir a Dios.

La refutación del tiempo, por último, aleja definitivamente las inquisiciones borgeanas de la filosofía empirista, en tanto sustrae definitivamente el problema de la unidad del yo del problema de su perduración en el tiempo, es decir, del problema de la identidad personal. Por lo siguiente: Hume mismo se encarga de aclarar que la percepción de un solo objeto aislado no nos otorga idea de identidad sino de unidad y la percepción de varios objetos simultáneos, la idea de multiplicidad. Ninguna de las dos necesita de la idea de tiempo. La

idea de identidad numérica resulta de la combinación de ambas, es decir, supone un único objeto en instantes múltiples, y es incompatible con cada una de ellas, en tanto define una relación entre objetos no simultáneos (T, 200). La decisión de Borges, que abrirá su obra a nuevas lecturas e invenciones, es la siguiente: si sabemos, por revelación, que no hay un yo idéntico en muchos instantes, entonces el yo sólo puede aspirar a la realidad (es decir, a la literatura) si es único en uno solo. En tanto uno, el yo es, primero, intemporal; se sustrae a la sucesión. Segundo, se sustrae a la multiplicidad y deviene un único Yo. “Hablo del único, del uno, del que siempre está solo” (OC, 1113). La filosofía de Hume muestra claramente que, una vez admitido que el yo no es más que una sucesión de percepciones separables, es altamente problemático dar cuenta de la identidad que atribuimos a las personas. Ante esto, Borges renuncia decididamente a ambos puntos, y postula un yo único, que no es idéntico ni personal. El gusto por la filosofía de Schopenhauer, el estudio del budismo, la doctrina panteísta y sus múltiples poetizaciones, el hombre que al dibujar el universo descubre su rostro, la invención de destinos iguales, la postulación de una historia de la literatura sin autores, tienen en esa decisión su origen y su sentido.

IV

Cuando Borges publica sus dos primeros libros de ensayos, la filosofía que se divulga en Buenos Aires es, principalmente, la de Henri Bergson, la cual, resistida por las instituciones académicas francesas, había gozado de gran difusión en la Francia de preguerra. En Buenos Aires, la filosofía de Bergson se enseñaba en el curso de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras, dictado por Coriolano Alberini, decano de la Facultad, y otorgaba sus primeras armas al movimiento –el término es excesivo– que, desde Alejandro Korn, se llama “reacción antipositivista”.²³

Informemos brevemente que la filosofía de Bergson aspira a constituir una “metafísica positiva”. Esto quiere decir que se erige en el esfuerzo por

22. Macedonio relata una experiencia idéntica, aunque más pobre en circunstancias y eficacia: “Tuve también una sola vez una bella y extraordinaria sensación metafísica. Cierta noche escribiendo, desde las nueve a las dos de la mañana, hubo en mí inmovilidad del tiempo durante más de tres horas por lo menos. Detención del tiempo o mejor dicho no tiempo en un caso individual es más novedad que la acción mental a distancia, muy concebible para mí” (Fernández, Macedonio, *Teorías, Obras Completas*, vol. 3, Buenos Aires, Corregidor, 1990, pp. 101-102).

recuperar las cualidades originales por las que la conciencia se presenta a la reflexión. Ahora bien, el segundo capítulo de *Los datos inmediatos de la conciencia* (1888), dedicado a “La multiplicidad de los estados de conciencia”, tiene como principal cometido el siguiente: mostrar (contra Hume, aunque el principal interlocutor de Bergson sea Kant) que la conciencia no se ofrece en la sucesión de instantes separados, sino en la duración continua de todos los instantes. La experiencia que hace del yo una sucesión de percepciones distintas no es, en efecto, más que una “confusión adquirida”,²⁴ un “concepto bastardo”,²⁵ que resulta de concebir el tiempo en términos espaciales, esto es, como un medio homogéneo divisible en instantes, tal como el espacio en puntos, que se excluyen mutuamente y sólo difieren entre sí por su ubicación en una serie numérica. Por el contrario, el verdadero tiempo de la conciencia, es decir, el tiempo verdadero, reside en la duración de todos los instantes, que nunca se perciben separadamente unos de otros y que perduran en una multiplicidad anumérica, puramente cualitativa, cuya descripción exige a la filosofía el recurso a la metáfora. Quizá la mejor sea la que otorga cualquier melodía, que es tal porque cada nota está henchida de todas las anteriores y anuncia en ella un conjunto de posibles, o el andar gracioso, en que cada movimiento no se distingue del resto porque los recibe y los anticipa.²⁶ Queda claro que, según esto, la percepción presente pierde el privilegio de ser una donación (*donnée*) inmediata de la conciencia, de manera que la disolución del yo en instantes sucesivos pierde, en su condición de bastarda, el carácter de experiencia primitiva y original que Hume, y el asociacionismo en general, le otorgan. La percepción presente, lo único que Hume-Borges percibían en la imposible experiencia de sí, es, por definición, imperceptible; sólo percibimos

el pasado, que nos acompaña entero en cada instante, y la memoria –lejos de ser una facultad que pueda o no ejercerse, una mera relación de semejanza entre percepciones– se revela como el modo de ser propio de la conciencia.²⁷

