

Libertad y subjetividad en Borges

Eloy Urroz



Si como dice Eloy Urroz en el presente ensayo, para Jorge Luis Borges el mundo es “una larga metáfora donde nada es consistente, material o continuo, donde no hay sucesión temporal, y donde incluso decir “yo” o “existo” se vuelve una petición de principio, una ilusión...” ¿qué es para el escritor argentino la libertad y la subjetividad? ¿Es sólo la capacidad de obrar de un modo o de otro y de ser responsables de nuestros actos, de nuestro modo de pensar y de sentir?

En “Fragmentos de un evangelio apócrifo”, Borges escribe a manera de aforismo: “La puerta es la que elige, no el hombre”, y con ello, por supuesto, sentencia a sus lectores tanto como a sus personajes.

A partir de esta cita, paradigma del pensamiento borgiano, bosquejo una mínima cosmovisión (más que

una filosofía)¹ que pueda hacer comprensible algunos de sus textos. A continuación me centraré en el proble-

¹ Véase *La filosofía de Borges*, de Juan Nuño, para una aproximación más completa sobre el tema. Nosotros hemos intentado ceñirnos a la sola peculiaridad a que remite el título de nuestro trabajo: la libertad y la subjetividad.

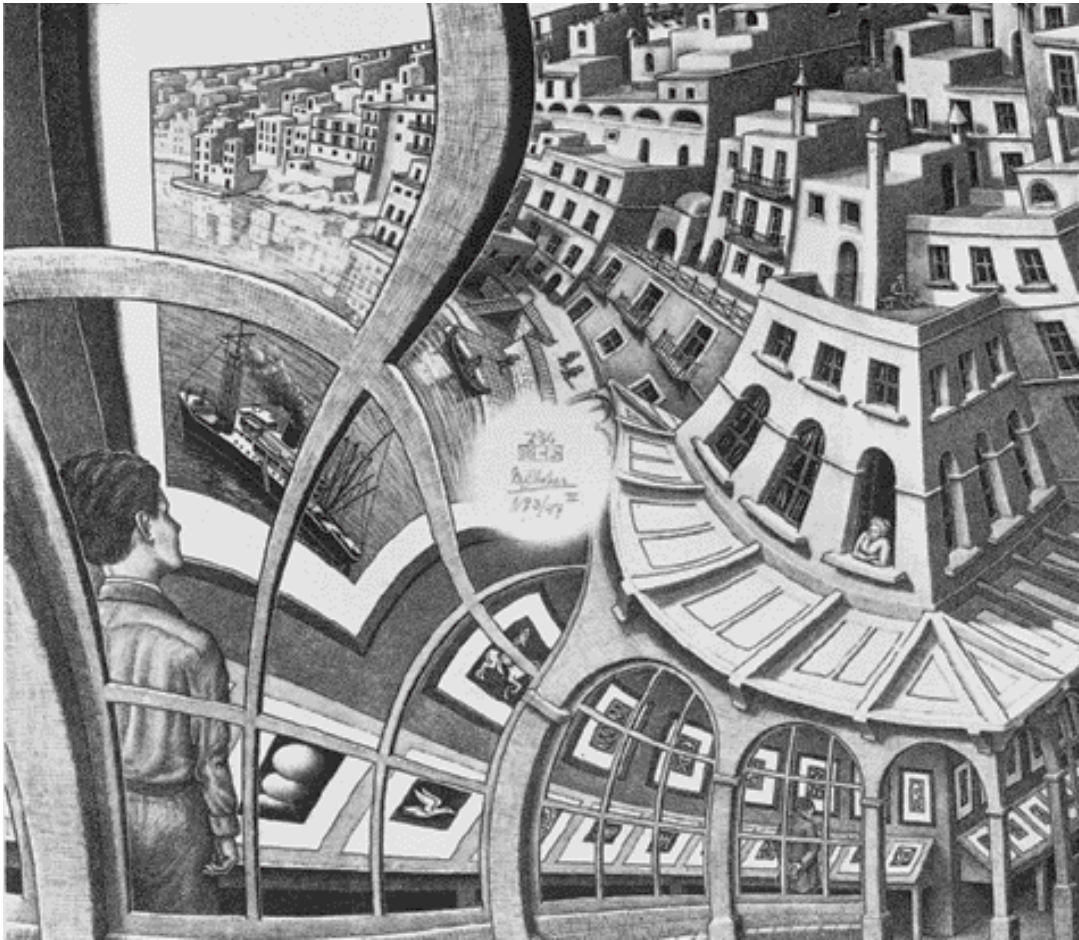
ma de la libertad y la subjetividad en la forma *mentis* del escritor argentino y cómo ambas categorías obligan a reconsiderar la lectura de algunos de sus cuentos.

Al contrario de Foucault, quien ha escrito que: *Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free...*, en el caso de Borges el poder será ejercido sobre personajes que han perdido el dominio absoluto de su libertad. Pero ¿cómo se ejerce el poder donde no hay libertad y donde tampoco existe la opción electiva? Se trata, en apariencia, de una petición de principio, pues si para ser objeto del poder del otro se precisa ser libre ¿cómo puede esgrimirse ese poder en sujetos que no lo son? Y en esto radica uno de los rasgos más singulares y desconcertantes de los cuentos borgeanos. Si la libertad ha quedado subrepticamente destruida, minada, la opción electiva (si la hubiera) vendrá de fuera y jamás del sujeto y su poder volitivo (la puerta será la que elija, no el hombre y su voluntad). De esta manera, en Borges los personajes suelen estar destinados a vivir una suerte de situación ajena, a veces impuesta por una fuerza que desconocen, los sobrepasa y los anula; a veces, asimismo, se trata de una predestinación que los sojuzga y les impide escoger qué rumbo es el que van a tomar aunque a veces nos parezca que *sí* escogen un camino. Tres ejemplos basten para comprobar lo anterior.

