



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Depaz, Z. (2000). *Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges*. [Tesis para optar el grado de Magister en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Silvestre Zenon Depaz Toledo

**Título**

Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges.

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

2000

**Tipo de  
publicación**

Tesis de Maestría

**Idioma**

Español

**Resumen**

La tesis "Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges" explora la densa temática filosófica presente en la obra de Borges, centrándose en la relación entre el lenguaje y la significación. Se analizan variantes filosóficas sobre la naturaleza del significado lingüístico, destacando cómo Borges entrelaza imagen, metáfora y concepto en su literatura. La investigación busca abrir espacios de reflexión filosófica a través de la exégesis del discurso literario.

**Palabras clave**

Borges; Lenguaje; Ontología; Significación.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Maestría

**Grado académico**

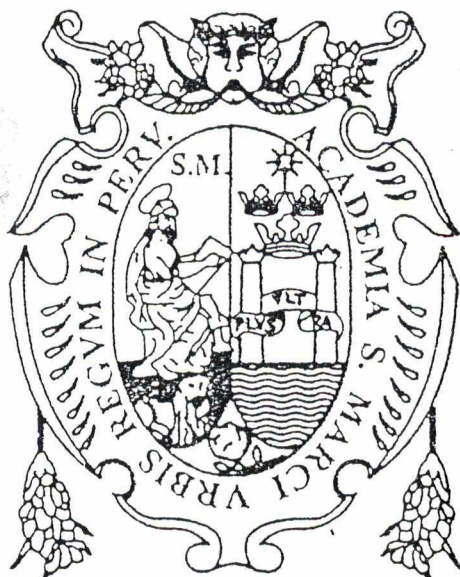
Maestría en Filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE  
SAN MARCOS**

**UNIDAD DE POSTGRADO DE LA  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**



**Los signos en el laberinto:  
Ontología y lenguaje  
en la poética de Jorge Luis Borges**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADEMICO  
DE MAGISTER EN FILOSOFIA**

**SILVESTRE ZENON DEPAZ TOLEDO**

**LIMA- PERU**

**2000**

Declara  
el griego,  
en el Cratilo,  
que  
el *nombre*  
es arquetipo  
de lo nombrado..  
Por tí  
afirmo  
que es verdad,  
*Fiorella..*

"Yo sé de un laberinto griego que es una línea única, recta. En esa línea se han perdido tantos filósofos."

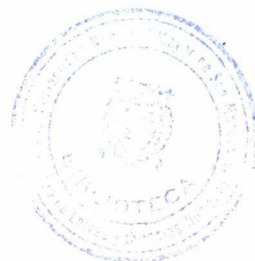
J.L. Borges, *La muerte y la brújula*



# Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges

## INDICE

	Pg.
INTRODUCCION.	5
I.- SIGNIFICADO Y REPRESENTACION:	10
1.1.-El lenguaje analítico de John Wilkins.	10
1.2.-El lenguaje atomístico de Funes el Memorioso.	32
1.3.-El lenguaje conjuntista intencional de la tribu Yahoo.	43
1.4.-Las aporías del idealismo: Tlon o la "realidad virtual".	54
II.-LA NATURALEZA SIMBOLICA DE LA SIGNIFICACION:	65
2.1.-Intencionalidad, Mundo y universos simbólicos.	65
2.2.-Las redes semánticas que constituyen el mundo (una retuvo presos a Averroes).	77
2.3.-Teatro, actores y escenario: La trama lúdica del lenguaje.	90
2.4.- <i>Las ruinas circulares</i> , o la fuente onírico-mítica de la significación	110
III.-LIMITES Y ETERNIDADES:	131
3.1.-¿Más allá de la metáfora y el mito?	131
SUMARIO	148
BIBLIOGRAFIA	163



001892

## INTRODUCCION

Libres del mito y de la metáfora,  
piensan o tratan de pensar"

*El principio*

La actividad filosófica es eminentemente reflexiva y tiene como un tema privilegiado el de los horizontes de sentido en que los hombres se sitúan. En general la cuestión del "sentido" está muy vinculada al tema de la significación. La literatura (que prolonga la narrativa estrictamente oral de raigambre mítica) constituye uno de los soportes de sentido más significativos que el hombre ha logrado desplegar. En esa medida, la exégesis del discurso literario puede conducir a espacios de intersección con la reflexión filosófica, que al ser tematizados convenientemente permitirían abrir insospechadas posibilidades de desarrollo tanto del imaginario literario como de la dialéctica conceptual filosófica.

La obra de Jorge Luis Borges es particularmente rica en espacios de intersección entre imagen, metáfora, concepto y discurso. El

propio escritor bonaerense solía hacer explícita su intención de conjugar estos elementos, con su constante interés por la exploración metafísica. En tal sentido, considero que una lectura filosófica de su obra es muy pertinente y constituye una tarea que, en nuestro país, aún está por desarrollarse en la perspectiva de tematizar de manera integral -interdisciplinaria- la obra de los pensadores más representativos de nuestra América.

Por otra parte, mi interés por explorar las posibilidades filosóficas que contiene la obra borgiana, proviene, igualmente, de la convicción -refrendada por mi experiencia docente- de que es posible y fructífera la motivación de la reflexión filosófica a partir de la lectura de algunos textos literarios. En este sentido también, una hermenéutica de las posibilidades filosóficas contenidas en la obra del escritor porteño puede alcanzar una utilidad "práctica" al aportar a la reflexión filosófica elementos textuales provenientes de la literatura, de menor dificultad que la que habitualmente conlleva el aparato conceptual especializado de un texto propiamente filosófico, aunque de no menor densidad en cuanto a posibilidades de lectura metafísica. Con ello, los problemas metafísicos pueden resultar más accesibles al estudiante con preocupación especulativa, el cual puede hallar en estos textos literarios motivación adicional para explorar el discurso filosófico especializado.

Por ello, tanto por su pertinencia académica, como por su posible utilidad pedagógica -además de hacer efectivo el diálogo interdisciplinario-, considero que se justifica un proyecto de lectura filosófica de la obra de Borges como el que anima la

elaboración de esta tesis.

Al empezar a explorar el panorama que abre este proyecto, reconozco en principio que en nuestras culturas latinoamericanas no sólo hay filosofía en los discursos filosóficos propiamente dichos, sino también en muchos otros soportes discursivos, algunos de ellos muy desarrollados -me atrevería a decir: más aún que la filosofía académica-, como es el caso de la literatura. Desde esa perspectiva, afirmo en particular que la obra literaria de Jorge Luis Borges contiene una densa temática filosófica que es posible hacer explícita con provecho para la reflexión filosófica.

El interés filosófico del escritor bonaerense es vasto. Temas como *el infinito, el mundo, la temporalidad, lo apariencial, la eternidad, Dios, lo onírico, el simbolismo, la cuestión del "sentido"*, etc, son profusamente tratados en sus ensayos, poemas y ficciones. El tema del *lenguaje*, y en particular la cuestión de *la significación*, que han tenido un lugar destacado en el debate filosófico del siglo XX, han estado también entre los elementos de mayor interés en la atención del pensador porteño, él mismo un notable artífice del lenguaje y fabulador de insospechados mundos y horizontes de significación.

A mi parecer, en relatos como *"El lenguaje analítico de John Wilkins"*, *"Funes el memorioso"*, *"El informe de Brodie"*, *"Tlon, Uqbar, Orbis Tertius"*, *"La prisión de Averroes"*, *"Pierre Menard, autor del Quijote"*, *"La biblioteca de Babel"* o *"El Aleph"*, así como en una serie de ensayos y poemas, Borges despliega y

considera diversas conjeturas filosóficas en torno al problema de la significación lingüística, hurgando en sus posibilidades hermeneúicas con la audacia característica de su hondo sentido lúdico.

Al explorar el terreno a investigar, noto también que la exégesis de la obra del escritor bonaerense ha sido desarrollada fundamentalmente desde la crítica literaria. Por mi parte creo que la filosofía, que fue una veta de inspiración para su obra, debería estar más presente en su lectura. En esta monografía busco desarrollar un conjunto de reflexiones previas en torno a las variantes de explicación filosófica sobre la naturaleza del lenguaje que Jorge Luis Borges despliega en su obra literaria. Un avance de este proyecto de lectura filosófica de la obra borgiana aparece en el artículo "*Borges: Los juegos del lenguaje*", publicado en "*Escritura y pensamiento*" (#3, Lima, 1999), revista de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima.

En particular, creo hallar en la obra borgiana una recurrente tematización del problema filosófico de la fundamentación del significado lingüístico. Más precisamente, asumo que es posible constatar la presencia de al menos nueve variantes de consideración filosófica del problema del significado lingüístico. En este trabajo procuraré poner de relieve la naturaleza de aquellas conjeturas, explicitando sus presupuestos metafísicos, así como las implicancias que cabría extraer de ellas.

En lo fundamental, tendré presente las siguientes variantes filosóficas en cuanto a la cuestión de la fundamentación del significado lingüístico: (a) El racionalismo logicista. (b) El realismo de raigambre platónica. (c) El empirismo. (d) El atomismo lingüístico nominalista. (e) El estructuralismo. (f) El pragmatismo. (g) La fenomenología. (h) La hermeneútica. (i) La ontología heideggeriana de la "vuelta" (Kehre).

Se trata de variantes especulativas en torno a la naturaleza del significado lingüístico sugeridas, todas ellas, por la lectura de Borges. Por mi parte, considero que aquella amplitud y variedad de posibilidades, constituye una virtud de la exploración metafísica en la obra borgiana, la cual posibilita un entretenido recorrido panorámico por los temas más acuciantes de la filosofía del lenguaje -y porqué no decirlo: de la gnoseología y la metafísica occidentales- que puede resultar, además de sugerente, revelador en muchos aspectos.

Empleo como referencia bibliográfica básica las *Obras Completas* de Jorge Luis Borges de la edición consignada en la bibliografía. En tal sentido, todas las citas en el texto y las referencias a pie de página hechas a la obra del escritor porteño se remiten a aquella edición. Cuando he creído conveniente introducir algunas palabras mías en una cita textual -para precisar su sentido o anotar alguna observación- lo he hecho poniéndolas entre corchetes. Las palabras entre paréntesis que figuran en las citas corresponden a Borges.

## I

## SIGNIFICADO Y REPRESENTACION

## 1.1-EL LENGUAJE ANALITICO DE JOHN WILKINS

"..sospecho que la especie humana -la única- está por extinguirse, y que la Biblioteca perdurará: iluminada, solitaria, infinita, perfectamente inmóvil, armada de volúmenes preciosos, inútil, incorruptible, secreta."

*La Biblioteca de Babel*

Existe una vieja certidumbre que sustenta la inveterada pretensión de comprender teóricamente la realidad: la realidad debe ser inteligible. Adivinamos aquella certeza bajo distintas formulaciones; desde la enigmática afirmación parmenídea según la cual "lo mismo es para pensar y ser pensado"<sup>1</sup>, o en el *Logos* heracliteano que constituiría una suerte de trama universal de

---

<sup>1</sup>Cfr. Parmédides / Heráclito, *Fragmentos*, Barcelona, Orbis, 1983.

lo real -incluyendo el alma<sup>2</sup>-, hasta la perspectiva de gentes como Galileo<sup>3</sup> o Descartes<sup>4</sup> -fundadores de la ciencia moderna-, para quienes el mundo poseería un lenguaje íntimo al que nuestro espíritu puede acceder, dado que también él participa de aquel lenguaje universal.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup>Dice Heráclito en el fragmento 1: "Todas las cosas están sometidas al devenir, de acuerdo a esta razón (logos)" (*Op. Cit.*, pg. 194)

<sup>3</sup>"La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto." (Galileo, *El ensayador*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, pgs. 62-63)

<sup>4</sup>"Estas largas cadenas de razones completamente simples y fáciles que los geómetras suelen emplear para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen unas de otras de igual manera y que, sólo con tal de abstenerse de recibir como verdadera alguna que no lo sea y que se conserve siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan alejada a la que por fin no lleguemos, ni tan oculta que no la descubramos." (R. Descartes, *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967, pg. 149)

<sup>5</sup>"El pensamiento de que la divinidad había escrito un libro los movió a imaginar que había escrito dos y que el otro era el universo. A principios del siglo XVII, Francis Bacon declaró en su *Advancement of learning* que Dios nos ofrecía dos libros, para que no incidiéramos en error: el primero, el volumen de las Escrituras, que revela Su voluntad; el segundo, el volumen de las criaturas, que revela Su poderío, y que éste era la llave de aquél. Bacon se proponía mucho más que hacer una metáfora; opinaba que el mundo era reducible a formas esenciales (temperaturas, densidades, pesos, colores), que integraban, en número limitado, un *abecedarium naturae* o serie de las letras con que se escribe el texto universal. Sir Thomas Browne, hacia 1642, confirmó: *Dos son los libros en que suelo aprender teología: La Sagrada Escritura y aquel universal y público manuscrito que está patente a todos los ojos. Quienes nunca lo vieron en el primero, Lo descubrieron en el otro* (*Religio medici*, I, 16). En el mismo párrafo se lee: *Todas las cosas son artificiales, porque la Naturaleza es el Arte de Dios*. Doscientos años transcurrieron y el escocés Carlyle.. superó la conjetura de Bacon; estampó que la historia universal es una Escritura Sagrada que desciframos y escribimos inciertamente, y en la que también nos escriben." (J. L. Borges, "Del culto de los libros", *Obras Completas*, vol.

No es difícil notar, que aquella asunción se proyecta desde una historia más antigua aún: presupone un mundo encantado en que todo está pleno de dioses y, por tanto, pleno de sentido. Tal parece haber sido todavía el referente cultural de gentes como Tales<sup>6</sup> y Heráclito<sup>7</sup>. Aún en la tradición judaica, que identificamos con el monoteísmo radical, "en el principio Dios es los Dioses (elohim)"<sup>8</sup>, como bien lo hace notar Borges.

Con la instauración de la noción de un Dios único y omnisapiente, aquella creencia en una significatividad universal habría de radicalizarse, pues nada puede ser contingente en la obra de una inteligencia infinita -salvo, tal vez, la obra en sí. En esa dirección se llegó a considerar al conjunto de la creación como una totalidad de signos -como una escritura, un texto- que manifiesta necesidad y coherencia.<sup>9</sup> Debemos recordar que la cultura moderna se sustenta en una tradición radicalmente monoteísta.

Habría pues una matriz común entre los excesos calculísticos de

---

2, pg. 93-94)

<sup>6</sup>Se dice de Tales de Mileto, que al ser visitado habría dicho: *Entrad que aquí también hay dioses.*

<sup>7</sup>"Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre; pero adopta diversas formas, al igual que el fuego, cuando se mezcla con especies, que toman el nombre de acuerdo a la fragancia de cada una de ellas" (Heráclito, "Fragmento 67", en *Op. Cit.*, p. 225)

<sup>8</sup>J. L. Borges, *De alguien a nadie*, en *Obras Completas*, vol. 2, pg. 115

<sup>9</sup>"León Bloy postula ese caracter jeroglífico -ese caracter de escritura divina, de criptografía de los ángeles- en todos los instantes y en todos los seres del mundo." (J. L. Borges, "El espejo de los enigmas", *Obras Completas*, vol 2, pg. 100)

la cábala judía<sup>10</sup> y las premisas ontológicas de la ciencia moderna: ambas presuponen una trama consistente -es decir coherente-, y por lo mismo plena de significado, que abarca la totalidad de lo existente. Aquel parentesco ha motivado continuas reflexiones en nuestro autor, y proveído materia prima para algunas de sus ficciones más logradas<sup>11</sup>. Los siguientes versos

---

<sup>10</sup>Cfr. J. L. Borges, "*Una vindicación de la cábala*", *Obras Completas*, vol. 1, pgs. 209-212.