La traducción, comentario y apropiación de la filosofía empirista británica, que sirve a Borges para formular una poética vanguardista en el Buenos Aires del veinte, recupera para la literatura una experiencia propia de la filosofía ilustrada, que el bergsonismo, desde una vanguardia filosófica, venía a destituir. En sus primeros ensayos, Borges sólo menciona una vez a Bergson, en broma (E, 42). Sigue en esto a Macedonio, que lo remeda en franca burla.²⁸ En 1932, Borges copia y enseguida olvida una larga página de *Los datos inmediatos de la conciencia* que discute la paradoja de Aquiles y la tortuga, y compara, con alguna justeza, el tiempo de Bergson con el de James, en su “perfecta efervescencia de novedad” (OC, 246). Sin embargo, en 1952, “después de Bergson”, la empresa de una refutación del tiempo, escribe Borges, es “anacrónica”, y la filosofía ilustrada que insiste en comentar es ya un “sistema pretérito” (OC, 757). Sucede que Borges, antes, o quizás en el momento de optar por un yo único y atemporal, debe admitir el argumento de Bergson contra la noción humeana de tiempo sucesivo. Lo hace rápidamente, en su examen de la obra de J. W. Dunne, “víctima ilustre de esa mala costumbre intelectual que Bergson denunció: concebir el tiempo como una cuarta dimensión del espacio”

27. “Nada es menos que el momento presente, si entendiéis por ello ese límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos en ese presente como debiendo ser, no es todavía, y cuando lo pensamos como existente ya ha pasado. Si, por el contrario consideráis el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, puede decirse que ese presente consiste en gran parte en el pasado inmediato... Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste por tanto en una incalculable multitud de elementos rememorados, y a decir verdad, toda percepción es ya memoria. No percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado que corroe el porvenir”. *Memoria y Materia* (1891), en Deleuze, Giles (comp.), *Henri Bergson. Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 84-85.

28. En ocasión de la defunción de Proa, Macedonio se refiere a un inconcebible “retazo de porvenir que está inmediatamente detrás de una próxima salida de Proa. (No he leído a Bergson, pero lo escribo regular, como queda probado)” y en la misma página: “(...) tanto más que la precocidad fue la primera cualidad que adquirió, a los nueve años era ya casi un niño y a los once ya tenía un hermano que entendía a Bergson, lo que este mismo no pudo nunca con toda la inteligencia que le consiguió su influyente familia”, Fernández, *Papeles de Recienvenido*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 69.

23. Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Claridad, 1936, p. 82.

24. Bergson, Henri, *Los datos inmediatos de la conciencia* (1888), Montevideo, García, 1944, p. 142.

25. *Ibid.*, p. 201.

26. *Ibid.*, pp. 221 y 228 respectivamente. Paradójicamente, hay una imagen de Borges que expresa admirablemente esta duración, al describir “la tardecita de los arrabales”: “ese largo y quieto instante en que los colores distintos parecen recuerdos o presentimientos de otros colores” (E, 67).

(OC, 648). Con honestidad, y clara discreción, Borges mismo se declara víctima de esa mala costumbre. En una nota al poema “El truco”, incluido en *Fervor de Buenos Aires* (1923), de la cual no podríamos precisar la fecha (pero que menciona las *Otras Inquisiciones*), Borges admite (evocando a Parménides y Zenón de Elea) su “error”, en términos que recuperan precisamente, y sin mencionarla, la objeción bergsoniana: “postular que el tiempo esté hecho de instantes individuales, que es dable separar unos de otros, así como el espacio de puntos” (OC, 52); admisión que refuta definitivamente el supuesto fundamental de sus primeras inquisiciones: “la justificada igualación del tiempo con el espacio que Schopenhauer declaró imprescindible para la segura comprensión de entrambos” (E, 112-113). Pero, admitido el error de un tiempo sucesivo, la filosofía de Bergson se presenta a Borges indisolublemente unida a la postulación de un “yo profundo”, a una realidad personal, ansiosa de expresión y autenticidad, que le repugna. Antes que se presente la alternativa de decidir entre sucesión y duración, Borges, en 1926, ya ha tomado otra decisión: nada temporal puede ser un yo, mientras que para Bergson el yo es esencialmente temporal y quizás la única realidad verdaderamente temporal. Al evocar a Parménides y a Zenón,²⁹ Borges insiste en su “error”; no abandona nunca la experiencia original que aniquila al yo personal en la sucesión de instantes y asume resueltamente la única alternativa que esa experiencia le ofrece: la invención de un yo impersonal, que se revela en uno o dos “instantes infinitos”, ajeno a la sucesión pero también al tiempo en general y objeto privilegiado de su literatura.