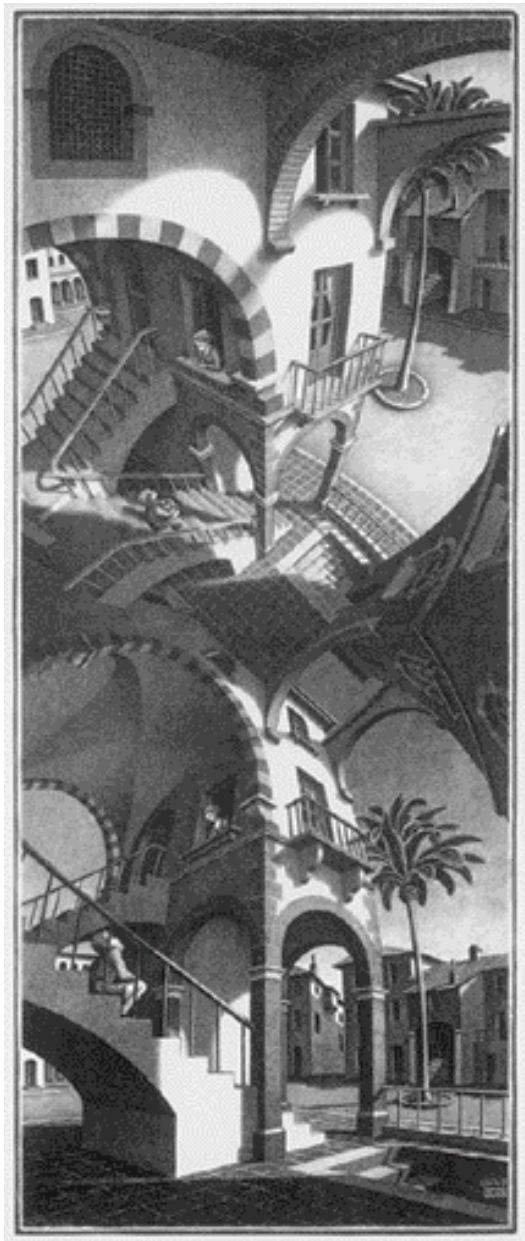
En “La lotería en Babilonia” los babilonios están constreñidos a “vivir” lo que el azar les impone y no lo que ellos eligen ser. Así, leemos que “el babilonio no es especulativo. Acata los dictámenes del azar, les entrega su vida”. En “El muert o”, Otálora está condenado a “vivir” un simulacro de voluntad, la cual (comprendemos tardíamente) no existió jamás, pues él siempre ha “representado” el papel que Azevedo Bandeira le impuso sin ni siquiera haberlo imaginado.² Y, por último, tal y como le sucede a Lönnrot en “La muerte y la brújula”, sabemos que no importa a dónde se dirija el personaje, el final estará previamente dispuesto por Scharlach, su cazador, su verdugo.

Con lo anterior, se empieza a vislumbrar cómo funciona esa falta de voluntad de los personajes dentro de los textos borgeanos; sin embargo, antes conviene entender cabalmente lo que implica la rotunda negación de la subjetividad por parte del autor de *Ficciones*, pues es justo al negarla que negará, asimismo, cualquier noción de libertad inherente al ser humano. Al no haber libertad, no puede tampoco existir un *ethos* y menos un sentido,

² Algo similar sucede en el cuento de Cortázar, “Instrucciones para John Howell”.



M.C. Escher, *Galería de grabados*, 1956



M.C. Escher, *Arriba y abajo*, 1947

un *logos* que otorgue centro o cohesión a sus relatos. Estamos entonces en el mundo de las heterotopías, a las que Michel Foucault ha denominado así: “las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases”. Sumado a todo esto, se halla el presupuesto de que al no haber libertad, la posibilidad existencial y la busca de la trascendencia quedan definitivamente anuladas. Y si no hay ambas (si no existen siquiera como conceptos alternativos o por lo menos ideales), evidentemente la acción se vuelve del todo imposible, el movimiento es una irrealdad, un simulacro, y todo está

perennemente sumido por la *stasis*, la parálisis e inalterabilidad parmenídea del tiempo y del ser: “Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el orden astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos”.³ Compárese si no la anterior cita con la siguiente sobre Parménides debida a W.K.C. Guthrie donde, partiendo del famoso poema parmenídeo “Vía de la verdad”, establece lo que sigue:

Parménides afirma, con toda la fuerza del lenguaje a su alcance, que la realidad es totalmente inmóvil. [...] El destierro del devenir y del perecer sólo sustancia la imposibilidad del principio o del fin. Según Fränkel, la ausencia de *kinesis* (movimiento) incluye en griego la inmutabilidad, pero, aunque esto sea correcto, lo que se precisa es lo inverso: una demostración de que la inmutabilidad incluye la ausencia de locomoción o cambio de lugar. Parménides [...] ha evidenciado que la realidad es una e indivisible, homogénea y continua y que “todo está lleno de ser”. Su razón, pues, no hay que buscarla lejos. Si todo lo que existe es un *plenum* continuo, no es posible, en modo alguno, que se mueva como un todo, ni que tenga parte alguna que pueda cambiar de lugar internamente. La inmovilidad completa de lo real, la imposibilidad de *kinesis* en cualquier sentido del término, es para Parménides el punto culminante de su mensaje.

Como se desprende de la comparación anterior y de lo hasta aquí suscrito, la sutil negación del “yo” y sobre todo la negación de cualquier forma de movimiento en los relatos de Borges va a traer como consecuencia una serie de elementos que es importante examinar antes de hacer una lectura pertinente. Si, por ejemplo y como contrapartida, revisáramos un texto como *El existencialismo es un humanismo*, descubriríamos un tipo de opinión diametralmente opuesto al de Borges y por tanto opuesto al del idealismo de donde él parte (Parménides > Platón > Schelling > Schopenhauer). En el citado libro, Sartre define: “Nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo”, para más tarde añadir: “En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma”. Como se sabe, para Sartre cualquier otra teoría sobre el sujeto humano está suprimiendo esa única y fundamental verdad: la del *cogito* cartesiano, la de la subjetividad, principio único e irreductible. Ahora bien, ¿cómo niega Borges esa subjetividad? ¿De qué elementos echa mano? ¿Cómo lo hace sin que apenas lo

³ La negación del ‘yo’ no tiene otro origen que el de su adhesión a Parménides y Schopenhauer, entre otros. (Cfr. la entrevista de Borges con Richard Burgin en *Conversations with Jorge Luis Borges*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1969). Asimismo, la búsqueda de la negación del tiempo o el tema de la *stasis* la desarrollo con amplitud en mi libro *Las formas de la inteligencia amorosa: D.H. Lawrence y James Joyce*, Muntaner Editors, (segunda edición), Barcelona, 2001.