<sup>11</sup>Así, por ejemplo, en los siguientes pasajes suyos:

"Hay una hipótesis afín [que formula Novalis]: la de que el mundo externo -las formas, las temperaturas, la luna- es un lenguaje que hemos olvidado los hombres, o que deletreamos apenas.. También la declara De Quincey: *Hasta los sonidos irracionales del globo deben ser otras tantas álgebras y lenguajes que de algún modo tienen sus llaves correspondientes, su severa gramática y su sintaxis, y así las mínimas cosas del universo pueden ser espejos secretos de las mayores.*" (J. L. Borges, "*El espejo de los enigmas*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 98)

"..llegó a la idea de que todo en el mundo está basado en correspondencias. La creación es una escritura secreta, una criptografía que debemos interpretar. Que todas las cosas son realmente palabras"(J. L. Borges, "*Emanuel Swedenborg*", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 186-7)

"¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aún en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, *todo, mundo, universo.*" (J. L. Borges, "*La escritura del Dios*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 597-8)

recogen bien la intuición fundamental que allí subyace:

"Acaso cada hormiga que pisamos  
es única ante Dios, que la precisa  
para la ejecución de las puntuales  
leyes que rigen su curioso mundo.  
Si así no fuera, el universo entero  
sería un error y un oneroso caos."<sup>12</sup>

Carlyle, que supo de las ideas del místico nórdico Enmanuel Swedenborg, llegó a la conclusión de que toda la historia universal es un texto que leemos y escribimos de continuo, y en el cual nosotros mismos somos signos componentes. En general, la idea de que hay un preciso orden universal ha ejercido una profunda fascinación en la tradición occidental -tributaria de la confluencia entre el *logos* griego y el rígido monoteísmo judaico que proscribía el azar-, llegando hasta nosotros en formulaciones como la de Albert Einstein, que confrontado ante la posibilidad del caos habría afirmado que Dios no puede jugar a los dados con el mundo. Asunción que implica, por cierto, una ampliación cósmica del fenómeno lingüístico y de la significación, en tanto presupone la posibilidad -y más aún, la necesidad- de un lenguaje universal, incondicionado y libre de elementos aleatorios.

La posibilidad de un lenguaje de tales alcances, llegó a ejercer en la mentalidad racionalista moderna una virtual fascinación,

---

<sup>12</sup>J. L. Borges, "Poema de la cantidad", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 490

hasta el punto de generar la pretensión de una *Mathesis Universalis* o lenguaje de naturaleza algorítmica pasible de mecanismos combinatorios que permitieran deducir toda significación. La ficción borgiana contiene dos relatos particularmente sugerentes al respecto: *La Biblioteca de Babel* y *El idioma analítico de John Wilkins*. Haré breve referencia a la temática de ambos textos.

En el segundo de los relatos mencionados, Borges nos confronta con un personaje que parece llevar al delirio una ontología logicista de tipo leibniziano<sup>13</sup>:

"En el idioma universal que ideó Wilkins al promediar el siglo XVII, cada palabra se define a sí misma. Descartes, en una epístola fechada en noviembre de 1629, ya había anotado que mediante el sistema decimal de numeración, podemos aprender en un solo día a nombrar todas las cantidades hasta el infinito y a escribirlas en un idioma nuevo que es el de los guarismos;<sup>14</sup> también había propuesto la formación de un idioma análogo,

---

<sup>13</sup>Interesado por la lógica y las matemáticas, G. W. Leibniz llegó a concebir un *ars combinatoria* o *characteristica universalis*, la cual, mediante una simbólica general permitiría reducir a cálculo toda cuestión, incluyendo sólo como un caso particular toda la matemática. La idea de esta *mathesis universalis*, que supone la analiticidad de todo lenguaje, se vincula al principio de razón suficiente (nada ocurre sin "razón"), a la composición monádica de lo real y, en última instancia a la "armonía preestablecida" que vincula necesariamente tales mónadas. Bertrand Russell y el joven Ludwig Wittgenstein llevarían al límite aquellas intuiciones.

<sup>14</sup>Teóricamente, el número de sistemas de numeración es ilimitado. El más complejo (para uso de las divinidades y de los ángeles) registraría un número infinito de símbolos, uno para cada número entero; el más simple sólo requiere dos... Es invención de Leibniz. [Nota de Borges]

general, que organizara y abarcara todos los pensamientos humanos. John Wilkins, hacia 1664, acometió esa empresa.

Dividió el universo en cuarenta categorías o géneros, subdivisibles luego en diferencias, subdivisibles a su vez en especies. Asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una consonante; a cada especie, una vocal. Por ejemplo: *de*, quiere decir elemento; *deb*, el primero de los elementos, el fuego; *deba*, una porción del elemento del fuego, una llama..<sup>15</sup>

Las palabras del idioma analítico de John Wilkins estarían libres de la conformación azarosa que en nuestro lenguaje natural poseen. No son torpes símbolos arbitrarios. Tendrían tal precisión, que ni siquiera cada una de las letras que las integran es aleatoria, sino que poseen significación plena. Cada palabra y hasta cada letra representa con precisión algo determinado. En este lenguaje, lógicamente articulado, el significado se vincula esencialmente a una sintaxis que posee rigurosa estructura deductiva.

Es obvio que la significatividad de tal lenguaje supone al menos las siguientes condiciones ontológicas: a) que el sujeto posea ya, al menos en estado potencial la sintaxis de aquel idioma o los elementos que lo generen;<sup>16</sup> b) que las diversas categorías

---

<sup>15</sup>J. L. Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 85

<sup>16</sup>Confrontado ante el hecho de que, no obstante la gramática de cualquier lenguaje natural es más compleja que la de cualquier

que lo constituyen se hallen articuladas (lo cual supone a su vez que sean conmensurables entre sí); c) que los objetos que mienta y articula sean unívocamente representables; d) que estos objetos se vinculen entre sí mediante relaciones igualmente unívocas y constantes. Sólo a partir de tales condiciones puede el discurso desplegarse en un infalible ejercicio de la deducción.

Cabe notar que en tal universo lingüístico y óptico -cerrados por definición- nos hallaríamos con un primer problema: no habría, en sentido estricto, posibilidad para el descubrimiento ni la invención -las dos formas básicas que reviste la creatividad-, que suponen, ambos, la posibilidad de lo inesperado.

Por otra parte, habría un problema más radical aún, en la medida en que afecta a las raíces, a las premisas en que se sustenta tal lenguaje. Todo sistema deductivo supone ciertas premisas o asunciones iniciales que no tienen origen deductivo ni se desprenden de sistema alguno<sup>17</sup> -lo cual ya pone en entredicho su carácter "cerrado", autocontenido. Son resultado de la elección,

---

lenguaje artificial o de máquina, hay mayor dificultad -a veces extrema- para el aprendizaje de estos últimos lenguajes, mientras que aún personas con inteligencia subnormal (o los niños con síndrome de Down) son capaces de aprender el uso de los lenguajes naturales, Noam Chomsky sostiene que aquello ocurre porque nacemos genéticamente dotados de una suerte de gramática universal, funcional a los lenguajes naturales (Cfr: N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1980).

<sup>17</sup>Aristóteles lo notaba al decir: "Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente, y de este modo hemos mostrado que éste es el más firme de todos los principios. Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración)" (Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990, pg. 169)

es decir tienen un caracter arbitrario. Borges hace notar aquello cuando añade con sorna:

"Ya definido el procedimiento de Wilkins, falta examinar un problema de imposible o difícil postergación: el valor de la tabla cuadregesimal que es base del idioma. Consideremos la octava categoría, la de las piedras. Wilkins las divide en comunes (pedernal, cascajo, pizarra), módicas (mármol, ámbar, coral), preciosas (perla, ópalo), transparentes (amatista, zafiro) e insolubles (hulla, greda y arsénico). Casi tan alarmante como la octava, es la novena categoría. Esta nos revela que los metales pueden ser imperfectos (bermellón, azogue), artificiales (bronce, latón), recrementicios (limaduras, herrumbre) y naturales (oro, estaño, cobre). La belleza figura en la categoría decimosexta; es un pez vivíparo, oblongo."<sup>18</sup>

Si alguna clasificación es unívoca, es porque arbitrariamente elegimos una "medida" de conmensurabilidad para los elementos que contiene. Estos deben tener un "término medio", alguna característica en común que permita la comparación, el enlace entre ellas. Podemos comparar una tiza y una pared en función a lo que ellas tengan de común: el tamaño, el color, el peso, etc. Lo que no puedo hacer es comparar la bisectriz de un ángulo con el sabor de la derrota. Sus ejes de significación son inconmensurables, aunque -al menos eso se supone- sus referentes

---

<sup>18</sup>J. L. Borges, *"El idioma analítico de John Wilkins"*, *Obras Completas*, vol. 2, pg. 85



remitan al mismo universo.. no obstante, cabe preguntarse, ¿en qué sentido hablamos aquí del mismo universo?<sup>19</sup>

Pero -volviendo al asunto-, si el eje articulador de una clasificación es arbitrario de por sí, con igual arbitrariedad -con igual legitimidad- podríamos escoger el empleo paralelo y heterogéneo de diversos ejes<sup>20</sup>, tal como, inobjetablemente, lo hace aquí Borges. ¿Por qué no? Pero, entonces, ¿cómo se relacionan en un sólo plano lo imperfecto, lo natural y lo recrementicio? Si estos ejes de significación se sitúan en diversos planos, ya no hay clasificación alguna, ni la significatividad que el discurso clasificatorio hace posible. El

---

<sup>19</sup>Ya Kant había argumentado en el sentido de que nuestra noción de *Mundo* nos conduce al límite de lo experimentable. Constituiría una *idea reguladora de la experiencia*, una noción que hace posible la experiencia, articulando sus elementos -como ocurre con las ideas de Dios o Yo-, más no inscrita en la experiencia propiamente dicha.

Borges da curso a una similar conjetura en pasajes como los siguientes:

"Es el gran árbol de las causas/ y de los ramificados efectos/.../ El universo es uno de sus nombres./ Nadie lo ha visto nunca/ y ningún hombre puede ver otra cosa." (J. L. Borges, "*La trama*", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 311)

"..el universo es inconocible, por la suficiente y clara razón de que explicar un hecho es referirlo a otro más general y de que ese proceso no tiene fin o nos conduce a una verdad ya tan general que no podemos referirla a otra alguna; es decir, explicarla. La ciencia es una esfera infinita que crece en el espacio infinito; cada nueva expansión le hace comprender una zona mayor de lo desconocido, pero lo desconocido es inagotable." (J. L. Borges, "*Vindicación de Bouvard et Pécuchet*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 261)

<sup>20</sup>Tal es la opción cartesiana que, al escindir lo real en una *res cogitans* y una *res extensa* que no tienen punto de intersección, provoca el extravío del término "res" en el equívoco total y abre una brecha insalvable para la gnoseología moderna.

porteño enfatiza aquella posibilidad disolvente, intrínseca al fundamento clasificatorio de este lenguaje, cuando anota en seguida:

"Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas. El Instituto Bibliográfico de Bruselas también ejerce el caos: ha parcelado el universo en 1000 subdivisiones, de las cuales la 262 corresponde al Papa; la 282, a la Iglesia católica romana; la 263, al Día del señor; la 268, a las escuelas dominicales; la 298, al mormonismo, y la 294, al brahmanismo, budismo, shintoísmo y taoísmo. No rehusa las subdivisiones heterogéneas, verbigracia, la 179: *Crueldad con los animales. Protección de los animales. El duelo y el suicidio desde el punto de vista de la moral. Vicios y defectos varios. Virtudes y cualidades varias.*"<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup>J. L. Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 85

Aquí se evidencia cómo, paradójicamente, la manía clasificatoria es una manera de ejercer el caos. Notemos que esta clasificación nos conduce al límite de lo pensable.<sup>22</sup> Aristóteles había notado en la *Metafísica* que no todo lo que digamos puede ser pensado; lo cual, por cierto, es evidente en afirmaciones que ignoran el elemental principio de identidad<sup>23</sup>.

Lo que en el *Emporio celestial de conocimientos benévolos* puede ser dicho pero resulta imposible de pensar, no es cada una de las clases, sino la clasificación misma. Casi todas esas clases son enteramente concebibles; con la notoria excepción de dos de ellas: la primera es "etcétera", clase indeterminada, por ilimitada.

"Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética, hablo del infinito,"<sup>24</sup> había dicho Borges..

..Este es aquí el caso. La apertura al infinito enloquece cualquier clasificación, tornándolo un magma de impreciso contenido.

La otra clase impensable es la que nos remite a los animales

---

<sup>22</sup>Cfr.: El Prólogo en que Foucault cita y comenta el texto anterior de Borges. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974, pgs. 1-10

<sup>23</sup>Dice el Estagirita: "Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice" (Aristóteles, *Op. Cit.*, pg. 167)

<sup>24</sup>J. L. Borges, "Avatares de la tortuga", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 254

"*incluidos en esta clasificación*". Con ella el pensamiento cae en un vórtice inaprehensible. Es imposible definir una relación estable de inclusión entre esta clase y las demás, pues ella misma tendría que incluirse dentro de sí, con lo cual otra vez nos devora el infinito y la indeterminación que deshace cualquier esquema clasificatorio<sup>25</sup>.

Pero esta clasificación sanciona el caos sobre todo porque, como en el esquema de Wilkins, no hay lugar común que contenga todas esas clases. Ellas son radicalmente heterogéneas. ¿Qué tienen en común lo "fabuloso" con lo "que parece mosca", lo "amaestrado", lo "innumerable" o "etcétera"? ¿En qué "espacio" común cabe situarlos? ¿Qué es aquello que los enhebra además del recurso de la serie alfabética que nada dice?.. Claro está, podríamos señalar que aquello que los articula es justamente el hecho de ser nombradas; que es el lenguaje lo que las articula;.. sólo que

---

<sup>25</sup>Tratando de llevar a cabo el propósito de Frege de construir toda la matemática sobre bases lógicas, Bertrand Russell hizo estallar aquel proyecto, poniendo en crisis la lógica de clases al descubrir una antinomia que mostraba cómo una proposición -legítima según los fundamentos de la aritmética de Frege- resultaba ser autocontradictoria. Los conjuntos más comunes son aquellos que no se contienen a sí mismos como elemento (ej: el conjunto de alumnos de un salón; donde el conjunto mismo no es un alumno). Sin embargo eso no pasa con el conjunto de todos los conjuntos, que viene a ser un elemento de sí mismo y, por lo tanto, quiebra la idempotencia que permite la estable relación biunívoca entre dos conjuntos, noción que sostenía la reducción de la serie numérica al concepto lógico de "clase".

Mucho antes, Aristóteles ya había notado aquello en el "topos" matematizante de las ideas platónicas, cuando (en la línea de la clásica aporía del mentiroso que dice serlo) señala la paradoja que supone pensar una clase que sea elemento de sí. Así, criticando la noción de *paradigma* de Platón, dice: "..no sólo de las cosas sensibles serán paradigmas las especies, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género, como género de especies; de suerte que una misma cosa será paradigma e imagen". (*Op. Cit.*, pg. 70)

de inmediato podemos notar que lo hace a costa de su significatividad: este "lenguaje" está vaciado de significatividad; ya no es, por tanto, lenguaje.

El lenguaje queda así destruido por la manía clasificatoria llevada al extremo. Resulta significativo que ello ocurra en una enciclopedia china. Desde la literatura renacentista hasta Kafka, la cultura china ha sido percibida como el paradigma del orden, la minuciosidad y la estabilidad;.. aunque también de la pretensión de abarcar el inconmensurable infinito. En torno a tal pretensión, Borges anota:

"He registrado las arbitrariedades de Wilkins, del desconocido (o apócrifo) enciclopedista chino y del Instituto Bibliográfico de Bruselas; notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo.. cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios."<sup>26</sup>

Esta es la raíz ontológica del problema. La clasificación de los seres, que sustenta la legitimidad de la sintaxis lingüística, supone *Un orden, Un sentido articulador, Un espacio o coordenada*

---

<sup>26</sup>J. L. Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 85

que abarca todo lo significativo (esto es, precisamente, lo que denominamos *uni-verso*). Pero aquello, además de confrontarnos con el vértigo que provoca la paradoja de *la clase de todas las clases que no están incluidas en sí mismas*<sup>27</sup>, no deja de ser una conjetura.