v

Evidentemente, no hay una filosofía de la conciencia en Borges. Hay una estetización de una experiencia original, primitiva y, como tal, rebatible sólo por otra experiencia, que muestre que son otros –y no las percepciones

presentes– los datos inmediatos de la conciencia, o bien aprovechamiento integral y lúcido de una metáfora, que descubre en el yo personal una entidad de igual naturaleza que la de la cosa pública. Hay, sí, una estética, que reniega de toda universalidad, por lo tanto, de toda teoría (OC, 975)³⁰ y pretende describir, humilde y rigurosamente, una experiencia de belleza. La noción, tan cuidadosamente ilustrada, de poesía como invención –“hermanación” de lo privado y lo público– nunca aspira a doctrina; define siempre una esperanza y sirve para entender la eficacia que de hecho tienen algunos versos. Brevemente, para dilucidar qué es hacer literatura, Borges indaga por qué le gustan los versos que le gustan, y descubre que le gustan porque cree en lo que dicen, y esa creencia es verdadera, justamente, porque no es personal, y asiente a una realidad transparente y pública. La eficacia del verso no coincide pues con su belleza formal o con lo prolijo de su ejecución. Hay un poema de Enrique Banchs que usa el mismo recurso que uno de Carriego, y lo supera línea a línea, pero el amor de Banchs parece mentira y el de Carriego es de verdad (OC, 135). El punto fundamental por el cual se articulan filosofía y vanguardia reside en que dicha creencia no es ni debe ser una mera opinión; las opiniones “son lo más baladí que tenemos”.³¹ Una vez que sabemos por qué asentimos a un poema y no a otro, sabemos en qué consiste la literatura verdadera.

Cabe por último rebatir una opinión muy extendida, según la cual Borges no consideraría a la filosofía más que como una mitología, de objetividad tan ficticia como la de la literatura.³² Borges mismo parecería permitir esa especie. Recuérdesse la afirmación, oral y deliberadamente provocativa, por la cual “la filosofía y la teología son ramas de la literatura fantástica”.³³ En las segundas

30. “la estética abstracta es una vanidosa ilusión o un agradable tema para largas noches de cenáculo...”, Borges, *Obras Completas* (1975-1985), op. cit., p. 121.

31. Borges, *Obras Completas* (1975-1985), op. cit., p. 77.

32. Por ejemplo, Volker Schmah, Erhard, “La filosofía, un mito borgeano”, en Kaminsky (comp.), *Borges y la filosofía*, op. cit., pp. 51-58.

33. Borges, Jorge Luis y Ferrari, Osvaldo, *Diálogos*, Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 206. Véase además OC, 669, que sin embargo llama filosofía a una suposición de Royce que anticipa el tema del cuento “Del rigor en la ciencia” (OC, 847).

29. Para un directa comparación entre la filosofía eleática y la doctrina del Mayahana o Gran Vehículo, OC II, 759.

inquisiciones, Borges admite, sí, una tendencia a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético (OC, 775), tendencia debida a “un escepticismo esencial”, que sin duda encuentra su razón histórica en la desconfianza que suscitan las “palabras definitivas”, las “sabidurías divinas o angélicas” que Borges ya acusaba en 1930 (OC, 204), pero que, entendido como mera descreencia, es estéril a la literatura, pues puede decirse del escéptico lo mismo que se decía de Lugones: ninguna actividad intelectual le es ajena, salvo la de inventar. Borges bromea y es casi banal explicar esa broma: afirmar que toda realidad es una ficción histórica, es decir, pública, es una afirmación claramente metafísica, que elude todo escepticismo; pasa lo mismo con la decisión de evaluar la veracidad por la belleza. Pero el punto importante es el siguiente: ninguna de estas afirmaciones despojan a la filosofía de su condición de conocimiento verdadero. El carácter ficticio, es decir, inventado, de los objetos de la filosofía no los hace menos reales; por el contrario, la filosofía inventa realidades. La estetización de la filosofía, por lo tanto, no va reñida, sino que resulta de la objetividad de la filosofía: así como hay una invención poética, hay una “invención metafísica” (I, 112).