Para el autor de *El Aleph* el mundo es una larga metáfora donde nada es consistente, material o continuo, donde no hay sucesión temporal, y donde incluso decir “yo” o “existo” se vuelve una petición de principio, una ilusión o un solipsismo que de inmediato se disuelve en el anonimato de las voluntades que son todo menos voluntades.

gremos darnos cuenta en una primera o segunda lectura? Pondré a continuación tres ejemplos.

El primero proviene del texto “Los teólogos”, donde asistimos a una larguísima discusión entre dos exégetas: Aureliano y Juan de Panonia. Se trata de una suerte de confrontación que, en el fondo, no es más que un absurdo en la mente divina de Dios, según sugiere el mismo texto. A través de varias líneas intercaladas en el cuento, el lector va descubriendo la falta de identidad de uno y del otro, o mejor: su insoluble y única identidad, lo cual no viene a ser otra cosa en el fondo que la negación de ésta. Así entonces es que oímos:

Juan de Panonia rezó en griego y luego en un idioma desconocido. La hoguera iba a llevárselo, cuando Aureliano se atrevió a alzar los ojos. Las ráfagas ardientes se detuvieron; Aureliano vio por primera y última vez el rostro del odiado. Le recordó el de alguien, pero no pudo precisar el de quién.

El rostro del odiado, quizá, pueda ser su propio rostro; el hombre que está a punto de morir en la hoguera es muy probable que sea él mismo: ese “otro” desconocido. Y es que, como se sabe, poco antes Aureliano escribió, para su desdicha, lo que Juan de Panonia ya había escrito.⁴ Poco más tarde, justo al final del cuento, descubrimos que nuestras sospechas no eran por completo infundadas pues ambos son el mismo sujeto o, por lo menos, ellos no son ellos; hay una enorme soberbia (parece indicarnos el narrador) en imaginar o pretender ser “alguien”, en jactarnos de tener una identidad y, menos, una voluntad. A este respecto, Nietzsche esclarece el origen de esta visión de la voluntad (u homologación de voluntades) borgeana cuando escribe contra Schopenhauer:

El error fundamental de la voluntad de Schopenhauer es típico (como si el apetito, el instinto, el deseo, fueran lo esencial en la voluntad): disminución del valor de la voluntad

hasta el desconocimiento. De la misma forma, el odio contra el *quiere*; intento de querer ver en el *ya-no-querer*, en el “ser sujeto sin finalidad ni intencionalidad” (en el “sujeto puro, libre de voluntad”), algo superior, incluso lo supremo en sí, la entidad. Gran síntoma de cansancio o de la debilidad de la voluntad.

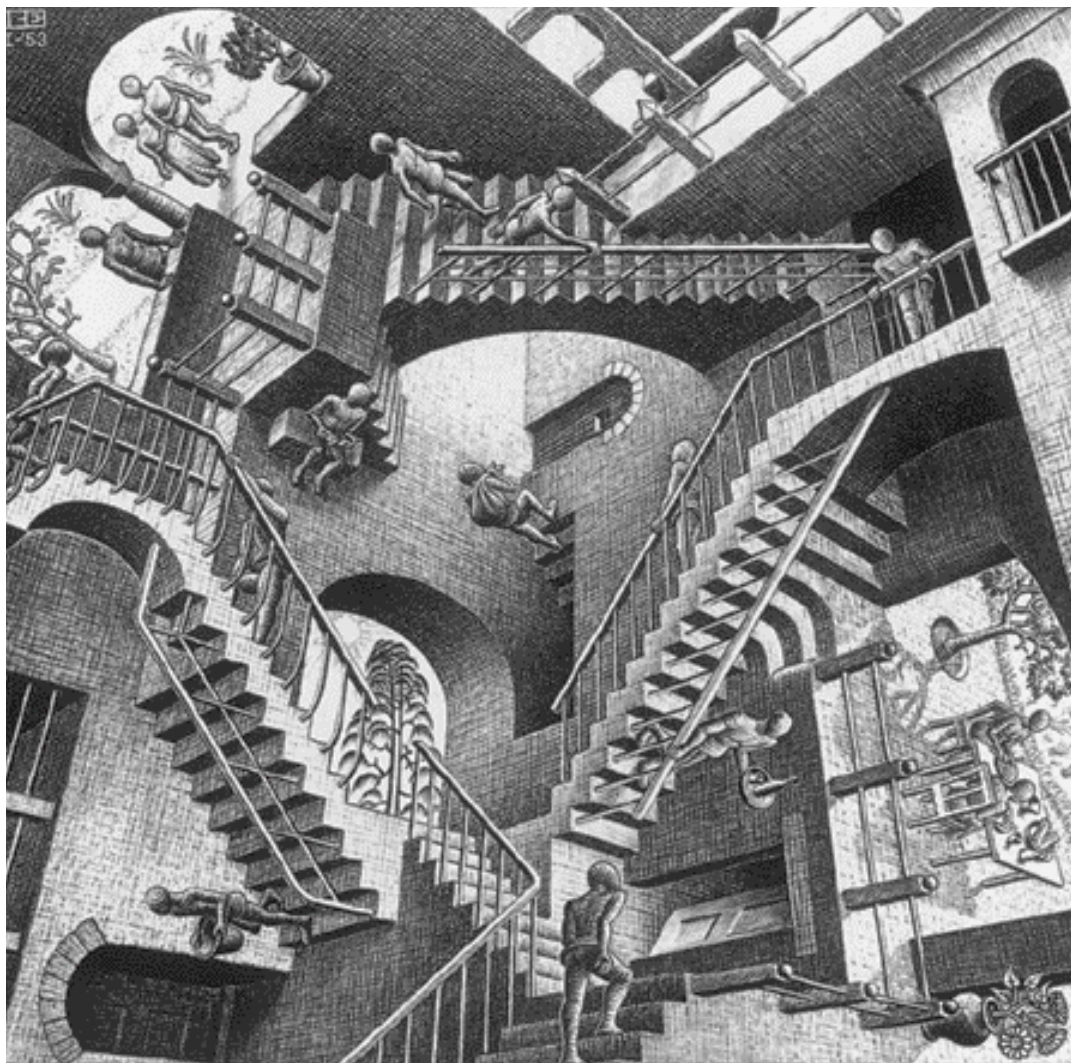
Por fin, en “Los teólogos” leemos la confirmación nietzscheana de lo que he venido diciendo:

El final de la historia es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez habría que decir que Aureliano conversó 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 en 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 acusador y la víctima) formaban una sola persona.

En el pasaje transcrito encontramos (aparte de la negación del sujeto suscrita) otra de las claves más importantes para entender la obra y el pensamiento borgeano: me refiero a la línea en que leemos que en el reino de los cielos no existe tiempo, y entonces comprendemos que: o bien muchos de los cuentos de Borges acaecen en el reino de los cielos o no existe el tiempo como progresión, como fenómeno causa-efecto que necesariamente involucra la acción y el movimiento. A este respecto, vale la pena recordar lo que Juan Nuño ha escrito refiriéndose a “Nueva refutación del tiempo” y que bien puede extenderse a toda la obra de Borges:

Sólo existe lo dado en el momento, sin disponer siquiera del irónico consuelo de su fugacidad, ya que el presente congelado, detenido, nunca pasa. Es una masa inalterable... Presentismo y monismo son entonces consecuencias directas de esa doble negación del tiempo que Borges propone...

⁴ Tesis cara a Borges, por ejemplo: aparece en el último párrafo de “La flor de Coleridge”.



M.C. Escher, *Relatividad*, 1953

En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, el autor de *Ficciones* llega a ser incluso más específico al hablar de “panteísmo idealista” —yendo con ello un paso más allá del “monismo o el idealismo total”, como él mismo los identifica en el cuento.

Otro ejemplo esclarecedor, y donde no puede quedar lugar a dudas en cuanto a la negación del *cogito* cartesiano, aparece en “Leyenda”, pequeño texto incluido en su libro *Elogio de la sombra*. Allí leemos que “después de la muerte de Abel”, Caín se encontró otra vez con su hermano y le pidió que su crimen le fuera perdonado, cuestión a la que Abel responde sin chistar: “¿Tú me has matado o yo te he matado? Ya no recuerdo; aquí estamos juntos como antes”. En una lectura superflua, podría suponerse que Abel niega con ello toda autonomía al acto de su verdugo, sin embargo, lo que en el fondo Borges nos induce a pensar es simplemente que no hay sitio para la subjetividad, pues ni siquiera Abel, la víctima, reconoce haber sido asesinado, o bien, ambos son el mismo, igual

que son el mismo Juan de Panonia y Aureliano —y el acto criminal pierde, por consecuencia, su sentido.

Por último, en “Emma Zunz” asistimos al festín (digámoslo así) de la negación de la subjetividad, y lo hacemos justo en el último párrafo, cuando se comprende cómo para Emma (y no sólo para ella sino para todo el mundo a su alrededor) no son importantes los individuos ni sus voluntades, todos somos el mismo hombre o la misma mujer y lo que al fin se impone es “el tono”, “el pudor” o “el odio” comprometidos:

La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios.

Para Sartre, es precisamente por obra del “yo pienso” cartesiano que no sólo el sujeto es capaz de descubrirse

a sí mismo, sino que también es capaz de captarse frente al “otro”, y entonces “el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos”. De este mismo modo, Sartre termina diciendo que:

el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia; se da cuenta que no puede ser nada, salvo que los otros lo reconozcan por tal.

El problema en Borges no es exactamente el que las esencias precedan la existencia (lo que de tajo niegan los existencialistas), tampoco que nosotros determinemos un destino a través de nuestros actos; Borges más bien descrea de la existencia, es decir, de la realidad, de lo que él mismo entiende como “materialismo”. Su verdadera noción del ser se encuentra más próxima a la de los habitantes de Tlön, por ejemplo, o al escepticismo de los sofistas y sus aporías, a Schopenhauer (de donde casi parecen desprenderse Babilonia y Tlön), a la filosofía idealista y al empirismo de Berkeley, sólo que en el caso de Borges ni siquiera la experiencia de la percepción comporta beneficios, pruebas o garantes.

Para el autor de *El Aleph* el mundo es una larga metáfora donde nada es consistente, material o continuo, donde no hay sucesión temporal, y donde incluso decir “yo” o “existo” se vuelve una petición de principio, una ilusión o un solipsismo que de inmediato se disuelve en el anonimato de las voluntades que son todo menos voluntades. En una de las notas a pie de página del ya citado “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, leemos que allí:

Todos los hombres, en el instante vertiginoso del coito, son el mismo hombre. Todos los hombres que repiten una línea de Shakespeare, son William Shakespeare”.

Y a esta deducción, Borges la llama “conjetura feliz”, donde *feliz* evidentemente cumple una doble función semántica; primero *feliz* por ser una conjetura atinada, y segundo: por adecuarse a la forma *mentis* del autor



M.C. Escher, *Cascada*, 1961

del cuento (o en este caso el narrador de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, es decir, el amigo de Bioy... ¿quién otro sino él mismo?).