Ciertamente, para nosotros el universo no es sino una conjetura. No sabemos qué cosa sea. Si tiene o no una trama, o si más bien contenga un laberinto de infinitas y dispares tramas -o, lo que vendría a ser lo mismo: el caos. Nadie ha visto nunca el Universo, la Totalidad... Salvo que haya una suerte de "ojo divino" que lo ve "todo", o más bien el *Todo*, es decir aquella totalidad orgánica que denominamos Universo. Aún así, queda por saber si desde aquel privilegiado y neutral "punto de vista" ya no habría lugar para la ambigüedad o si -en la medida en que se incluye en el *Todo*, o es propiamente el *Todo*- es análogo a la "neutralidad" del juego de espejos que se abisma en el infinito.

Por otro lado, por más precisión con que se defina una palabra, ésta será sutilmente falsa. Ello es así porque la realidad tiene la fluidez de lo inasible, mientras el lenguaje -aún el equívoco lenguaje natural- tiende a la condición de rigidez de los signos y estructuras de que se componen los lenguajes artificiales que exacerban la dimensión convencional presente en todo lenguaje. Es por ello que, en definitiva, toda clasificación es arbitraria;

---

<sup>27</sup>"En el capítulo segundo de su *Symbolic Logic*, C.L. Dodgson, cuyo nombre perdurable es Lewis Carroll, escribió que el universo consta de cosas que pueden ordenarse por clases y que una de éstas es la clase de cosas imposibles." (J. L. Borges, *Prólogos con un prólogo de prólogos*, en *Obras Completas*, vol. 4, pg. 102)

una manera de ejercer el caos.

"Si la literatura no fuera más que un álgebra verbal, cualquiera podría producir cualquier libro, a fuerza de ensayar variaciones"<sup>28</sup>, dice Borges.

La pretensión de contar con un idioma analítico que funcione como un álgebra verbal, parte no sólo de suponer que haya un universo -espontáneamente compartimos tal suposición-, sino un orden simbólico paralelo, preciso y, como todo universo, uno, es decir limitado, finito en sus variaciones posibles.<sup>29</sup>

De aquellas premisas, los personajes de otro relato borgiano dedujeron que la desmesurada *Biblioteca de Babel* tendría que ser como el universo: *Total*; y que sus anaqueles tendrían que registrar todas las posibles combinaciones de los veintitantos símbolos ortográficos, o sea todo lo que es dable expresar, en todos los idiomas, es decir *Todo*.

Aquí la conjetura borgiana sobre las posibilidades de un lenguaje analítico, conduce a la reflexión sobre la condición humana. Quisiera puntualizar aquel aspecto. *La Biblioteca de Babel*, bien

---

<sup>28</sup>J. L. Borges, "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 126

<sup>29</sup>Wittgenstein parece dar curso a tales suposiciones cuando afirma:

"2.01 La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo.

4.001 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

4.01 La proposición es una figura de la realidad.

4.03 La proposición que nos comunica un estado de cosas debe estar siempre también esencialmente conectada con el estado de cosas. Y la conexión consiste, precisamente, en que es su figura lógica." (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, pgs. 49, 51, 55 y 57)

puede constituir una alegoría de un tipo cultural -el occidental moderno- que proyecta su destino sobre la base de la pretensión de calcularlo todo y dominarlo todo.

"Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera en algún exágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza... Miles de codiciosos abandonaron el dulce exágono natal y se lanzaron escaleras arriba, urgidos por el vano propósito de encontrar su Vindicación.. También se esperó entonces la aclaración de los misterios básicos de la humanidad: el origen de la Biblioteca y del tiempo.. Hace ya cuatro siglos que los hombres fatigan los exágonos".<sup>30</sup>

Ciertamente, la moderna utopía del dominio humano total de sus condiciones de existencia, que legitimara la más descomunal movilización de energías que registra la historia, parece haber corrido pareja con la pretensión calculista que condujo al proyecto Leibniziano de la *Mathesis Universalis*<sup>31</sup> o lenguaje analítico total con que la razón, concebida según Hobbes como "una cierta capacidad de cálculo"<sup>32</sup>, haría transparente la

---

<sup>30</sup>J. L. Borges, "La biblioteca de Babel", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 469

<sup>31</sup>Cfr. *Supra*, nota # 13

estructura del mundo. También, por cierto, aquello parecía "justificar" u "otorgar sentido" a un mundo cuya opacidad, al fin y al cabo, no podría resistir las luces de la razón.

Sin embargo tal pretensión no ha sido justificada, ni teórica ni prácticamente. El proyecto de *Mathesis Universalis* fue demolido por la propia lógica que debió servirle de sustento<sup>33</sup>. El juego del azar y la impredecibilidad han sido reconocidos por la ciencia que en sus inicios estuvo animada por la idea del cálculo total. Paralelamente el nihilismo, el descreimiento y la presunción de que cualquier "relato" es igualmente válido<sup>34</sup>, se han extendido ocupando el lugar de las utopías. Así ocurre

---

<sup>32</sup>"En cualquier materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la razón; y donde quiera que aquella no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer.. Razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción)" (Thomas Hobbes, *Leviathan*, vol. 1, Madrid, Sarpe, 1983, pg. 58)

<sup>33</sup>En 1931, Kurt Godel demostró (en su escrito *Proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y de sistemas afines*) que no es posible construir una teoría axiomática de los números que tuviera la completud exigida por el formalismo de David Hilbert. De allí extraería luego el corolario según el cual, un cálculo lógico con potencia suficiente para formalizar la aritmética elemental -a la cual antes Nicola Peano había conducido toda la matemática-, si es coherente, es de un tipo que hace que en él sea indemostrable la fórmula que expresa su coherencia. Aquello vale, por cierto para cualquier sistema axiomático.

<sup>34</sup>Significativamente, en estos tiempos el postmodernismo pretende acabar con cualquier *metarrelato* (meta-récit), entendiendo por ello toda "interpretación englobante del mundo y de la realidad que en sus principios quede incuestionada". Según Jean-Francois Lyotard, "postmodernismo significa, ya no creer en meta-discursos" (Cfr. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen/Viene, 1982, pg. 14). Consecuente con tal asunción, en su obra *Le différend*, Lyotard sostiene que la confrontación entre un miembro de la Gestapo nazi y su víctima judía quedaría sin solución valorativa, porque tratándose de dos "discursos" distintos, no podríamos recurrir a ninguna autoridad ética, a ningún "metarrelato" (Cfr. Jean-Francois Lyotard, *Le differend*, París, 1983)

también en aquella biblioteca:

"A la desafortunada esperanza, sucedió, como es natural, una depresión excesiva. La certidumbre de que algún anaquel en algún hexágono encerraba libros preciosos y de que esos libros preciosos eran inaccesibles, pareció casi intolerable. Una secta blasfema sugirió que cesaran las buscas y que todos los hombres barajaran letras y símbolos, hasta construir, mediante un improbable don del azar, esos libros canónicos.. Otros, inversamente, creyeron que lo primordial era eliminar las obras inútiles. Invadían los exágonos, exhibían credenciales no siempre falsas, hojeaban con fastidio un volumen y condenaban anaqueles enteros".<sup>35</sup>

¿Por qué debía irrumpir el sinsentido precisamente allí donde la significación parece plena en la medida en que lo abarca todo? Esto es lo que anota el cronista:

"La certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos afantasma.. Creo haber mencionado los suicidios, cada año más frecuentes".<sup>36</sup>

Aquel desenlace estaba contenido en el proyecto calculista. Si la Biblioteca -el lenguaje o el mundo, que vendrían a ser lo mismo- incluye todas las estructuras, todas las variaciones

---

<sup>35</sup>J. L. Borges, *"La biblioteca de Babel"*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 469

<sup>36</sup>Idem, vol. 1, pg. 470

posibles, no habría posibilidad alguna para el disparate, o, lo que es lo mismo, habrían todas las posibilidades para ello:

"No puedo combinar unos caracteres -dhcmrlchtdj- que la divina Biblioteca no haya previsto y que en alguna de sus lenguas secretas no encierren un terrible sentido"<sup>37</sup>

Por lo tanto, hablar sería inevitablemente incurrir en tautologías, mentar el vacío, propiciar, paradójicamente el absurdo.

Así es como Borges concluye su consideración de tal biblioteca:

"Un número  $n$  de lenguajes posibles usa el mismo vocabulario; en algunos, el símbolo *biblioteca* admite la correcta definición *ubicuo y perdurable sistema de galerías hexagonales*, pero [en otros] *biblioteca* es *pan* o *pirámide* o cualquier otra cosa, y las siete palabras que la definen tienen otro valor. Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?"<sup>38</sup>

Señala el porteño que frente a la incalculable y enigmática realidad, la mera simetría de una clasificación inventada por los hombres no pasa de ser un vacío halago aritmético, y advierte:

"La máquina de Lulio, el temor de Mill [a que se agotara un día el número de combinaciones musicales] y la

---

<sup>37</sup>Idem, vol. 1, pg. 470

<sup>38</sup>Idem, vol. 1, pg. 470

caótica biblioteca de Lasswitz [que registraba todas las variaciones ortográficas en todos los idiomas posibles] pueden ser materia de burlas,, pero exageran una propensión que es común: hacer de la metafísica, y de las artes, una suerte de juego combinatorio.. La literatura no es agotable, por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones".<sup>39</sup>

Aquí aparece manifiesta la futilidad de la pretensión de alcanzar con un esquema *total*, divino, el significado del universo. Aquella imposibilidad, no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque sepamos que éstos tengan vigencia provisional y un margen inestimable de arbitrariedad. En tal empeño, aún el idioma analítico de Wilkins no deja de tener valor. Los géneros y especies que lo contienen son contradictorios y vagos, pero se trata de una variación ingeniosa, de un juego posible del lenguaje<sup>40</sup>, aunque, paradójicamente no quisiera admitir la condición esencial del

---

<sup>39</sup>J. L. Borges, "Notas sobre (hacia) Bernard Shaw", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 125

<sup>40</sup>Evidentemente hago aquí alusión a la noción wittgensteiniana de "juego lingüístico" (Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*), el cual requiere: 1) Un contexto vital. 2) Un cierto vocabulario. 3) Una comunidad de lenguaje y de acción. 4) Criterios de comprensión. El término del que hago uso, remite además a toda una tradición representada por pensadores como Hans Georg Gadamer (*Verdad y método*, 2 vols., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997) o Johannes Huizinga (*Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 1972), que vincula la cuestión de los horizontes de sentido -y las fuentes de sentido- a la naturaleza lúdica de la acción humana y de la propia naturaleza en su conjunto.

juego: el azar.

## 1.2.- EL LENGUAJE ATOMISTICO DE FUNES EL MEMORIOSO

"Nos aniquilaria ver la ingente  
forma de nuestro ser; piadosamente  
Dios nos depara sucesión y olvido"

*Edipo y el enigma*

En relatos como *Funes el memorioso*, Borges explora las posibilidades que contiene otra variante filosófica contemporánea que ha tematizado hondamente el problema del lenguaje. Me refiero a la concepción atomística del universo y del lenguaje<sup>41</sup>, que prolonga en la historia del pensamiento la tradición filosófica nominalista, gestada en el Medioevo cristiano. Veamos brevemente de qué se trata.

El nominalismo, anota Borges,

"..afirma la verdad de los individuos y lo convencional  
de los géneros,.. todos hacemos nominalismo sans le

---

<sup>41</sup>Bertrand Russell, que puso de relieve la dimensión lógica de la monadología leibniziana, y Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, entre otros filósofos, exploran las posibilidades del atomismo en relación al lenguaje y la cuestión del significado.

*savoir*: es como una premisa general de nuestro pensamiento, un axioma adquirido. De ahí lo inútil de comentarlo".<sup>42</sup>

Conviene, no obstante, alguna breve referencia al respecto, puntualizando su condición de axioma *adquirido*, vale decir, históricamente constituido:

Los hombres de la Edad Media, como en otras culturas vinculadas a la tierra, tendían más bien al realismo -punto de vista opuesto al nominalismo-, es decir a concebir como ontológicamente prioritarios los géneros.<sup>43</sup> La aparición del nominalismo habría de marcar la irrupción de un nuevo "*sentido común*" que recién lograría hacerse hegemónico con la consolidación de la cultura moderna, caracterizada por el individualismo. Por cierto, el nominalismo -y el nuevo *sentido común* que traía consigo-, no surgía en el vacío: daba curso a una intuición de matriz judeo-cristiana que, partiendo de la certeza de la creación, asumía la realidad de las creaturas o entes particulares.

En el horizonte nominalista, que otorga su particular fisonomía a la cultura moderna, el mundo viene a ser la totalidad de entes particulares; se compone de individuos; sólo éstos existen en

---

<sup>42</sup>J. L. Borges, *Historia de la eternidad*, en *Obras Completas*, vol. 1, pg. 363

<sup>43</sup>"El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gente.. Tratemos de entender, sin embargo, que para los hombres de la Edad Media lo sustantivo no eran los hombres sino la humanidad, no los individuos sino la especie, no las especies sino el género, no los géneros sino Dios". (J. L. Borges, "*De las alegorías a las novelas*", *Obras Completas*, vol. 2. pg. 124)

rigor; las especies y géneros -los universales- constituyen meras abstracciones.

En aquella perspectiva, los términos son el elemento esencial del lenguaje, y su significado se da por referencia a los entes particulares que mientan. Sin embargo, no es difícil darse cuenta de que cada término, por aislado, no mienta ningún ente particular -lo cual equivale a decir que no mienta nada. Aquello ocurre porque cada término constituye una colección, en cuyo rango se hallan de modo indiscernible todos los entes que responden a las notas características que definen el término en cuestión. Así, por ejemplo, "mesa" no mienta a ningún objeto en particular: Todo objeto que tenga tablero y patas se ubicaría indistintamente en el rango que designa el término mesa.

Aquí podemos advertir que la mínima unidad lingüística capaz de mentar un referente particular vendrían a ser no los *términos*, sino las *proposiciones* -"la mesa es blanca", "la mesa es pesada", etc-, y que el objeto particular mentado -o representado- por una proposición no es una cosa sino un hecho u orden de cosas. Esto es lo que hace notar Ludwig Wittgenstein -el exponente más radical de la tradición nominalista en la filosofía contemporánea- en su *Tractatus Logico Philosophicus*<sup>44</sup>. Pero, ¿qué es un hecho? ¿Cómo identificar sus contornos? ¿No porta consigo cada *hecho* la imprecisión de los términos de que

---

<sup>44</sup>Allí, Wittgenstein dice:

- "1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.
- 3.22 El nombre representa en la proposición al objeto.
- 3.221 Sólo puedo nombrar los objetos.
- 4.021 La proposición es una figura de la realidad. Pues conozco el estado de cosas representado por ella si comprendo la proposición." (*Op. Cit.*, pgs. 15, 35 y 55)

se compone?<sup>45</sup>

La poética borgiana nos provee numerosos elementos especulativos que presuponen la perspectiva nominalista, y juegan con sus premisas y consecuencias ontológicas. Tal es el caso del relato al que ya he aludido: *Funes el memorioso*. Con la caracterización de Ireneo Funes, Borges nos pone frente a un personaje que nos permite explorar las posibilidades de la concepción atomística del universo y del lenguaje.

"Lo recuerdo (yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre en la tierra tuvo ese derecho..)", dice Borges aludiendo al protagonista de su relato: Ireneo Funes, un peón de hacienda que al caer del caballo y golpearse la cabeza experimenta un insólito desarrollo de su ya privilegiada memoria, hasta el punto de que entre sus proezas corrientes..

---

<sup>45</sup>Al respecto nuestro pensador anota:

"..le exigían maravillas y la maravilla es acaso incomunicable: la luna de bengala no es igual a la luna de Yemen, pero se deja describir con las mismas voces" (J. L. Borges, "*La busca de Averroes*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 584)

Aquello ocurre porque el discurso consta de términos que en sí son genéricos -universales. ¿Salva aquel límite la articulación de estos términos en el discurso proposicional?