Esta seguridad acompaña a Borges a lo largo de toda su obra: la metafísica practica la “invención” (OC, 280), más aún, la más alta de las invenciones, “artificio espléndido” (OC, 351), “única justificación y finalidad de todos los temas” (OC, 147) que, según una comparación recurrente,³⁴ opaca cualquier invención que la literatura pueda otorgar, porque la metafísica no es una ficción literaria, que inventa una u otra realidad, sino que inventa los modos de intuir la realidad (OC, 775), es decir, los modos de la realidad *tout court*. Es difícil no ver en la indagación borgeana el esfuerzo por distinguir entre los dos sentidos de ficción, *fictio*, y entre dos modos de ejercerla, sea como creación, artificio, invención, sea como fingimiento, simulacro, engaño. Esta distinción se corresponde con los dos momentos de la inquisición de Hume, en los que

el yo resulta, primero, del fingimiento de una realidad substancial y personal; segundo, de la invención de una realidad artificial, convencional, como toda literatura, y por lo tanto, pública. El título de *Artificios* (OC, 481), adquiere todo su sentido cuando se lo incluye en *Ficciones* (1944).

Por otra parte, esa invención tiene sus propias reglas: no hace filosofía el mero apelonamiento de opiniones audaces o asombrosas, de la misma manera que no hace literatura la mera conjunción de imágenes dispersas. Filosofía y poesía, como formas de lenguaje, son invenciones inventivas, edifican realidades, pero difieren entre sí como difieren dos idiomas: siguen, en su invención, distintos procedimientos y por lo tanto, no edifican las mismas realidades. “La matemáticas manejan su lenguaje especial (...) La metafísica, las ciencias naturales, las artes han aumentado innumerablemente el común acervo de voces (...) Sólo la poesía (...) es limosnera del idioma de todos” (E, 48). Y es para salvar a la poesía de esa mendicidad que Borges piensa una estética, una política del idioma. Más aún: la poesía es de sustancia (auto)biográfica; sólo puede inventar un objeto si al mismo tiempo inventa un yo único, condición que no es en absoluto necesaria a la filosofía. ¿Cómo confundir las palabras que definen la naturaleza divina con las que definen el suburbio, la aseidad y el almacén rosado, los números irracionales y la codicia de Anastasio el Pollo? Es más bien todo lo contrario: para que la poesía sea verdaderamente inventiva debe respetar la “congruencia lógica” que vincula el adjetivo con el sustantivo que modifica (E, 56), usar la metáfora sólo por su “precisión”, por la “forma algébrica de correlacionar lejanías” (I, 106), y empeñarse, contra los misterios modernistas, en cantar una “belleza en límpida evidencia” (I, 67) que revele la “entendibilidad de todas las cosas” (E, 99). La poética de Borges recurre a la filosofía para renunciar al asombro y al misterio y aspira a inventar un mundo y un sujeto que se reconocen claros, universales, pero a la vez, históricos e irrevocablemente contingentes.

34. “(...) ¿qué son todas las noches de Shahrazad junto a un argumento de Berkeley?”, *Discusión* (1932) (OC, 281). Y medio siglo después: “(...) ¿qué son las noches de Shahrazad o el hombre invisible, al lado de la infinita substancia, dotada de infinitos atributos (...) o de los arquetipos platónicos?”, *La Cifra* (1981), en Borges, *Obras completas* (1975-1985), *op. cit.*, p. 340.

BIBLIOGRAFÍA

- Bergson**, Henri, *Los Datos Inmediatos de la Conciencia* (1888), Montevideo, García, 1944.
- Borges**, Jorge Luis, *El Tamaño de mi Esperanza* (1926), edición al cuidado de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Seix Barral, 1993.
- , *Inquisiciones* (1925), edición de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Seix Barral, 1993.
- , *Obra Completa (1923-1972)*, 2 vols., Buenos Aires, Emecé, 1972.
- , *Obras Completas (1975-1985)*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Borges**, Jorge Luis y Ferrari, Osvaldo, *Diálogos*, Barcelona, Seix Barral, 1992.
- Deleuze**, Giles (comp.), *Henri Bergson. Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 1977.
- Fernández**, Macedonio, *Teorías, Obras Completas*, 3 vols., Buenos Aires, Corregidor, 1990.
- , *Papeles de Recienvenido*, Buenos Aires, Losada, 1944.
- Hume**, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, traducción de Félix Duque, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1977.
- , *A Treatise of Human Nature*, edición a cargo de L. A. Selby-Bigge (1888), Oxford University Press, 2ª ed., 1978.
- Kaminsky**, Gregorio (comp.), *Borges y la filosofía*, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1994.
- Korn**, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Claridad, 1936.
- Magnavacca**, Silvia, “Un tema dantesco en la poesía de Borges”, en Kaminsky (comp.), *op. cit.*, pp.161-170.
- Nuño**, Juan, *La filosofía de Borges*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Pavesi**, Pablo, “El yo como república. Identidad personal y bien público en Hume”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 24 (2), 1998, pp. 263-280.
- Rest**, Jaime, *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*, Buenos Aires, Fausto, 1976.
- Sarlo**, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
- , *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995.
- Volker Schmahl**, Eckhard, “La filosofía, un mito borgeano”, en Kaminsky (comp.), *op. cit.*, pp. 51-58.