Para Sartre, por el contrario, no hay moral sin acción y por eso mismo la existencia humana sólo se define por los actos libres del ser humano: “El hombre se hace; no está todo hecho desde el principio; [el hombre] se hace al elegir su moral”, lo que sucede, por ejemplo, con los personajes de Unamuno, Camus, Malraux, Greene, Galindo o Dostoyevski, por citar algunos en el extremo opuesto. Desde esta perspectiva, no es posible concebir una moral en Borges pues tampoco existe una *kinesis*, un movimiento que no sea una falsificación, una superchería. Nadie nunca emprende nada, y, si se emprende, es sólo una simulación, un reforzamiento de lo que ya estaba escrito y debía suceder desde el principio de los tiempos, o mejor: lo que nunca fue porque todo es ilusorio y nada es realidad a final de cuentas.

...se empiece a vislumbrar cómo funciona esa falta de voluntad de los personajes dentro de los textos borgeanos; sin embargo, antes conviene entender cabalmente lo que implica la rotunda negación de la subjetividad por parte del autor de *Ficciones*, pues es justo al negarla que negará, asimismo, cualquier noción de libertad inherente al ser humano.

Ejemplos de lo anterior lo encontramos en el “Tema del traidor y del héroe” y “El muerto”, pero especialmente en “El hombre en el umbral” y el “Evangelio según San Marcos”, textos donde el mito aparece (como ha dicho Foucault) e incluso se repite *in illo tempore*, pero de forma por completo actualizada. Así, por ejemplo, se lee en este último texto la violenta irrupción del Arquetipo:

—Las aguas están bajas. Ya falta poco.
—Ya falta poco —repitió Gutre, como un eco.

Los tres lo habían seguido. Hincándose en el piso de piedra le pidieron la bendición. Después lo maldijeron, lo escupieron y lo empujaron hasta el fondo. La muchacha lloraba. Espinosa entendió lo que le esperaba al otro lado de la puerta... El galpón estaba sin techo; habían arrancado las vigas para construir la Cruz.

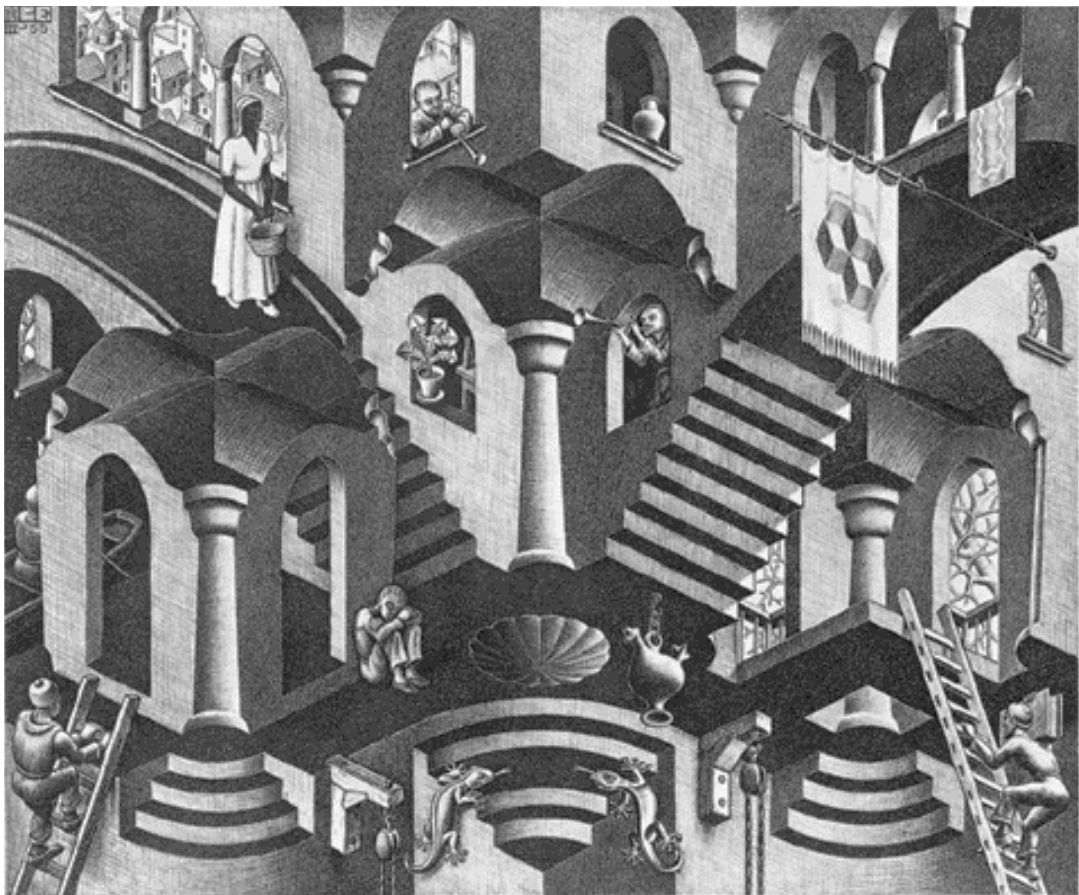
Aparte de los parangones con María Magdalena, Juan y la Virgen, Borges adjudica a la Pasión otros nombres, otros héroes y otros lugares. Borges se convierte, de rebote, en otro nuevo evangelista o bien en el propio evangelista San Marcos, homologándose con él.

Lo que, sin embargo, no se debe dejar de señalar aquí es la función de la inacción, la *stasis* o parálisis que poco a poco irá permeando la vida de algunos personajes —vivos

representantes son Funes y Tzinacán de los cuentos “Funes, el memorioso” y “La escritura del dios”, respectivamente— y cómo es precisamente a través de ellos que la forma narrativa irá quedando anquilosada, transminada de inacción, al grado de que cualquier posible señal de movimiento será siempre una pura autofagocitación, una suerte de mueca o remedo solamente. Esta parálisis tendrá por supuesto repercusiones en el *ethos* con que en todo momento se va construyendo este mundo laberíntico, por lo que se vuelve impostergable resaltar aquí sus dos más importantes implicaciones:

1. Como no hay libertad en los actos de los héroes de Borges, tampoco hay cabida para la elección. (Y no es exactamente que no haya modo de elegir, sino más bien que no existe la “elección” como categoría o axioma dentro de las posibilidades de su código narrativo). Y sin elección, no hay tampoco moral ni trascendencia humana.