Cuando decimos "la mesa es blanca", un platonista haría notar que no hemos abandonado el plano de lo universal. "Mesa" y "blanco" son universales, aún articulados no dan cuenta cabal de un hecho en particular. Si quisiéramos hacer aquello, tendríamos que añadir "la mesa de madera es blanca" o "la mesa pequeña de madera es blanca", etc; pero aún en estos casos, el platonista bien podría insistir en que "madera" o "pequeña" siguen siendo universales y que su articulación sucesiva, que podríamos prolongar al infinito, no nos permite abandonar en absoluto el reino de lo universal y genérico.

"..dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, cada reconstrucción había requerido un día entero"<sup>46</sup>.

Conciente de su abismal memoria, Funes afirmaría:

"Más recuerdos tengo yo sólo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo"<sup>47</sup>.

Con aquella descomunal capacidad de fijar los detalles,

"..Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de la caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso."<sup>48</sup>

Pero, por lo mismo,

"..era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que

---

<sup>46</sup>J. L. Borges, *"Funes el memorioso"*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 488

<sup>47</sup>Idem, vol. 1, pg. 488

<sup>48</sup>Idem, vol. 1, pg. 489

el perro de las tres y cuarto (visto de frente)."<sup>49</sup>

La caracterización de Funes nos conduce a suponer que su formidable memoria prácticamente re-presenta el mundo, que lo reproduce. Aquello implica, por cierto, además de un mundo limitado (y por lo tanto compuesto de elementos atómicos -en el sentido de irreductibles- para evitar su extensión al infinito), una suerte de correspondencia biunívoca entre los elementos del "mundo" y los que su memoria contiene. Supone, por lo mismo, en los dos planos, tanto una composición atómica, como estructuras moleculares que mantengan entre sí una relación isomórfica. Supone pues una experiencia no caótica, sino lógicamente estructurada, cuyo elemento atómico serían los hechos.<sup>50</sup>

Lo que Borges hace notar -con más consecuencia que Wittgenstein- es que si la memoria se limita a re-presentar los hechos de

---

<sup>49</sup>Idem, vol. 1, pg. 489

<sup>50</sup>Cabe, sin embargo, preguntarnos de paso si la representación concebida como una correspondencia rigurosa, radicalmente figurativa, no conduce a reinstaurar el caos y el sinsentido nihilista. Aquella posibilidad asoma en la ficción borgiana, cuando en textos como el que titula "*Del rigor de la ciencia*" conjetura:

"..En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas."(J. L. Borges, "*Del rigor de la ciencia*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 225)

manera pictórica, especular, refleja, meramente receptiva, el lenguaje que traduzca aquella experiencia -si cabe traducirla- tenderá a ser igualmente representacionista, y dada la irreductible particularidad de cada hecho, tenderá a componerse básicamente de nombres propios. En él cada palabra se referirá directamente a un objeto.

"..cada cosa tenía un signo particular, una especie de marca"<sup>51</sup>, relata Borges.

Pero, ¿cómo es eso posible?<sup>52</sup>

En esta concepción del lenguaje, se supone que el aprendizaje del mismo sigue un patrón deíctico, señalítico -esto es x, esto y-. Dejando de lado la paradoja de la circularidad que tal explicación contiene, otro texto de Borges -esta vez un poema- pone en cuestión tal esquema, al considerar la experiencia de quien debiera ser un sujeto ideal para el caso, en tanto posee

---

<sup>51</sup>Vol. 1, pg. 489

<sup>52</sup>Cfr: Toda la crítica que, desde el inicio de sus *Investigaciones Filosóficas*, despliega Ludwig Wittgenstein al patrón deíctico, a propósito de las tesis de San Agustín. Por ejemplo en el siguiente pasaje:

"Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si se tratara de la llegada de un niño a un país extraño, cuyo idioma no conoce; esto es: como si éste dominara ya un lenguaje, solo que no el del país visitado. O también: como si el niño pudiera ya pensar, aunque no hablar. Y "pensar" debe ser concebido aquí como: hablar con uno mismo" (Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, México, UNAM, 1988, pg. 49).

La crítica de Borges me parece más radical, en la medida en que se sitúa más bien en el plano fundante de los presupuestos ontológicos, por ejemplo, cuando anota: "El presente en sí es como el punto finito de la geometría. El presente en sí no existe". (Vol. 4, pg. 202)

la condición de la "tabula rasa" empirista, carente de ideas previas. Me refiero al *Golem*, aquel humanoide creado en las vigiliias de la judería de Praga mediante prácticas cabalísticas, el cual, debiendo convalidar con su experiencia aquella tesis, se muestra más bien incapaz de articular significados. Así nos lo presenta Borges:

"El simulacro alzó los soñolientos  
párpados y vio formas y colores  
que no entendió, perdidos en rumores  
..El rabí le explicaba el universo  
*Esto es mi pie; esto el tuyo; esto la sogá*  
y logró, al cabo de años, que el perverso  
barriera bien o mal la sinagoga.  
..Sus ojos, menos de hombre que de perro  
y harto menos de perro que de cosa,  
seguían al rabí por la dudosa  
penumbra de las piezas del encierro"<sup>53</sup>

Al parecer, a diferencia del común de los mortales, también Funes, cuya experiencia se torna enteramente pasiva, receptiva -más que animalesca: cósmica-, carece de la capacidad de ordenar o sintetizar sus datos sensibles, de seleccionar y destacar una ínfima porción de entre el abrumador flujo de sensaciones que todos experimentamos en cada momento. Por lo mismo, el lenguaje de Funes no dejaría margen a la interpretación, carecería de connotaciones, vendría a ser señalítico, deíctico. Pero, cabe preguntar, ¿qué es lo que tal lenguaje señala o designa?

---

<sup>53</sup>J. L. Borges, "El Golem", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 264

La caracterización de Ireneo Funes, pone a prueba la explicación extensionalista del significado, cuya naturaleza y alcances examina Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Entre el mundo intolerablemente preciso de aquel peón de hacienda y las ideas generales, platónicas de que se compone nuestro lenguaje no hay tránsito, conmensurabilidad ni correspondencia posible. La "representación" de Funes alcanza tales dimensiones que lo que para nosotros constituiría un solo hecho aparece en ella como ilimitadamente múltiple. Aquello pone en cuestión una gran premisa de la teoría atomística-figurativa de la significación: que el mundo es la totalidad de los hechos<sup>54</sup> (una totalidad finita, por cierto), pues ¿cómo *totalizar* lo incomensurable?

En consecuencia, el lenguaje de Funes ya en nada se parecería al nuestro. Su fijación por el detalle sumerge a nuestro personaje en el infinito -aquella dimensión que pervierte y disloca el lenguaje-, puesto que ese sería el número de datos particulares dados aún a la experiencia más elemental:

"..no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado".<sup>55</sup>

Consecuentemente proyectó para su uso un lenguaje de infinitos términos. Uno que perseguía lo imposible: que cada término diera

---

<sup>54</sup>Wittgenstein afirma:  
"1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas."  
(*Tractatus...*, pg. 15)

<sup>55</sup>J. L. Borges, "*Funes el memorioso*", *Obras Completas*, vol 1, pg. 489

cuenta de un hecho o estado de cosas. En tal caso, la naturaleza descriptiva del lenguaje, exacerbada más allá de sus límites, acabaría por disolverse, pues dos series infinitas y paralelas, una de hechos y otra de términos correspondientes, adoptarían inevitablemente la naturaleza de los guarismos, que "cuentan" pero ya no "relatan" nada.

Es evidente que tal lenguaje, resulta imposible, pues como en la serie numérica enfrenta la fragmentación de sus elementos -tanto del significante como del significado- al infinito. Además, como los guarismos, niega la comunicación de emociones<sup>56</sup>, y, en última instancia, hace imposible el pensamiento.

"Sospecho, sin embargo -concluye Borges-, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles casi inmediatos".<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup>Aquí nos topamos con lo que bien podría ser una de las fallas mayores de la explicación nominalista figurativa del lenguaje. Esta absolutiza la función descriptiva del lenguaje y no deja lugar para el rol expresivo que le es esencial. Glosando a Croce, Borges apunta:

"La poesía ..es expresión si un verso es expresión, si cada una de las partes de que el verso está hecho, cada una de las palabras, es expresiva en sí misma." (J. L. Borges, "La poesía", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 256)

... Paradójicamente, los aforismos que conforman el *Tractatus* de Wittgenstein -donde éste postula la naturaleza figurativa del lenguaje- trasuntan, con su expresividad, una notable fuerza poética. Cabe decir, pues, de ellos, como él mismo afirmara de su trama lógica, que lo más importante se sitúa por fuera del orden meramente descriptivo.

<sup>57</sup>J. L. Borges, "Funes el memorioso", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 490

La imposibilidad de pensar una experiencia como la de Funes, proviene de que nuestro vivir es una serie de adaptaciones, vale decir, *una educación del olvido*.

"Es admirable que la primera noticia de Utopía que nos dé Thomas Moore, sea su perpleja ignorancia de la verdadera longitud de uno de sus puentes"<sup>58</sup>, anota Borges..

Resulta sintomático que en el espacio paradigmático de la ciencia y el cálculo pormenorizado -Utopía-, éste parezca necesitar de brechas, de *incompletitud*<sup>59</sup>. Tal vez ello tenga que ocurrir inevitablemente, sugiere Borges:

"..porque el olvido  
es una de las formas de la memoria, su vago sótano,  
la otra cara secreta de la moneda"<sup>60</sup>;

.. o, lo que es lo mismo: La memoria es la forma del olvido<sup>61</sup>, y éste una condición ontológica de la experiencia humana.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup>J. L. Borges, "La postulación de la realidad", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 218

<sup>59</sup>Aludo aquí al teorema de incompletitud con que Kurt Godel (Cfr: *supra*, nota # 33) establece aquella condición como intrínseca a la arquitectura de las matemáticas.

<sup>60</sup>J. L. Borges, "Un lector", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 394

<sup>61</sup>"La memoria, esa forma del olvido/ que retiene el formato, no el sentido" (J. L. Borges, "El ciego", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 102)

<sup>62</sup>Esta es una conjetura recurrente en la poética borgiana. Aquí algunos textos sugerentes al respecto:

### 1.3.- EL LENGUAJE CONJUNTISTA INTENCIONAL DE LA TRIBU YAHOO

"Le fue dado el lenguaje, esa mentira"

*Los dones*

Si la experiencia de Funes nos sitúa ante la incapacidad de ideas generales y los problemas que tal condición trae consigo, la posibilidad contraria, que supone sujetos de memoria extremadamente precaria, y por lo mismo, carentes del sentido de lo particular, es explorada por Borges en *El informe de Brodie*. Allí nos presenta la tribu de los Yahoos, de quienes dice:

"La memoria les falta a los Yahoos o casi no la tienen;

---

"La memoria es individual. Nosotros estamos hechos, en buena parte, de nuestra memoria. Esa memoria está hecha, en buena parte de olvido." (J. L. Borges, "El tiempo", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 199)

"Hay entre todas tus memorias, una/ que se ha perdido irreparablemente.." (J. L. Borges, "Límites", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 257)

"Los días y las noches/ están entretejidos de memoria y de miedo,/ de miedo que es un modo de la esperanza,/ de memoria, nombre que damos a las grietas del obstinado olvido." (J. L. Borges, "East Lansing", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 512)

"..seré parte del olvido que es la tenue sustancia de que está hecho el universo." (J. L. Borges, "La Recoleta", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 447)

hablan de los estragos causados por una invasión de leopardos, pero no saben si ellos la vieron o sus padres o si cuentan un sueño".<sup>63</sup>

En realidad, cabría sospechar que no se trata de la carencia absoluta de memoria; si tal fuera el caso, simplemente no habría lenguaje ni significatividad alguna.

Al referirme a la experiencia de Ireneo Funes hacía notar que nuestro vivir supone una constante educación del olvido; que la memoria posee una "economía" intrínseca que exige el olvido.<sup>64</sup> Aquella condición se da exacerbada entre los Yahoos: no saben si aquello de que hablan les ocurrió "realmente", si ocurrió con otro o si pertenece a los sueños. De manera parecida, Mircea Eliade hace notar en *El mito del eterno retorno* que la memoria colectiva pasa por un proceso de decantamiento y tiende a

---

<sup>63</sup>J. L. Borges, "El informe de Brodie", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 451

<sup>64</sup>Borges escribe:

"Somos algo esencialmente misterioso. ¿Qué sería cada uno de nosotros sin su memoria?" (J. L. Borges, "El tiempo", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 205)

La memoria articula la experiencia pero hay en ella un proceso de decantamiento que supone poner de relieve algunos de sus elementos y dejar de lado otros:

"Nuestra mente es porosa para el olvido" (J. L. Borges, "El Aleph", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 627).

No sólo eso; el contenido de la memoria varía de continuo:

"Conocí la memoria, / esa moneda que no es nunca la misma", señala el porteño (J. L. Borges, "Juan, 1, 14", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 355).

adquirir el caracter impersonal de los arquetipos<sup>65</sup>.

Aún en nuestra experiencia individual la memoria tiende con el paso del tiempo a la impersonalidad de los arquetipos, por lo cual, cabría decir que la "experiencia" de los Yahoos lleva al extremo aquella tendencia que no nos es del todo ajena. A propósito, Borges había señalado:

"..aunque todos los individuos son reales, preciso es generalizarlos... Pensar es generalizar".<sup>66</sup>

El lenguaje de los Yahoos radicaliza aquella condición; no admite referentes individuales, sino que remite a las cualidades de las cosas, vale decir a lo general. Se trata de un lenguaje *conjuntista*, cuyo significado se articula por "*comprensión*" -cada término tiene allí la condición de "un x/x...". Notemos de paso que, en la conjetura borgiana, sería el elemento cualitativo de la experiencia el que posibilita la generalización. El mundo de los arquetipos platónicos, de raigambre geométrica<sup>67</sup>, no tendría el sustento eminentemente cuantitativo que pretende la geometría, como tampoco lo tendría la *comprensión* intencional que constituye una condición de posibilidad de la lógica conjuntista

---

<sup>65</sup>"..la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos "individuales" y figuras "auténticas". Funciona por medio de estructuras diferentes; *categorías* en lugar de *acontecimientos*, *arquetipos* en vez de *personajes históricos*" (Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza/Emecé, 1972, pg. 48)

<sup>66</sup>J. L. Borges, "*El cuento policial*", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 189

<sup>67</sup>se dice, casi de manera emblemática, que en el pórtico de la Academia platónica se habría puesto una inscripción que prohibía el paso al que no supiera de geometría.

identitaria.<sup>68</sup>

En la medida en que sólo se refiere a elementos universales de la experiencia, el lenguaje de los Yahoo muestra las posibilidades y limitaciones del "realismo"<sup>69</sup>, radicalizándolo. Conduciendo, por tanto, más allá del horizonte de los arquetipos platónicos, pues paradójicamente éstos -como lo observara ya Aristóteles-, reinstauran un universo de "particulares": el de las propias "ideas" platónicas reificadas al sustancializarse<sup>70</sup>.

El lenguaje de la tribu Yahoo subsume radicalmente las cosas

---

<sup>68</sup>Se vislumbra aquí un elemento de crítica radical a la episteme moderna de raigambre neopitagórica que proponía reducir el orden de lo cualitativo -subjetivo- a la pretendida "objetividad" de lo cuantitativo. Asumir que la "comprensión" -en sentido matemático- emerge del plano cualitativo, equivale a reivindicar como originario aquello que la fenomenología llamará el "mundo de la vida".

<sup>69</sup>Como ya lo anotamos a propósito del marco "nominalista" de la conjetura en torno al mundo de Ireneo Funes, el "realismo" constituye la posibilidad contraria: aquella donde lo real no es individual sino genérico. Esta posibilidad nos es más difícil de imaginar, pero no deja de ser plausible. Así en la mentalidad que el logocentrismo occidental ha venido a denominar "arcaica" parece que cuentan ante todo los arquetipos, y lo individual parece ser concebido como manifestación o "soporte" de lo arquetípico.

Ya hemos visto que en la propia tradición occidental el nominalismo desplazó al realismo en un largo proceso. Así lo hace notar Borges a propósito de la literatura:

"la literatura alegórica.. es fábula de abstracciones, como la novela lo es de individuos. Las abstracciones están personificadas; por eso, en toda alegoría hay algo novelístico. Los individuos que los novelistas proponen aspiran a genéricos (Dupin es la Razón, Don Segundo Sombra es el Gaucho); en las novelas hay un elemento alegórico.. El pasaje de alegoría a novela, de especies a individuos, de realismo a nominalismo, requirió algunos siglos." (J. L. Borges, "De las alegorías a las novelas", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 124)

<sup>70</sup>Cfr: Aristóteles, *Op. Cit.*, libro 1, cap. 9, pgs, 64-80

dentro de clases. ¿Frente a qué universo mental estaríamos en tal caso? Borges reconoce la virtual imposibilidad de comprenderlo. En torno a él sólo cabe la conjetura. Así, en su *Historia de la eternidad* anota irónicamente:

"El realismo [es una] doctrina tan apartada de nuestro ser que descreo de todas las interpretaciones, incluso de la mía"<sup>71</sup>

En primera instancia, aquel idioma no tendría una naturaleza discursiva. En un "mundo" de arquetipos -¿la realización del logos identitario platónico?- no habría lugar para la sintaxis; ésta parece innecesaria por cuanto no hay allí nada que "ensamblar". Reina el desconcierto.<sup>72</sup> No por casualidad Los Yahoos -o más bien los innombrables *Mlch*- son desconcertadas gentes.

---

<sup>71</sup>J. L. Borges, *Historia de la eternidad*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 363

<sup>72</sup>la representación arquetípica tiene, paradójicamente, el problema de la radical imprecisión. En otro relato, ensaya Borges una lúcida reflexión al respecto:

"..observó que el Congreso suponía un problema de índole filosófica. Planear una asamblea que representara a todos los hombres era como fijar el número exacto de los arquetipos platónicos, enigma que ha atareado durante siglos la perplejidad de los pensadores. Sugirió que, sin ir más lejos, don Alejandro Glencoe podía representar a los hacendados, pero también a los orientales y también a los grandes precursores y también a los hombres de barba roja y a los que están sentados en un sillón. Nora Erfjord era noruega. ¿Representaría a las secretarias, a las noruegas o simplemente a todas las mujeres hermosas? ¿Bastaba un ingeniero para representar a todos los ingenieros, incluso los de Nueva Zelanda?" (J. L. Borges, *El congreso*, *Obras Completas*, vol. 3, pg. 24)

"Con excepción del rey, de la reina y de los hechiceros, los Yahoos duermen donde los encuentra la noche, sin lugar fijo.. Para llamarse, lo hacen arrojándose fango.. Se ocultan para comer o cierran los ojos; lo demás lo hacen a la vista de todos, como los filósofos cínicos. Devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes.." <sup>73</sup>

El rey, la reina y los hechiceros parecen ser figuras de un "orden" imposible. Su poder resulta ser de los más curioso: parodia todo orden -como lo hubieran deseado, precisamente, los cínicos<sup>74</sup>, aquellos anarquistas emblemáticos-, dado que, paradójicamente, los expone a la mutilación, el vejamen y la muerte.<sup>75</sup>

Así bosqueja Borges el desconcertante lenguaje Mlch:

"..no podemos hablar de partes de la oración, ya que no hay oraciones. Cada palabra monosilábica corresponde a

---

<sup>73</sup>J. L. Borges, "El informe de Brodie", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 449-450

<sup>74</sup>La denominación de esta corriente deriva de *Kyón*, "perro", y remite al franco impudor del que los griegos consideraron el animal impúdico por excelencia. Su falta de *aidós* (respeto, sentido moral, vergüenza) simboliza la *anaídea* bestial. El mito de Prometeo, tal como lo refiere el sofista Protágoras, da cuenta de la importancia que los griegos asignaban al *aidós* como sustento del "entendimiento" y convivencia entre los hombres.

<sup>75</sup>"Lo mutilan (he is gelded), le queman los ojos y le cortan las manos y los pies, para que el mundo no lo distraiga de la sabiduría.. Si hay una guerra, ..lo llevan, cargado sobre los hombros, a lo más recio del combate a guisa de bandera o de talismán. En tales casos lo común es que muera inmediatamente, bajo las piedras que le arrojan los hombres-monos". (J. L. Borges, "El informe de Brodie", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 450)

una idea general, que se define por el contexto o por los visajes. la palabra *nrz*, por ejemplo, sugiere la dispersión o las manchas; puede significar el cielo estrellado, un leopardo, una bandada de aves, la viruela, lo salpicado, el acto de desparramar o la fuga que sigue a la derrota. *Hrl*, en cambio, indica lo apretado o lo denso; puede significar la tribu, un tronco, una piedra, un monton de piedras, el hecho de apilarlas, el congreso de los cuatro hechiceros, la unión carnal o un bosque. Pronunciada de otra manera o con otros visajes, cada palabra puede tener un sentido contrario."<sup>76</sup>

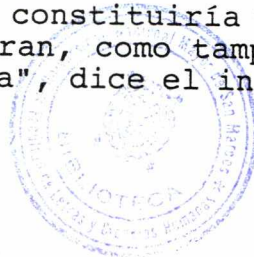
La sátira cínica es ejercida ahora por el escritor que conjetura estas circunstancias adversas a su oficio. Los *Mlch* -o Yahoos- no saben de vocales -los fonemas articuladores por excelencia-; en esas condiciones, ¿cómo evitar la risa corrosiva que provoca la idea de "pronunciar de otra manera" *nrz* o *hrl*? Queda la alternativa de manifestar la variación del sentido "empleando otros visajes". Esta última posibilidad corresponde al lenguaje animal.

Los animales manifiestan su disposición con la variación inmediata de sus "visajes"<sup>77</sup>; los seres humanos pueden prescindir de ello, incluso para comunicar sentimientos o estados de ánimo;

---

<sup>76</sup>Idem, vol. 2, pg 452

<sup>77</sup>"Una casa de varias habitaciones constituiría un laberinto para ellos, pero tal vez no se perdieran, como tampoco un gato se pierde, aunque no puede imaginársela", dice el informante, de los *Mlch*. (Idem, vol. 2, pg. 451)



pueden representar, simular, distanciarse de sus circunstancias: precisamente aquello caracteriza al lenguaje humano y está fuera del alcance de los *Mlch*. De allí su actitud ante los poetas, que parece parodiar su expulsión de la República arquetípica de Platón:

"Otra costumbre de la tribu son los poetas.. si las palabras del poeta los sobrecogen [¿qué otra cosa pueden hacer?], todos se apartan de él, en silencio, bajo el mandato de un horror sagrado. Sienten que lo ha tocado el espíritu;.. ya no es un hombre sino un dios y cualquiera puede matarlo"<sup>78</sup>

La fragilidad extrema de la memoria determina que el mundo tal como lo concebimos -compuesto de entidades individuales-, se pierda en el idioma de los Yahoo. Si tribu, tronco o coito se subsumen en un término que los abarca cualitativamente, estaríamos frente a un ejercicio sin límites de la abstracción, que al prescindir de la memoria hace imposible el pensamiento discursivo -vale decir el razonamiento-, entendido como concatenación de juicios, compuestos a su vez por términos que hacen referencia a objetos particulares.

En el idioma de los Yahoos, destaca el hecho de que toda referencia vendría a ser intuitiva, por cuanto las cualidades son esencialmente indescriptibles.<sup>79</sup> Pero queda por averiguar si la

---

<sup>78</sup>Idem, vol. 2, pg. 458

<sup>79</sup>Cfr.: "Si alguien no ha visto nunca el rojo, es inútil que yo lo compare con la sangrienta luna de San Juan el Teólogo o con la ira" (J. L. Borges, "*El viejo en globo*", *Obras Completas*, Vol.

intuición es unívoca, si sustenta una experiencia común.

"Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real"<sup>80</sup>, anota Borges.

Al faltarles la memoria, les falta a los Yahoos el elemento que Aristóteles consideraba indispensable para el acceso a la experiencia y la intersubjetividad<sup>81</sup>. Ya hemos visto que hablan de algo sin saber si les ocurrió a ellos, a otros o en sueños. En tal sentido podemos también observar que no poseen, en sentido estricto "circunstancias" -que por definición son personales e irrepetibles- o, lo que es lo mismo, carecerían de "mundo". Y, si como afirmara Ortega y Gasset "yo soy yo y mis circunstancias", habría que añadir que, en última instancia, los propios sujetos del lenguaje resultan diluídos.

La consideración del conjetural idioma de los Yahoos permite percatarnos de que la abstracción, para ser tal, y no conducir a un estado degenerado, requiere límites, pues un lenguaje cuyo referente fueran básicamente clases -como en la conjetura de los realistas medievales, y de los platonistas en general- conduciría a la absoluta carencia de referentes.

Llama la atención que en el *Informe* se anotara:

---

3, pg. 414)

<sup>80</sup>J. L. Borges, "El inmortal", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 539

<sup>81</sup>"El género humano dispone del arte y del razonamiento,.. muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia,.. la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia." (Aristóteles, *Op. Cit.*, pg. 4)

"La virtud intelectual de abstraer que semejante idioma postula, me sugiere que los Yahoos, pese a su barbarie, no son una nación primitiva sino degenerada. Confirman esta conjetura las inscripciones que he descubierto en la cumbre de la meseta.. Es como si ésta hubiera olvidado el lenguaje escrito y sólo le quedara el oral".<sup>82</sup>

Por cierto, aquella capacidad de abstracción no sólo implica la virtual ausencia de memoria, sino también la pérdida de la imaginación, de la posibilidad de representar hechos puntuales, y tal parece ser que la conciencia moral tiene mucho que ver con aquella posibilidad. Uno de los síntomas de tal degeneración, producida por una capacidad de abstracción desmesurada, es la crueldad.

"La falta de imaginación los mueve a ser crueles"<sup>83</sup>,  
acota el informante.

En otro relato suyo -*El inmortal*- Borges presenta personajes ajenos a la muerte, quienes debiendo haber superado la contingencia y precariedad del existir, paradójicamente se ven sumergidos de lleno en ella al experimentar el absurdo de una existencia radicalmente carente de "sentido", por ilimitada. "Deconstruyen" la ciudad -figura paradigmática del orden humano- en que vivían; es decir la destruyen; dejan más que un laberinto:

---

<sup>82</sup>J. L. Borges, "El informe de Brodie", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 452

<sup>83</sup>Idem, vol. 2, pg. 451

un caos, y se abandonan a una condición infrahumana, pasando a asumir la existencia indolente de trogloditas. Con los miembros de la tribu Yahoo ocurre algo semejante, que dice mucho del absurdo que su propia condición conlleva:

"Es digno de atención [dice el supuesto informante] el hecho de que disponiendo de una meseta dilatada y herbosa, en la que hay manantiales de agua clara y árboles que dispensan la sombra, hayan optado por amontonarse en las ciénagas que rodean la base"<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup>Idem, vol. 2, pg. 450

#### 1.4.-LAS APORIAS DEL IDEALISMO: TOLON O LA "REALIDAD VIRTUAL"

"Erróneamente se supone que el lenguaje corresponde a la realidad, a esa cosa tan misteriosa que llamamos realidad. La verdad es que el lenguaje es otra cosa."

*La poesía*

En el relato *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, Borges propone otra conjetura que abre nuevas posibilidades de tematizar el problema de la significación lingüística. Allí fabula un orbe entero, de supuesta invención colectiva, llevada a cabo a lo largo de diversas generaciones por individuos de poderosa mentalidad heurística, los cuales, partiendo de asumir las premisas gnoseológicas del empirismo radical, proyectan un mundo cuyos sujetos son congénitamente idealistas.

Un aspecto del relato, que de inmediato llama la atención es el despliegue progresivo de un proyecto colectivo que partiendo de la intención de configurar un país ficticio, no identificable con la realidad, desemboca en virtud del desarrollo de su impresionante rigor calculista, en la pretensión de inventar todo un orbe virtual. Surgido de la iniciativa de sociedades

filantrópicas, aquel proyecto enciclopedista se disemina y amplía sus pretensiones, irrumpiendo paulatinamente en nuestro mundo, hasta el punto de alterar su condición ontológica, subsumiéndolo aceleradamente, en los tiempos más recientes, dentro de su lógica "virtual", con lo cual llega a trasmutar la naturaleza entera de nuestra percepción, en lo que parece ser una suerte de alegoría de la artificialización que desemboca en la diseminación de la así llamada "realidad virtual".<sup>85</sup>

Aquella capacidad de absorción tiene que ver, precisamente, con la peculiar naturaleza de ese planeta originalmente imaginario, y del lenguaje que le es consustancial. Veamos cómo presenta Borges aquel mundo:

"Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la tierra; del todo falso en Tlon. Las naciones de ese planeta son -congénitamente- idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje -la religión, las letras, la metafísica- presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial. No

---

<sup>85</sup>Cfr. Posdata de 1947. Atendiendo a esta posdata, bien podría leerse este relato como una alegoría del paradójico destino del proyecto tecnocientífico moderno, que habiendo fundado su legitimidad en una actitud filantrópica -tendiente a otorgar al hombre un inusitado poder basado en la plena aprehensión de lo real-, desemboca en los tiempos posmodernos en la disolución de la realidad y la intrusión de mundos "virtuales", incluyendo como parte del paquete la proclamación del "fin" del hombre.

hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlon, de la que proceden los idiomas "actuales" y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra *luna*, pero hay un verbo que sería en español *lunecer* o *lunar*."<sup>86</sup>

Haré un breve paréntesis para situar el empirismo moderno al que aquí se hace alusión. Con John Locke<sup>87</sup>, comenzó por establecer los datos sensibles como fuente única del conocimiento. Entre estos datos que configuran el mundo, distinguía las "*cualidades primarias*" de las "*cualidades secundarias*". Las cualidades secundarias (color, sabor, textura, olor, temperatura, etc) serían inevitablemente subjetivas, dado que darían cuenta no tanto de las cosas mismas sino de nuestras afecciones al percibir. Por el contrario, las cualidades primarias (figura, extensión, movimiento, etc) serían objetivas y por tanto fijables con precisión. En realidad, tanto los empiristas como los racionalistas, que fundaron la ciencia moderna, establecieron aquella distinción, eligiendo como objeto de la ciencia las

---

<sup>86</sup>J. L. Borges, "*Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 435. A ello, agrega el escritor:

"lo anterior se refiere a los idiomas del hemisferio austral. En los del hemisferio boreal la célula primordial no es el verbo, sino el adjetivo monosilábico. El sustantivo se forma por acumulación de adjetivos.. En la literatura de este hemisferio (como en el mundo subsistente de Meinong) abundan los objetos ideales, convocados y disueltos en un momento, según las necesidades poéticas.. El hecho de que nadie crea en la realidad de los sustantivos hace, paradójicamente, que sea interminable su número" (Idem, vol. 1, pg. 435-436)

<sup>87</sup>Cfr: John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

cualidades primarias por ser mensurables, calculables y manipulables con precisión. Conviene notar de paso que las cualidades propiamente dichas son aquellas que la ciencia moderna dejó de lado -las "secundarias"-, en tanto que las cualidades primarias son en realidad *cantidades*.