2. La anulación de las formas electivas nos lleva, asimismo, a otro asunto de importancia capital para la comprensión de su cosmogonía: la infalibilidad del destino de sus héroes. Como no hay elección, no puede haber tampoco una salida o una auténtica alternativa; el claustrofóbico espacio borgeano (el “poder” que señalé al inicio) lo ha allanado todo desde antes, todo está elegido por esta fuerza parmenídea, o mejor dicho: no hay



M.C. Escher, *Cóncavo y convexo*, 1955

nada qué elegir ya, pues la puerta es la que elije y no la voluntad del hombre. La infalibilidad es el sino de todos y no ya únicamente la muerte, pues ella tampoco existe.⁵

A continuación se citan tres ejemplos que demuestran lo anterior. En “La muerte y la brújula”, Lönnrot “consideró por última vez el problema de las tres muertes simétricas y periódicas” y es por eso que al final se atreve a decirle a su verdugo:

—Scharlach, cuando en otro avatar usted me dé caza, finja (o cometa) un crimen en A, luego un segundo crimen en B, a 8 kilómetros de A, luego un tercer crimen en C, a 4 kilómetros de A y de B, a mitad de camino entre los dos. Aguárdeme después en D, a 2 kilómetros de A y de C, de nuevo a mitad de camino. Máteme en D, como ahora va a matarme en Triste-le-Roy.

—Para la otra vez que lo mate —replicó Scharlach— le prometo ese laberinto, que consta de una sola línea recta y que es invisible, incesante.

No importa a dónde vaya, qué nuevo laberinto tome, Lönnrot siempre morirá a manos de Scharlach, quien (nótese de paso) concibe el laberinto igual que los habitantes de Tlön conciben su universo: discontinuo e imposible de asir en el tiempo (es decir, a través de una noción causa-efecto).

Otro caso es el de los negros que Lazarus Morell “suestamente” libra de la esclavitud. Así en “El atroz redentor Lazarus Morell” de *Historia universal de la infamia* se nos dice que el extraño héroe del cuento y su grupo de facinerosos:

Elegían un negro desdichado y le proponían la libertad. Le decían que huyera de su patrón, para ser vendido por ellos una segunda vez, en alguna finca distante. Le darían entonces un porcentaje del precio de su venta y lo ayudarían a otra evasión. Lo conducirían después a un Estado libre. Dinero y libertad, dólares resonantes de plata con libertad, ¿qué mejor tentación iban a ofrecerle? El esclavo se atrevía a su primera fuga.

Pero no importa esa primera fuga ni las siguientes, pues el negro siempre vivirá atado a su infernal sino: el de huir. Lo que al principio parecía un síntoma de elección, una oportunidad, termina sólo por ser una fatalidad, lo mismo que le sucede a Lönnrot enfrentado a su verdugo. Lo que tanto Scharlach como Lazarus Morell venden no es la libertad, sino el más atroz y abominable de sus simulacros. Y es precisamente porque no existe la libertad que para Borges más valdría permanecer en la parálisis, en la



M.C. Escher, *Belvedere*, 1958

inacción, confinado a una celda o a un reducto sin salidas, sitios que en el fondo no son sino representaciones exactas de lo que el mundo es a gran escala.⁶

Por último, conviene mencionar “El muerto” en donde el destino de Benjamín Otálora es meramente el de simular la libertad de elección. Así, leemos hacia el final del cuento:

Otálora comprende, antes de morir, que desde el principio lo han traicionado, que ha sido condenado a muerte, que le han permitido el amor, el mando y el triunfo, porque ya lo daban por muerto, porque para Bandeira ya está muerto.

En esta traición y en este tramposo “permiso” de otorgar la vida (soñar que amamos, mandamos o triunfamos), es que se cifra gran parte de la cosmogonía borgeana, la cual redundará a su vez en otros aspectos, el más importante de ellos: el de la *stasis* narrativa (el verdadero “poder” que emana de los textos y que engulle a sus creaturas), la cual es natural que aparezca desde el instante en que no

⁵ Para la negación de la muerte a través de mito en Borges, v. mi artículo “Una aproximación al mito del Judío Errante”, en revista *Universidad de México*, n. 482, marzo de 1991.

⁶ En “El inmortal” el narrador escribe que: “...más razonable me parece la rueda de ciertas religiones del Indostán...”, pues en ella “...todos nuestros actos son justos, pero también son indiferentes. No hay méritos personales o intelectuales...”, lo que de paso también clausura cualquier acierto moral.

La anulación de las formas electivas nos lleva, asimismo, a otro asunto de importancia capital para la comprensión de su cosmogonía: la infalibilidad del destino de sus héroes.

es posible el movimiento, es decir, la acción, es decir, la libertad—todo irremisiblemente encadenado. El espacio está ocupado (insuflado) de sí mismo y por ese motivo no existen la acción y el devenir (el *devenir-en-sí* nietzscheano, única fuente de “poder” emanada de la voluntad del individuo). Como ya vimos, hablar de ellos o de una fuerza motriz (o incluso una fuerza volitiva) es una perfecta incongruencia. Este espacio parmenídeo (en el que no cabe nada aparte de sí mismo, pues éste lo ha allanado todo y cualquier forma de *kinesis* se hace imposible para siempre) pone al lector en franca desventaja, lo hace partícipe de un juego macabro que ya, desde antes de iniciar, está completamente perdido (como lo estuvo perdido para Otálora, “El muerto”), y en un lugar en donde ya todo está escrito (el que aparezca en un libro, parece indicarnos Borges, es puramente circunstancial).⁷

Pero es sobre todo al negar la temporalidad, que Borges niega algo mucho más importante: la trascendencia humana, como ya avisé. Según Eugenio Fizzotti:

La temporalidad, esencial a la existencia histórica, es el signo inmediato de la finitud de la existencia humana y evidencia, además, el horizonte en el cual se coloca cualquier opción. La fuerza de destrucción y de negación incluida en el tiempo evoca la posibilidad de anonadamiento que se encuentra en toda posibilidad concreta y el poder de renovación, contenido en el tiempo, es la expresión de la posibilidad originaria implícita en el acto de elección.