Con ello, el empirismo abrió curso a un proceso de desustancialización de lo existente. Si sólo es lo que es percibido, y sólo percibimos cualidades, nada habría fuera de estas cualidades, las que a su vez estrictamente sólo se dan en una mente -o pensamiento en acto-, ya sea la nuestra o, más radicalmente la de una Divinidad que sostiene el mundo con su pensar. Tal fue la conclusión que George Berkeley<sup>88</sup> extrajo limpiamente de las premisas de John Locke. David Hume<sup>89</sup>, que vendría después, dio un paso adelante en ese proceso: notó que una sustancia -el Yo o mente- persistía en medio de toda esta disolución. Sostuvo que lo único que hay son vivencias o impresiones que suponemos -gratuitamente- corresponden a un Yo sustancial, absolutamente inaprehensible, que no aparece nunca, por lo cual, negó que hubiera fundamento alguno para suponer su existencia.

Volvamos a fijarnos en el fantástico orbe de Tlon, prestando atención a la descripción borgiana de cómo se configura el mundo de sus habitantes premunidos de un empirismo congénito:

---

<sup>88</sup>Cfr: George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 1939.

<sup>89</sup>Cfr: David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

"..conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio sino de modo sucesivo en el tiempo.. Dicho sea en otras palabras: no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. la percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas".<sup>90</sup>

Tomando en cuenta el horizonte ontológico idealista de aquel mundo, se comprende que no existan sustantivos en el lenguaje de aquellos "sujetos": en sentido estricto estaríamos frente a sujetos fantasmales, absolutamente "virtuales", dado que allí no cabe hablar de individuos ni relaciones entre ellos, ni por lo tanto de los "hechos" que invoca el empirismo -¿"Hechos" de quién o de qué? Todo ello sería aparente; tan sólo diversos estados -o actos- sin sustento ontológico identificable, o, bien visto, diversas maneras en que aparece algo espiritual e impersonal que vendría a ser *Uno y lo mismo*<sup>91</sup>.

Tales actos impersonales o manifestaciones de *lo Uno*, se expresan

---

<sup>90</sup>J. L. Borges, "*Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 436

<sup>91</sup>El cronista dice:

"Un metafísico ortodoxo de Tlon formuló una hipótesis muy audaz: que hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que éstos son los órganos y máscaras de la divinidad."  
(Idem, vol. 1, pg. 438)

El narrador ironiza el fútil intento de aquel metafísico que trataba de eludir el solipsismo, conservando la base psicológica de las ciencias y el culto de los dioses.

-como no podría ser de otra manera- con verbos impersonales modulados por prefijos o sufijos. Por ello, en rigor, el lenguaje no daría cuenta de "objeto" alguno propiamente dicho, sino de actos heterogéneos aunque -paradójicamente- continuos, o bien sería una absoluta tautología de *lo que es*.

Ahora bien, si el lenguaje sólo mienta actos heterogéneos, irreductibles entre sí, o bien un solo acto continuo, debemos concluir que, en cualquier caso, la ciencia no tiene lugar en Tlon, por la imposibilidad de fundamentar o justificar los procesos de análisis o de síntesis.

Explicar, es básicamente decir algo de algo; algo que ya estaba contenido en el *explicandum* -y en tal caso se trata de una explicación o definición analítica-, o no lo estaba -y en este otro caso se trata de una explicación sintética. El proceso discursivo de la explicación no podría ser de síntesis en Tlon, sino al parecer de análisis, dado que *sólo es lo Uno*, y por lo mismo sería además un intento fútil de análisis dado que intentaríamos separar lo que es ontológicamente indivisible.

"Este monismo o idealismo total invalida la ciencia. Explicar (o juzgar) un hecho es unirlo a otro; esa vinculación, en Tlon, es un estado posterior del sujeto, que no puede afectar o iluminar el estado anterior. Todo estado mental es irreductible: el mero hecho de nombrarlo -*id est*, de clasificarlo- importa un falseo."<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup>Idem, vol. 1, pg. 436

De esta manera, el lenguaje carecería de la posibilidad de representar, de salir de sí mismo. Se sume en un autismo radical. En el lenguaje de aquel planeta el esquema referencial del lenguaje se autodisuelve.

"De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlon -ni siquiera razonamientos. La paradójica verdad es que existen en casi innumerable número. Con las filosofías acontece lo que acontece con los sustantivos en el hemisferio boreal. El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha contribuído a multiplicarlas."<sup>93</sup>

Siendo así,

"los metafísicos de Tlon no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica"<sup>94</sup>

..como el no menos fantástico juicio del deconstructivismo contemporáneo.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup>Idem, vol. 1, pg. 436

<sup>94</sup>Idem, vol. 1, pg. 436

<sup>95</sup>Tras las huellas del último Heidegger, Jacques Derrida ha acentuado el carácter no representativo del lenguaje, dejando sólo "escrituras" que se entrecruzan y deshacen de continuo. La filosofía se cruza con la ficción sobre la que había querido señorear. En esa misma dirección, Richard Rorty dirá que la metafísica no es más que un género literario (de ficción, se entiende, pues de otro modo la afirmación sería vanal. Aunque, como lo hace notar Nietzsche, hablar de "ficción" sólo tiene sentido si se supone lo "real"). Cfr: Jacques Derrida, "*La cloture de la représentation*", en *L écriture et la différence*, 1967. Ver también: *Supra*, nota # 33.

"Una de las escuelas de Tlon llega a negar el tiempo: razona que el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente."<sup>96</sup>

Por cierto, aquellas conclusiones son absolutamente legítimas desde las premisas ontológicas tlonianas. El propio Borges dice en otro texto:

"Admitido el argumento idealista, entiendo que es posible -tal vez, inevitable- ir más lejos. Para Hume no es lícito hablar de la forma de la luna o de su color; la forma y el color son la luna; tampoco puede hablarse de las percepciones de la mente, ya que la mente no es otra cosa que una serie de percepciones. El *pienso*, luego soy cartesiano queda invalidado; decir *pienso* es postular el *yo*, es una petición de principio; Lichtenberg, en el siglo XVIII, propuso que en lugar de *pienso*, dijéramos impersonalmente *piensa*, como quien dice *truene* o *relampaguea*. Lo repito: no hay detrás de las caras un *yo* secreto, que gobierna los actos y que recibe las impresiones; somos únicamente la serie de esos actos imaginarios y de esas impresiones errantes. ¿La serie? Negados el espíritu y la materia, que son continuidades, negado también el espacio, no sé qué derecho tenemos a esa continuidad que es el tiempo."<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup>J. L. Borges, "*Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 436

<sup>97</sup>J. L. Borges, "*Nueva refutación del tiempo*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 139

Como en la conjetura que Bertrand Russell propone en su *The Analysis of the Mind*<sup>98</sup>, en el "cerebro que flota en la batea" imaginado por Hillary Putnam<sup>99</sup>, o en los androides del film posmoderno "*Blade Runner*" -con la decisiva diferencia de que estos no lo saben-, el recuerdo -fundamento de la temporalidad- es absolutamente ilusorio en Tlon. En tales condiciones es obvio, como ya lo hice notar, que se puede decir lo mismo que las ciencias no existen o que existen en casi innumerable número, como meros relatos sin pretensión alguna de verdad.

Dado que allí "todo está permitido", nos hallaríamos instalados en un mundo nihilista, como aquel en que todos mintieran -con lo

---

<sup>98</sup>Allí propone considerar la "experiencia" de una humanidad creada de tal manera que "recuerde" un pasado ilusorio en un mundo que acaba de ser puesto en existencia.

<sup>99</sup>"Imaginemos que un ser humano (el lector puede imaginar que es él quien sufre el percance) ha sido sometido a una operación por un diabólico científico. El cerebro de tal persona (su cerebro, querido lector) ha sido extraído del cuerpo y colocado en una cubeta de nutrientes que lo mantienen vivo. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una computadora supercientífica que provoca en esa persona la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece haber gente, objetos, cielo, etc; pero en realidad todo lo que la persona (usted) está experimentando es resultado de impulsos electrónicos que se desplazan desde las computadoras hasta las terminaciones nerviosas. La computadora es tan ingeniosa que si la persona intenta alzar su mano, el "feedback" que procede de la computadora le provocará que "vea" y "sienta" que su mano está alzándose. Por otra parte, mediante una simple modificación del programa, el diabólico científico puede provocar que la víctima "experimente" (o alucine) cualquier situación o entorno que él desee. También puede borrar la memoria de funcionamiento del cerebro, de modo que la víctima crea que siempre ha estado en ese entorno. la víctima puede creer incluso que está sentado, leyendo estas mismas palabras acerca de la suposición, divertida aunque bastante absurda, de que hay un diabólico científico que extrae cerebros de los cuerpos y los coloca en una cubeta de nutrientes que los mantienen vivos. Las terminaciones nerviosas se suponen conectadas a una computadora supercientífica que provoca en las personas la ilusión de..." (Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, pg. 19)

cual carece de sentido hablar de mentira y verdad-, o cada cual tuviera sus propias normas morales -con lo cual se diluye la moral, intersubjetiva por definición. Con ello estaríamos en la apoteosis del inconcebible "lenguaje privado" -paradójicamente, en un mundo que suprime a los sujetos y "lo privado"-, cuya posibilidad negara el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, por cuanto nada comunican, y, por lo mismo, no serían en sentido estricto lenguajes.

Nos recordaba Borges que a diferencia de lo que ocurre en Tlon, los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica ni causan la menor convicción en nuestro mundo. Pero, enigmáticamente advierte que en este nuestro mundo está en marcha un plan que se complementa con la diseminación de objetos de Tlon en diversos países. Uno de ellos "*dejaba una impresión desagradable de asco y de miedo*". Ante su "presencia" la realidad comenzó a ceder. El hábito por la simetría y el orden lo hizo posible.

"¿Cómo no someterse a Tlon, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas -traduzco: a leyes inhumanas- que no acabamos nunca de percibir. Tlon será un laberinto, pero es un laberinto urdido por los hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres."<sup>100</sup>

La irrupción de aquel mundo fantástico diluye las fronteras de

---

<sup>100</sup>J. L. Borges, "*Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 442

lo real, vanaliza la referencia y la significatividad. Vale la pena referir la conclusión del relato; tal vez hable de nosotros mismos; termina así:

"El contacto y el hábito de Tlon han desintegrado este mundo. Encantada por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles. Ya ha penetrado en las escuelas el (conjetural) *idioma primitivo* de Tlon; ya la enseñanza de su historia armoniosa (y llena de episodios conmovedores) ha obliterado la que presidió mi niñez; ya en las memorias un pasado ficticio ocupa el sitio de otro, del que nada sabemos con certidumbre -ni siquiera que es falso. Han sido reformadas la numismática, la farmacología y la arqueología. Entiendo que la biología y las matemáticas aguardan también su avatar... Una dispersa dinastía de solitarios ha cambiado la faz del mundo. Su tarea prosigue. Si nuestras previsiones no erran, de aquí a cien años alguien descubrirá los cien tomos de la Segunda Enciclopedia de Tlon.

Entonces desaparecerán del planeta el inglés y el francés y el mero español. El mundo será Tlon."<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup>Idem, vol. 1, pg. 443

## II

## LA NATURALEZA SIMBOLICA DE LA SIGNIFICACION

## 2.1.-INTENCIONALIDAD, MUNDO Y UNIVERSOS SIMBOLICOS

"El menor de los hechos presupone el inconcebible universo e, inversamente.. el universo necesita del menor de los hechos"

*La poesía gauchesca*

Al parecer, si partimos de premisas referencialistas para dar cuenta del significado lingüístico, como ocurre en algunas de las conjeturas que Borges construye, nos veremos enfrentados al absurdo.

Si compartiésemos los presupuestos ontológicos de la megalomanía calculista de *John Wilkins*, o suponemos como en *La Biblioteca de Babel* que el universo posee una trama lógica que un lenguaje analítico puede expresar a cabalidad, nos veríamos puestos en la condición de ejercer el caos y la arbitrariedad al intentar fijar aquella lógica, dado que el ejercicio del cálculo y el arte

combinatorio presuponen asunciones iniciales que no se deducen de lógica alguna, y que prácticamente cualquier sistema clasificatorio y de derivación podría ser invocado, incluyendo la anómala *clase de sí misma*, que hace estallar la sintaxis y la significatividad que el discurso clasificatorio pretende hacer posible.

Si el significado se define por referencia de los nombres a los particulares -estados de cosas- como ocurriría con Ireneo Funes, desembocamos en una enumeración imposible por infinita, condenándonos al silencio, ya que entre la condición finita -determinada- del lenguaje proferido y lo infinito -indeterminado, móvil- de su campo de referencia no hay proporción ni, en sentido estricto, posibilidad de referencia alguna.

Por otro lado, si sólo aceptáramos las cualidades, que subsumen a las cosas en clases, tal como ocurre en el lenguaje de adjetivos sustantivados de los Yahoos, estaríamos en uso de un lenguaje referencial que, al perder de vista los particulares, paradójicamente ya no refiere a nada.

Por último, si el lenguaje se compusiera estrictamente de verbos impersonales que aluden siempre a lo mismo, como en el hemisferio austral de Tlon, estaríamos frente a una perpetua tautología, carente de referentes y vacía por definición. Si se compusiera de adjetivos monosilábicos que se acumulan sin límite, tal como ocurre en el hipotético hemisferio boreal de este planeta, el lenguaje sancionaría el autismo, produciendo "objetos" ideales sin contorno preciso -y por lo mismo, indefinibles-, que convoca

y disuelve arbitrariamente.

Lo que parece mostrarse en estas aporías es la imposibilidad de explicar la significación suponiendo que ésta depende de la referencia, es decir, suponiendo que en todos los casos siempre hay "algo" que se hace patente en el lenguaje. Encaramos así las dificultades de establecer un condicionamiento ontológico del lenguaje.

En vista de ello, Borges explora una posibilidad alternativa: la de suponer que el lenguaje posee un status propio por el contenido simbólico que posee; y que el significado se articula como simbolismo<sup>102</sup> antes que con referencia directa a un mundo de estructura invariable e independiente de la intencionalidad de los sujetos.

Esta conjetura borgiana se expresa así:

"El tigre vocativo de mi verso  
 es un tigre de símbolos y sombras..  
 y no el tigre fatal, la aciaga joya  
 que bajo el sol o la diversa luna,  
 va cumpliendo en Sumatra o en Bengala

---

<sup>102</sup>Asumo aquí que el "símbolo" -estrechamente vinculado al orden pragmáticamente originario de lo "ritual"- es más que solamente un signo, ni siquiera viene a ser "signo concentrado". Vinculado a lo que Martin Heidegger llamaba precomprensión del ser, además de preconceptual, tiene el carácter de "ser concentrado", de "presentificación de la realidad". En su *Estructuralismo y hermeneútica*, Paul Ricoeur llama también la atención sobre el carácter originario del simbolismo que, a su juicio antecede aún a las imágenes míticas. Al respecto, hay un mayor tratamiento en los tres últimos capítulos de este trabajo.

su rutina de amor, de ocio y de muerte.  
 ..pero ya el hecho de nombrarlo  
 y de conjeturar su circunstancia  
 lo hace ficción del arte y no criatura  
 viviente de las que andan por la tierra."<sup>103</sup>

Desde este punto de vista, al evitar la identificación del contenido del lenguaje con el de la realidad, se hace preciso redefinir la naturaleza no sólo del lenguaje, sino también de lo real<sup>104</sup>, quedando abierta la posibilidad de explorar la infinita gama de variaciones o juegos que contiene potencialmente el lenguaje como espacio de despliegue de los imaginarios que constituyen nuestro mundo, así como la génesis misma de nuestra noción de mundo como horizonte de significación.<sup>105</sup>

El problema de la significatividad del lenguaje parece estar vinculado a uno de mayor alcance: a la cuestión de cómo damos

---

<sup>103</sup>J. L. Borges, "El otro tigre", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 202

<sup>104</sup>Esta es la asunción hegemónica en la reflexión filosófica postkantiana que, poniendo de relieve los marcos lingüísticos de la comprensión del mundo, produjo en la filosofía del Siglo XX la primacía de la reflexión sobre la naturaleza del lenguaje.