Si, por ejemplo, Elías Canetti ha explicado cómo en un autor tan caro a Borges como lo era Kafka,⁸ existe siempre una parálisis (una debilidad) debido a su agudizada irresolución con respecto a un tiempo futuro

—como si desease que éste no existiera—, en Borges se agudiza la *stasis*: simplemente todos los caminos están aniquilados *a priori*, la lenta elección kafkiana es incluso un milagro en la mayoría de los textos borgeanos, pues, en su mundo, el futuro no existe, es una irrealidad: no hay *continuum*. Veamos un ejemplo de *El castillo* que bien puede compararse (en su irresolución) con muchos de los citados aquí:

quiero recordarle que el único camino que conduce a Klammm y que usted podría usar, pasa por aquí, por estos protocolos del señor secretario. Pero no quisiera exagerar: acaso el camino no conduzca hasta Klammm, acaso termine mucho antes de llegar hasta él, esto ya es cosa que decide el criterio del señor secretario. No obstante, es éste, en todo caso, el único camino que, en su situación, señor agrimensor, por lo menos va en dirección hacia Klammm. ¿Y siendo así, quiere usted renunciar a este camino único...?

No nos queda al leer este tipo de pasajes sino preguntarnos ¿cómo va finalmente a existir el camino si no existe tampoco la elección y menos la libertad para tomarlo? O quizá debiéramos decirlo al revés: ¿cómo va a existir la posibilidad de elegir en un mundo donde simplemente no existe el camino (el futuro), en un mundo cerrado donde no existe la Posibilidad y donde no hay alternativa?

Si el mundo narrativo de Borges tuvo un principio, un luego y un después, se trata nada más de meros hechos fortuitos, asuntos circunstanciales. El único movimiento posible en el *corpus* total es el de una especie de rotación sobre su mismo eje, o quizás, una forma de movimiento helicoidal (sin otra salida que la

⁷ Véase si no la parte dedicada al relato “La torre de Babel”, del citado *La filosofía de Borges*, en donde el filósofo Juan Nuño escribe que: “La Biblioteca... impide innovar: todo está, sino dicho, escrito al menos... Indefectiblemente, el relato de Borges sobre la Biblioteca, y aun este pobre comentario, se encuentran en la Biblioteca de Babel”.

⁸ A pesar de aberraciones como la que sigue debida a la pluma de José María Valverde: “...no tiene sentido unir a Borges con Kafka, como hacen algunos críticos (Gombrowicz [...]): hay una total diferencia en sus mundos. En efecto, en Borges se está a salvo de la realidad; en Kafka, en cambio, sufrimos toda su angustiosa irracionalidad precisamente al adentrarnos por hipótesis dotadas de lógica interna, encontrando como pesadilla fidedigna lo que en Borges es ejercicio inocuo y sonriente de una imaginación casi abstracta”; lo cierto es sin embargo que, conforme más nos adentramos en el mundo de Borges y de Kafka (y si lo hacemos de forma paralela) encontramos un sinnúmero de semejanzas, algunas

extraordinarias. Cito sólo un breve pasaje de *El castillo*, el cual podría haber sido extraído de “La Biblioteca de Babel”: “Sobre el pupitre hay grandes libros abiertos, uno junto al otro, y ante la mayor parte de ellos hay funcionarios de pie leyendo en los mismos. Pero éstos últimos no se quedan frente al mismo libro siempre, si bien no permutan los libros, sino los sitios; y lo más sorprendente a los ojos de Bamabás es cómo tienen que pasar estrechamente el uno junto al otro, para realizar esos cambios de sitio debido, precisamente, a la angostura del espacio”. Borges, llevando el mismo pasaje al punto de la irrisión y la locura, escribe de Babel: “Miles de codiciosos abandonaron el dulce hexágono natal y se lanzaron escaleras arriba, urgidos por el vano propósito de encontrar su Vindicación. Esos peregrinos disputaban en los corredores estrechos, proferían oscuras maldiciones, se estrangulaban en las escaleras divinas, arrojaban los libros engañosos al fondo de los túneles, morían despeñados por los hombres de regiones remotas. Otros se enloquecieron”.

de volver a entrar una y otra vez sin escapatoria posible).⁹ Los párrafos interpolados, extrapolados y camuflados, repetidos de un texto a otro o de libro a libro (explícitamente en algunas ocasiones), buscan refrendar la inautenticidad del devenir y de cualquier forma de *kínesis* auténtica. Todo lo que hay o puede haber... ya está (o mejor: no está), se comience por donde se comience nuestra lectura del *corpus*. Todo está detenido y no tiene ningún sentido buscar, afanarse como hacen los incautos habitantes de Babel. Buscar es absurdo en un mundo en donde lo que se busque ya está escrito (o ya está buscado o ya está encontrado, y lo peor: no importa). Un ejemplo clarísimo —y a la vez terrible— de lo anterior lo encontramos en la tres repeticiones que hace del texto “Sentirse en muerte”.

Según el mismo Borges explicita, aparece por primera vez en *El idioma de los argentinos*, un libro de 1928. De allí lo transcribe en su largo ensayo *Historia de la eternidad*, de 1936, para pasar posteriormente a referirlo en su “Nueva refutación del tiempo” incluido en el libro *Otras inquisiciones*, de 1952. La teoría del eterno retorno cobra vida aquí con este juego infernal con que nos hostiga Borges.¹⁰ Insisto, negar el tiempo (o refutarlo, como dice él) tiene sus ominosas consecuencias, y a esas son a las que asistimos al penetrar en su laberinto. La más importante de ellas es a la que él mismo se condena y nos condena: a la imposibilidad de elegir libremente una existencia, lo que casi equivale a decir: a no existir.

APOSTILLA

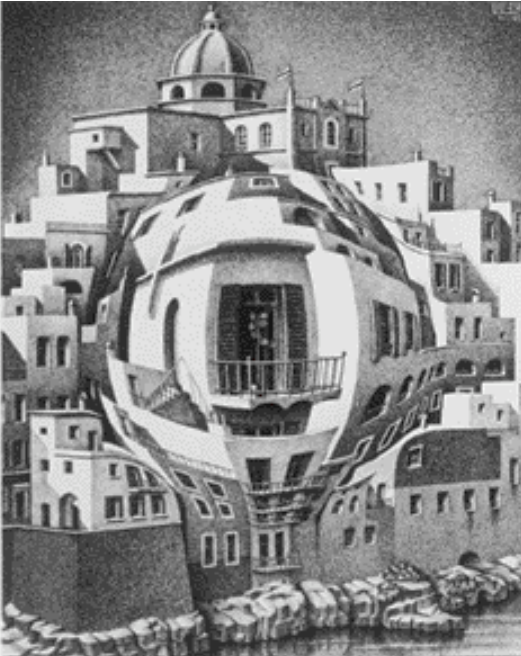
Quien haya tenido acceso a la lectura de *Via de la Verdad* y a su continuación (fragmentada e incompleta), la *Via de la Opinión*, del filósofo eleata Parménides, habrá intuido ya una enorme similitud entre lo que Borges y Parménides intentan al formular su ambicioso proyecto de un mundo irreal —verosímil y lógico pero irreal. Si uno es (o parece ser a veces) fantástico y el otro no, poco importa dado que ambos son, repito, lógicos, verosímiles, miméticos y abocados a una misma finalidad: demostrarnos que el mundo que habitamos no existe.

Como se sabe, *Via de la Opinión* no intenta sino describir un mundo (el nuestro) con el único fin de demostrar su irrealidad y dar así, de paso, carta de ciu-

dadanía a la *Via de la Verdad*, primera parte del tratado parmenídeo, en el cual se demostraba que el espacio es indivisible e inmóvil y que por tanto el tiempo, el movimiento, la realidad física y el “yo” son falsos e imposibles. W.K.C. Guthrie explica por extenso la intención cosmológica parmenídea. Compárese esta intención con la que, según este ensayo, ha sido la búsqueda subrepticia de Borges al crear su propio y detallado *kósmos* (orden), su mundo cerrado, rotatorio y claustrofóbico:

Una interpretación de la *Via de la Opinión* es que su intención es “completamente dialéctica”. Es decir, Parménides desea proporcionar a sus lectores la mejor exposición posible en torno al mundo, tal y como es percibido por los mortales, no porque tal exposición esté, en modo alguno, más cercana a la realidad que las demás: los argumentos de la *Via de la Verdad* han probado que ella es completamente irreal. Su móvil [...] no es sino el de lograr que nadie pueda presentar una descripción o explicación más plausible del mundo natural y capaz de socavar la creencia de su irrealidad. Para este propósito, nada que no fuera, a la sazón, lo mejor serviría, y, de hecho, hasta su propia explicación (cabría decir ficción), que él se esforzó en elaborar del modo más persuasivo posible y que, sin embargo, ya se había demostrado que era falsa, fracasó en la consecución de su objetivo. [...] Según este argumento, Parménides escribió una cosmología del modo más convincente e irrefutable que pudo con la finalidad de hacer que se aceptara su demostración de que carecía por completo de entidad.

Insisto: Borges no se encuentra lejos de esta misma intencionalidad parmenídea, con la obvia diferencia de



M.C. Escher, *Balcón*, 1945

⁹ Esto queda explicitado en textos como “La casa de Asterión”, “Las ruinas circulares” y, sobre todo, en “El inmortal”, donde se prueba la tesis de que los espacios borgeanos están previamente clausurados.

¹⁰ En menor medida, Borges vuelve a repetir esta suerte de retorno macabro entre cuento y cuento, repitiendo guiños, cifras, nombres, interpolándolos entre uno y otro, de uno a otro. Lo hace, por poner un solo ejemplo, al injertar dentro de “La Biblioteca de Babel”, como uno de los supuestos títulos de los volúmenes hallados (*Axaxaxax mlô*), lo que no es sino uno de los ejemplos frasísticos citados como parte del idioma de Tlön en su relato “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”.



© Regina C. delir

que su mundo es ostensiblemente fantástico —aunque, insisto, siempre asentado en la lógica y la verosimilitud—, con lo que entonces tendríamos en el autor de *Ficciones* a un discípulo directo de los eleatas presocráticos, especialmente Zenón, cuyo método dialéctico era, en principio, el de evidenciar lo absurdo de las hipótesis opuestas con el fin de poder alcanzar la comprobación de una realidad sin movimiento y sin tiempo, exactamente el mundo del Ser indivisible de su maestro Parménides. El famoso inicio de *Las palabras y las cosas*, de Michael Foucault, se aproxima a la noción borgeana parmenídea casi sin querer y limitadamente. Su aproximación y por tanto su hallazgo es sobre todo cultural (relativo a su arqueología del

pensamiento) y no precisamente filosófico. Pareciera como si Foucault no atisbase los efectos ontológicos que conlleva un pensamiento anclado así en la ficción y en cambio reparara con acuciosidad en la red secreta y distributiva que estas “cosas” establecen entre sí y en sus efectos culturales y mentales: su coherencia o incoherencia, su configuración, sus límites, su valor representativo, cuestiones que sin embargo no tienen que ver con la intención de este trabajo. **U**

Este texto forma parte del libro *Siete ensayos capitales* de Eloy Urroz que la Editorial Taurus y la UNAM editarán en breve.