<sup>105</sup>A este respecto propongo como referente teórico básico la fenomenología husserliana, corriente que, a mi juicio, ensaya la reflexión más radical sobre el mundo como horizonte de sentido. En la vertiente heideggeriana, que merece mayor atención en el capítulo final, gana en importancia la cuestión de la génesis de la comprensión del mundo desde un arraigamiento subconsciente, preracional, vivencial (In-der-Welt-Sein). En la tradición pragmatista norteamericana, Charles S. Peirce se interesa igualmente por la génesis de la comprensión del mundo, concibiendo por su parte una pre-percepción estrictamente cualitativa (igualmente preracional) en que aún no se define el "objeto". De allí que neopragmatistas como Richard Rorty propongan una confluencia entre la tradición pragmatista y la ontología heideggeriana.

cuenta mentalmente de los estados de cosas en el mundo. Esto equivale a decir que la consideración filosófica del lenguaje parece pertenecer al más vasto tema de la consideración filosófica de la relación entre lenguaje y mente, que a su vez remite a la cuestión de la intencionalidad, cuyo horizonte viene a ser, precisamente, el mundo.<sup>106</sup>

Borges, que conoce la perspectiva fenomenológica, hace uso de elementos que esta tradición filosófica aporta, jugando con las posibilidades hermeneúticas que abre. Aquí la noción de "mundo", entendido como "horizonte de horizontes" u "horizonte de significaciones posibles", resulta clave para la superación de una perspectiva objetivista y referencialista. Así entendido, el mundo se articula a partir de la intencionalidad de la conciencia. En tal sentido, lo que tenemos aquí es un tejido móvil de relaciones significativas. Este planteamiento permite vincular la filosofía del lenguaje con la filosofía de la praxis y sus condiciones de posibilidad.<sup>107</sup>

Refiriéndose al mundo de Herodoto, Borges dirá:

"El espacio se mide por el tiempo. El mundo era más

---

<sup>106</sup>Cfr: Párrafo # 27 ("*El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*"), de la sección segunda ("*Meditación fenomenológica fundamental*"), en Edmund Husserl, *Ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>107</sup>Así es como se vincula la inicial exploración de la intencionalidad, efectuada por Husserl, con su posterior insistencia en evitar la reificación o fetichización de los diversos "mundos" que la intencionalidad de la conciencia abre (ej: mundo de los valores, de las matemáticas, etc), conduciéndolos al "mundo de la vida" que constituye su soporte originario de sentido.

ángulo que haga más explícito el juego del lenguaje. Tomemos un ejemplo propuesto por Ludwig Wittgenstein: luego de dibujar un triángulo, dice, "*Vean esto como el ápice, y eso como base*", un momento después, vuelve a decir, "*Vean ahora eso como el ápice, y esto como base*". Podemos percatarnos de que aún cuando en las dos situaciones las condiciones ópticas son idénticas, que el mismo término -triángulo- da cuenta de nuestra experiencia en los dos casos, y que aún cuando en los dos casos el mismo dibujo es el objeto significado, se trata indudablemente de dos experiencias distintas.

En el ejemplo anterior también podemos darnos cuenta de la vinculación esencial que hay entre la intencionalidad y el lenguaje, puesto que si no conociéramos nada del lenguaje de la geometría, no tendríamos posibilidad de alcanzar aquellas dos experiencias distintas. Aquí es donde se hace patente la naturaleza del mundo como "horizonte de significaciones posibles".

Pues bien, ¿cuánto de la experiencia abarca el ámbito del lenguaje? Nuestro autor sugiere los contornos del problema:

"Un prosista chino ha observado que el unicornio, en razón misma de lo anómalo que es, ha de pasar inadvertido. Los ojos ven lo que están habituados a ver. Tácito no percibió la Crucifixión, aunque la registra su libro".<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup>J. L. Borges, "*El pudor de la historia*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 132

vasto entonces que ahora".<sup>108</sup>

¿Cual es el sentido de afirmar que el mundo era más vasto entonces que ahora? Ciertamente, no se trata del abstracto mundo de la geofísica. Se trata del *mundo de la vida*; del mundo originario; del mundo de la experiencia cotidiana, fuente de toda significación. La mayor movilidad lograda con la aceleración en el desplazamiento por parte del hombre, ha empequeñecido su mundo<sup>109</sup>.

Un mismo espacio adquiere diversas dimensiones en función a la intención del sujeto. Lo cual sugiere que vemos de diversa manera las cosas, o más bien que no necesariamente vemos lo mismo aún cuando esa sea nuestra convicción. Si ello es así, entonces tal vez al usar el lenguaje tampoco estaríamos mentando necesariamente lo mismo, incluso usando las mismas palabras, aún cuando asumamos que así es.

El rol de la intencionalidad en la configuración -y la variación- del sentido y la significación, puede apreciarse desde otro

---

<sup>108</sup>J. L. Borges, *Biblioteca Personal*, en *Obras Completas*, vol. 4, pg. 494

<sup>109</sup>Hay aquí una cuestión de gran importancia, vinculada directamente con el problema de la significación, y lo que es tal vez su elemento matriz: la cuestión del "sentido" de la experiencia. Un mismo territorio permite la configuración de un mundo vasto o pequeño según la intencionalidad del sujeto y las condiciones en que ésta se ejerce. Así por ejemplo, la experiencia del recorrido de un distrito a otro en una zona rural andina, hecha en un vehículo automotor resulta muy diferente al que se hace caminando. Bien vistas las cosas, cabe preguntarse si el "mundo" de los pobladores que recorrieron a pie aquellas sendas es el mismo del que pausa raudo en un vehículo; y si en éste último faltan detalles y perspectivas, no sólo físicas sino idiosincráticas cuya ausencia ha empequeñecido y empobrecido el mundo.

Vemos, estrictamente, aquello que comprendemos, aún cuando la experiencia admite por principio, además del foco comprensible, una periferia más o menos opaca e irreductible, en que, como en la penumbra, ya no es posible estrictamente "ver"<sup>111</sup>. Borges lo hace notar cuando dice:

"Para ver una cosa hay que comprenderla. El sillón presupone el cuerpo humano, sus articulaciones y partes; las tijeras, el acto de cortar. ¿Qué decir de una lámpara o de un vehículo? El salvaje no puede percibir la Biblia del misionero; el pasajero no ve el mismo cordaje que los hombres de a bordo. Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos."<sup>112</sup>

Por lo mismo, el hábito de ver, supone un universo simbólico que cada sujeto porta y despliega<sup>113</sup>, esto es: un mundo pleno de significación que se articula desde la intencionalidad de la conciencia.

"Hechos que pueblan el espacio y que tocan a su fin

---

<sup>111</sup>He aquí la tesis husserliana: "Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada.. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí." (Edmund Husserl, *Op. Cit.*, pg. 65)

<sup>112</sup>J. L. Borges, "*There are more things*", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 36-37

<sup>113</sup>Este tema gana en importancia en la etapa madura de Husserl. Cfr: Quinta meditación ("*Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica*"), párrafos 42 y 43, en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, pgs. 119-124.

cuando alguien se muere pueden maravillarnos, pero una cosa, o un número infinito de cosas, muere en cada agonía, salvo que exista una memoria del universo, como han conjeturado los teósofos. En el tiempo hubo un día que apagó los últimos ojos que vieron a Cristo; la batalla de Junín y el amor de Helena murieron con la muerte de un hombre. ¿Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo?"<sup>114</sup>

Evidentemente, con ello queda abierto el problema del alcance unificante del lenguaje. Borges anota que..

"..en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra."<sup>115</sup>

Es decir, cada hecho -y la proposición que da cuenta de él- presupone e implica el mundo como totalidad, así como éste presupone cada hecho.

Pero, la fenomenología caracteriza al mundo como "horizonte de horizontes". Aquella es una caracterización muy móvil, que, por

---

<sup>114</sup>J. L. Borges, "El testigo", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 174

<sup>115</sup>J. L. Borges, "La escritura del dios", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 597

lo mismo, no es en sentido estricto una definición: no delimita objeto alguno<sup>116</sup>. Es que, en aquella perspectiva el mundo no es propiamente un objeto, ni la totalidad de objetos, es más bien la condición de posibilidad de los objetos.

"Es el gran árbol de las causas  
y de los ramificados efectos  
..El universo es uno de sus nombres.  
Nadie lo ha visto nunca  
y ningún hombre puede ver otra cosa."<sup>117</sup>

Paradójicamente no hay nada que nos sea más presente ni nada que resulte más elusivo a las posibilidades significativas del lenguaje. Aquí también las posibilidades enunciativas de nuestro lenguaje parecen experimentar el límite, como en el caso paradigmático del tiempo del que Agustín diría: "*Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo.*"<sup>118</sup>

Pero la enunciación prolija -tan elusiva- no es la única posibilidad que contiene el lenguaje, ni la reproducción puntual -por lo demás tan anómala- es la condición del hecho mental. Al respecto, Borges dice:

"..afortunadamente, el copioso estilo de la realidad no

---

<sup>116</sup>Conviene notar que esta caracterización se sitúa más allá del orden de las definiciones, para constituir el sustento mismo de lo definible.

<sup>117</sup>J. L. Borges, "*La trama*", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 311

<sup>118</sup>San Agustín, *Confesiones*, Barcelona, Iberia, 1957, pg. 327

es el único: hay el del recuerdo también, cuya esencia no es la ramificación de los hechos, sino la perduración de rasgos aislados. Esa poesía es la natural de nuestra ignorancia y no buscaré otra."<sup>119</sup>

Aquella natural capacidad poiética, creativa, que nos pertenece, sostiene nuestra conciencia del mundo, y aun nos permite configurar mundos posibles, que en virtud al carácter intencional de la praxis pueden devenir reales, mostrando el carácter contingente de todo orden.<sup>120</sup>

Atento a la intencionalidad y el simbolismo que sostienen el lenguaje, Borges amplía el ámbito de la significación, al distinguir la condición del signo en acontecimientos seminales densos de simbolismo<sup>121</sup>. En esa perspectiva data los orígenes de la cultura democrática moderna que, valora la búsqueda del consenso como marco de convivencia, y al menos como ideal articula la política contemporánea, en una resolución intersubjetiva aparentemente modesta, aunque ejemplar en relación al alcance insospechado de nuestras intenciones:

---

<sup>119</sup>J. L. Borges, *Palermo de Buenos Aires*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 105

<sup>120</sup>La atención puesta a la intencionalidad de la praxis en un conjunto de corrientes filosóficas prolonga una fecunda tradición de pensamiento crítico antipositivista.

<sup>121</sup>El simbolismo bien podría hallarse arraigado en el nivel fundante de la precomprensión que los mitos o la dimensión onírica presentifican. Aún la semiótica, cuyo "locus" natural es el discurso, reclama mayor atención al acto semiótico que precede al signo. El símbolo remite a un nivel de experiencia pre-discursiva no sólo en el orden temporal sino también en el de primariedad ontológica. De allí la lógica "seminal" con que los hechos aparecen ante una perspectiva atenta al simbolismo subyacente.

"En el centro de Europa están conspirando.

El hecho data de 1291..

Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan en diversos idiomas.

Han tomado la extraña resolución de ser razonables.

Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades..

En el centro de Europa, en las tierras altas de Europa, crece una torre de razón y de firme fe..

Mañana serán todo el planeta."<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup>J. L. Borges, "Los conjurados", Obras Completas, vol. 3, pg. 497

## 2.2.-LAS REDES SEMANTICAS QUE CONSTITUYEN EL MUNDO

(Una retuvo preso a Averroes):

"..todas las formas tienen su virtud en  
sí mismas y no en un *contenido* conjetural"

*La muralla y los libros*

El carácter simbólico del lenguaje proyecta desde ya una relación compleja con el mundo. Podemos notar, en primer lugar, que el simbolismo se realiza ante todo al interior de un sistema de signos, y sólo cabe hablar de sistema allí donde existe una articulación estructural entre sus componentes. El problema radica en determinar la naturaleza de aquella articulación estructural y cómo se hace posible en ella o a través de ella la significación.

Precisamente, aquí cabe otra conjetura en relación al problema de la significación: La relación significante-significado bien puede ser entendida como teniendo sentido sólo al interior de un sistema de significación que la posibilita. Por cierto, si la significación de las unidades lingüísticas viene a ser una suerte de función proveniente del sistema o estructura que las contiene, cabe conjeturar igualmente que el sistema mismo carece de

significación. Que podría constituir una suerte de juego de ajedrez con reglas y mecanismos de combinación muy precisos que dan sentido -o significación- a cada movimiento pertinente, pero que como totalidad carece de sentido u objeto intrínseco<sup>123</sup>.

Dentro de esta conjetura -no otra cosa son las teorías filosóficas- debemos suponer (a diferencia del sorprendente punto de vista de la cábala, antiguo y muy arraigado) que la relación entre el significante y el significado es absolutamente arbitraria en su origen. Así el significado de un término, y más aún de un enunciado, no proviene del objeto al que alude, el cual, por lo demás, se torna elusivo, tanto al multiplicarse al infinito como le ocurría al memorioso Funes -incapaz de olvido-, como en todos los otros casos de interpretación referencialista examinados. Proveniría, en lo fundamental, de las connotaciones que posee, o lo que es lo mismo: de los marcos de significación; de los universos simbólicos en que resulta significativo.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup>Según Jean Piaget, "una estructura es un sistema de transformaciones que comporta leyes en tanto que sistema y que se conserva o se enriquece por el propio juego de sus transformaciones, sin que éstas vayan más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura, abarca, pues, los tres caracteres de totalidad, de transformaciones y de autorregulación." (Jean Piaget, El estructuralismo, 1967, pg. 6-7)

<sup>124</sup>Aquí se puede reconocer los límites y posibilidades hermeneúicas del estructuralismo:

Su atención puesta en el marco contextual permite superar las limitaciones del referencialismo. Además -al igual que la hermeneúica-, ha ampliado considerablemente el concepto de "textualidad" (o "textura"): El texto lingüístico, en el sentido de la escritura idiomática, es solo una de las muchas formas de "textualidad" que existen. La semiología (Derrida) aplica la teoría lingüística del significado (*semeion*) a todos los fenómenos extralingüísticos (mitos, organización social, costumbres, sueños, etc). Lacan lo hace hasta con la dimensión del inconsciente (que en él pasa a ser más bien un "sub-consciente"), convirtiendo el conjunto de lo "real" en "universo

Nuestro autor juega con esta otra conjetura cuando en *La busca de Averroes*, nos dice del filósofo musulmán<sup>125</sup>:

"..dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la *Poética*. Esas palabras eran *tragedia* y *comedia*. Las había encontrado años atrás, en el libro tercero de la *retórica*; nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir."<sup>126</sup>

El universo simbólico del que participaba aquel filósofo hacía imposible concebir la representación escénica. Tal era la razón por la que, en el relato de Borges, no habría podido dar con el significado de aquellas palabras. Ni siquiera lograría escapar a las redes semánticas que lo retuvieron preso, al oír el testimonio perplejo y vacilante de un viajero -correligionario suyo- que había visto un acto teatral sin comprender tampoco su

---

semántico".

Su limitación -en especial en lo que respecta a su versión "clásica- se halla en su escasa tematización de la cuestión clave del origen de aquellos universos simbólicos. Al respecto, las filosofías que atienden a la praxis -tales como el marxismo, el pragmatismo, el vitalismo, el historicismo o la fenomenología- se sitúan en una posición ventajosa, que el postestructuralismo ha buscado subsanar en las perspectivas de la deconstrucción derridiana o la arqueología del saber practicada por Michel Foucault.

<sup>125</sup>Vale la pena notar, al margen, lo interesante de la propuesta de José Alberto Marín Morales ("*Averroes y su proyección en el estructuralismo*", en *Arbor*, # 94, 1976, pgs. 215-235), que considera al filósofo cordobés un precursor del actual estructuralismo, tomando como base el *Colliget* de Averroes (*Kitab al- Kulliyat fi-l-tibb*, Tratado universal de medicina) en que desarrolla los conceptos de *mezcla*, *equilibrio* y *predominio*, así como la idea de que todo lo que existe está mezclado en todo.

<sup>126</sup>J. L. Borges, "*La busca de Averroes*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 582-583

significación. Borges imagina así aquella conversación:

"-Una tarde, los mercaderes musulmanes de Sin Kalán me condujeron a una casa de madera pintada, en la que vivían muchas personas. No se puede contar cómo era esa casa, que más bien era un solo cuarto, con filas de alacenas o de balcones, unas encima de otras. En esas cavidades había gente que comía y bebía; y asimismo en el suelo, y asimismo en una terraza. Las personas de esa terraza tocaban el tambor y el laúd, salvo unas quince o veinte (con máscaras de color carmesí) que rezaban, cantaban y dialogaban. Padecían prisiones, y nadie veía la cárcel; cabalgaban, pero no se percibía el caballo; combatían, pero las espadas eran de caña; morían y después estaban de pie.

-Los actos de los locos -dijo Farach- exceden las previsiones del hombre cuerdo.

-No estaban locos -tuvo que replicar Abulcásim-. Estaban figurando, me dijo un mercader, una historia.

Nadie comprendió, nadie pareció querer comprender. Abulcásim, confuso, pasó de la escuchada narración a las desairadas razones. Dijo, ayudándose con las manos:

-Imaginemos que alguien muestra una historia en vez de referirla. Sea esa historia la de los durmientes de Efeso. Los vemos retirarse a la caverna, los vemos orar

y dormir, los vemos dormir con los ojos abiertos, los vemos crecer mientras duermen, los vemos despertar a la vuelta de trescientos nueve años, los vemos entregar al vendedor una antigua moneda, los vemos despertar en el paraíso, los vemos despertar con el perro. Algo así nos mostraron aquella tarde las personas de la terraza.

-¿Hablaban esas personas? -interrogó Farach.

-Por supuesto que hablaban -dijo Abulcásim, convertido en apologista de una función que apenas recordaba y que lo había fastidiado bastante-. Hablaban y cantaban y peroraban!

-En tal caso -dijo Farach- no se requerían veinte personas. Un solo hablante puede referir cualquier cosa, por compleja que sea.

Todos aprobaron ese dictamen."<sup>127</sup>

...Todos, incluyendo al perspicaz filósofo. Encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia, pues quiso imaginar lo que sería un drama sin haber tener la menor idea de lo que es un teatro.

En esta conjetura el lenguaje constituye ante todo un universo simbólico, en el que el contenido semántico de un término está en íntima conexión con el de otros, con los cuales se articula

---

<sup>127</sup>Idem., vol. 1, pg. 585-586

en estructuras de sentido; sólo en esa articulación halla concreción el acto de significar. De esta manera, el lenguaje no refleja exacta y directamente la conjetural estructura de la realidad, cualquiera que esta pudiera ser. El lenguaje como "texto" o soporte de significaciones que es, supone y proyecta un "contexto" simbólico que define su significado.

Esto es lo que ignoraba igualmente Pierre Menard -Cfr. *Pierre Menard, autor del Quijote*-, al no considerar las cambiantes connotaciones del lenguaje de acuerdo a las diversas redes semánticas en que un enunciado se inscribe, cuando en un fantástico alarde de erudición e ingenio, pretendió reescribir un *Quijote* de su autoría que resultara exactamente igual que la obra de Cervantes.

"Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran -palabra por palabra y línea por línea- con las de Miguel de Cervantes"<sup>128</sup>.

Proyecto irrealizable. El *Quijote* de Menard coincidía letra por letra con el de Cervantes, más no palabra por palabra.

"El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico"<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup>J. L. Borges, "*Pierre Menard, autor del Quijote*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 446

<sup>129</sup>Idem, vol. 1, pg. 449

..afirma Borges, y continúa:

"Es una revelación cotejar el *Don Quijote* de Menard con el de Cervantes. Este, por ejemplo, escribió (*Don Quijote*, primera parte, noveno capítulo)

*...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.*

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el "ingenio lego" Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

*...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.*"<sup>130</sup>

Efectivamente, el texto de Menard coincide con el de Cervantes letra por letra. ¿Qué sentido tiene entonces decir: "Menard, en cambio, escribe..", o que las palabras de estos textos no coinciden? Veamos lo que Borges dice al respecto:

"La historia, madre de la Verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la

---

<sup>130</sup>Idem, vol. 1, pg. 449

historia como una indagación de la realidad, sino como su origen. La verdad histórica para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales -*ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir*- son descaradamente pragmáticas."<sup>131</sup>

Aquí tenemos la razón por la que si bien los textos coinciden letra por letra difieren en sus palabras. Estas no tienen igual significado. Sus horizontes de significación son distintos<sup>132</sup>. Aquellas palabras han sido enunciadas -y leídas- en horizontes culturales distintos: uno marcadamente barroco, que enfatiza los alardes retóricos del lenguaje, y otro -el de James- en que el sobrio pragmatismo es un componente clave.

"No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno sólo: el mismo *Quijote*."<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup>Idem, vol. 1, pg. 441

<sup>132</sup>El historicismo, que con Wilhelm Dilthey se propuso efectuar una "crítica de la razón histórica", puso particular énfasis en los marcos histórico-culturales que dan cuenta de la diversidad de "cosmovisiones". La conciencia de esta diversidad abre el problema de las condiciones de posibilidad de la "comprensión". ¿Cómo es posible la comprensión del "otro" en cuanto tal? Una clave hermeneútica la dió la noción de "textualidad": una cultura o una época -como otro sujeto- manifiestan la condición de un "texto" que debe y puede ser interpretado, más aún desde la continuidad que provee una tradición. (Cfr: Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Revista de Occidente)

La noción de textualidad tendría otro destino con el énfasis estructuralista en la *sincronía* y la *totalidad*, que acentúa el relativismo, la discontinuidad y la inconmensurabilidad.

<sup>133</sup>J. L. Borges, "*Pierre Menard, autor del Quijote*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 448

En verdad -indica Borges- Menard..

"...acometió una empresa complejísima y de antemano fútil. Dedicó sus escrúpulos y vigiliás a repetir en un idioma ajeno un libro preexistente."<sup>134</sup>

Conviene subrayar esta última afirmación, el *Quijote* de Cervantes fue reescrito por Menard en "un idioma ajeno". Ajeno, como hemos visto, no por el formato de las palabras que éste emplea, las cuales son aparentemente iguales, sino porque aquellas palabras no tienen sustancia propia, porque no constituyen una *totalidad* propiamente dicha; esta condición pertenece al universo simbólico, al *contexto* que da pleno sentido a toda escritura o habla.<sup>135</sup>

En el mismo sentido, Borges ensaya una sugerente caracterización de la historia que provee otro ejemplo para esta conjetura en torno al problema de la significación: "*Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas*", nos dice.<sup>136</sup> Como muestra de ello propone considerar la antigua metáfora que figura la *Totalidad* como una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

---

<sup>134</sup>Idem, vol. 1, pg. 448

<sup>135</sup>Las diversas variantes del estructuralismo han puesto el énfasis en la primacía de la Totalidad relacional, en detrimento del individuo, llevando la descentrición del sujeto hasta el punto de la declaratoria de muerte del hombre como entidad sustancial.

<sup>136</sup>Siguiendo ruta abierta por la teoría de las "cosmovisiones" propuesta por Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer explora ampliamente esta perspectiva en su *Filosofía de las formas simbólicas*.

El escritor bonaerense hace notar que en 1584 Giordano Bruno hizo suya esta metáfora para dar cuenta de su entusiasmo -de su *furor heróico*- ante el universo copernicano que se abría al infinito haciendo trizas las esferas ptolemaicas que limitaban el cosmos:

"Para un hombre, para Giordano Bruno, la rotura de las bóvedas estelares fue una liberación.. Buscó palabras para declarar a los hombres el espacio copernicano y en una página famosa estampó: *Podemos afirmar con certidumbre que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna*"<sup>137</sup>

Nota también que setenta años bastaron para que la lucidez de algunos hombres abandonara tal entusiasmo, al descubrirse perdidos en un horizonte ilimitado -o lo que es lo mismo: la ausencia de horizonte- que les imposibilitaba fijar, delimitar, un dónde, un cuando, o el tamaño exacto de sus rostros. "*El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra*", confesaba entonces Pascal.

"Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad [apunta Borges], y los puso en otras palabras: La naturaleza es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna"<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup>J. L. Borges, "*La esfera de Pascal*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 15

<sup>138</sup>Idem, vol. 2, pg. 15-16

Otra vez las palabras parecen ser las mismas, pero el significado no podría ser más distinto. "*Una esfera espantosa*", decía -más elocuente- la parte del manuscrito original que Pascal omitió con una tachadura en la primera edición de sus *Pensamientos*, y que Borges enfatiza para el caso.

"Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas", concluye, sabedor de la relación entre la significación, la praxis y el carácter simbólico del lenguaje que articula su sentido en complejas redes semánticas.

Esta conjetura en torno a las condiciones de posibilidad de la significación lingüística, más afín a la que postulan las variantes del Estructuralismo, que privilegian la dimensión "sincrónica" en la comprensión del fenómeno lingüístico, no deja de ofrecer problemas. Uno de ellos tiene que ver, precisamente, con la cuestión "diacrónica" de la génesis y variación de los universos simbólicos.

En *El jardín de senderos que se bifurcan*, Borges parece considerar las implicancias de las virtualmente infinitas configuraciones de sentido -de redes de sentido- posibles. No hay mejor metáfora para la cuestión del sentido que la de los senderos. Estos abren, en aquel relato, infinitas series de tiempos, en una maraña vertiginosa de tiempos duales: divergentes, convergentes y paralelos. Una curiosa "trama" de tiempos -¿cómo es posible eso sin articulación alguna?- que se aproximan, se bifurcan, se cortan o más bien se ignoran entre sí.

En cada uno de ellos, el elemento significativo -en este caso el sujeto- deja de ser el mismo.

El problema es el siguiente: Si cada universo simbólico articula el sentido -admite algunos y excluye otros, como en el mundo de Averroes- en tanto constituye una trama cerrada, ¿cómo es posible comunicar mundos simbólicos diferentes? ..y, otra vez: si aquella comunicación no es posible, ¿en qué sentido cabe hablar, entonces, de lenguaje?; ¿éste comunica o más bien incomunica?

En este punto el espacio común que hace posible el tránsito, la comunicación, parece quebrarse. Se abre el abismo que devora la significatividad y sanciona la posibilidad de la incomunicación absoluta. Si cada cultura constituye todo un "mundo" autoreferido -¿y por qué no cada individuo?; ¿qué impide en principio el avatar de su "final"; que también éste se precipite por el abismo?-, estaríamos frente a la posibilidad de una comunicación ilusoria. El escritor plantea así el problema:

"Recordé a Averroes, que encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia,.. sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarnes de Renan, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y

que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito."<sup>139</sup>

Al parecer, la perspectiva que enfatiza la radical diversidad de los universos simbólicos, necesita suponer una trama universal que permita el acceso hacia ellos. De otro modo, paradójicamente, la diversidad queda anulada: el "otro" no vendría a ser sino resultado de un perverso juego de espejos en que el hablante se reproduce al infinito, aquel elemento corruptor que disuelve y anula todo.

Cuesta admitir aquella posibilidad de un lenguaje cuya significatividad propende a la estructura dual -en verdad infinita, inasible- de un juego de espejos que se reproducen y anulan sin límite. El lenguaje quiere ante todo comunicar. Los signos algo quieren referir, algo que va más allá de ellos. El viajero que frente a Averroes cuenta un acto teatral sin conseguir hacer patente su significado, cuando las palabras revelan su impotencia, en un recurso patético se ayuda con las manos. Ciertamente, hay en los gestos un elemento patético, dramático, dialógico, que trasciende toda estructura simbólica, que transgrede la fijeza de la sintaxis y parece remitir a fuentes lúdicas de la significación.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup>J. L. Borges, "La busca de Averroes", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 587-588

<sup>140</sup>Esta última posibilidad remite a las corrientes filosóficas que, con el precedente del romanticismo y el vitalismo, han explorado la dimensión lúdica de la configuración de sentido, entre ellas la hermeneútica gadameriana y los desarrollos de la teoría de los "juegos lingüísticos" de Ludwig Wittgenstein.

### 2.3.-TEATRO, ACTORES Y ESCENARIO: LA TRAMA LUDICA DEL LENGUAJE

"la virtud de ese razonamiento no es lógica,  
es mucho más: es enteramente dramática"

*La duración del infierno*

Las conjeturas borgianas sobre la naturaleza de la significación parecen apuntar a poner en cuestión el objetivismo representacionista en cualquiera de sus variantes; así ocurre, también cuando el porteño explora la vinculación entre significación e historicidad. Por ejemplo, cuando versifica:

"La luna de las noches no es la luna  
que vio el primer Adán. Los largos siglos  
de la vigilia humana la han colmado  
de antiguo llanto. Mírala. Es tu espejo."<sup>141</sup>

La conciencia de la densidad simbólica de los significados lingüísticos y del carácter decisivo de los "contextos" simbólicos en que se efectúa la "lectura" de todo "texto" o soporte de significación, no conduce necesariamente a enfatizar

---

<sup>141</sup>J. L. Borges, "La luna", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 138

la estructura o trama sincrónica de los universos simbólicos - como en la conjetura previa-, con lo cual, como ya hemos visto, se desemboca en la virtual imposibilidad de dar cuenta de su génesis y variación. Cabe también considerar a los sujetos que decodifican el lenguaje, como participantes de una cultura o universo simbólico que se configura históricamente, dialógicamente, como tradición.<sup>142</sup>

Aquí se asume que el acto de significar presupone un lenguaje con significaciones históricamente constituidas, y, por lo mismo, móviles, en trance de rehacerse. Por ello, el lenguaje no refleja -o representa- exacta y directamente una suerte de estructura unívoca de la realidad.

"..porque no hay felicidad o dolor que sean sólo físicos, siempre intervienen el pasado, las circunstancias, el asombro y otros hechos de la conciencia."<sup>143</sup>

Es que nuestro vivir, es una serie de adaptaciones, es decir una

---

<sup>142</sup>Tal es la opción de la hermenéutica gadameriana que tematiza la relevancia ontológica de la temporalidad, planteada por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Al respecto dice Gadamer: "Tener un sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido.. La conciencia moderna toma -justamente como "conciencia histórica"- una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición.. Este comportamiento cara a cara de la tradición se llama interpretación." (Hans Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, pg. 43)

<sup>143</sup>J. L. Borges, "El viaje en globo", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 415

continua educación del olvido<sup>144</sup>. Más aún, ontológicamente, cabe afirmar que..

"..sea lo que fuere, las vísperas y la cargada memoria son más reales que el presente intangible"<sup>145</sup>.

Por lo mismo, la memoria no es fija; toma cuerpo en un proceso de decantamiento en donde más bien se revela como una ambigua capacidad de memoria-olvido. Con ella, el sujeto configura activamente su mundo. La textura del lenguaje da cuenta de aquel proceso. El lenguaje como "texto" o soporte de significaciones que es, supone y proyecta -en una relación circular que no es precisamente un círculo vicioso- un "contexto" históricamente denso, que define su significado<sup>146</sup>.

"Si leemos un libro antiguo es como si leyéramos todo el tiempo que ha transcurrido desde el día en que fue escrito y nosotros"<sup>147</sup>, señala el porteño.

Borges da cuenta en esta conjetura de una tendencia que se ha ido abriendo paso en la conciencia moderna, consistente en considerar

---

<sup>144</sup>Versifica el porteño: "El pasado es arcilla que el presente/ labra a su antojo. Interminablemente" (J. L. Borges, *"Todos los ayeres, un sueño"*, *Obras Completas*, vol. 3, pg. 489)

<sup>145</sup>J. L. Borges, *"El 22 de agosto de 1983"*, *Obras Completas*, vol. 3, pg. 444

<sup>146</sup>En Martin Heidegger, la afinidad (Zugehörigkeit) con la tradición es tan originaria del Dasein como éste se halla siempre en proyecto hacia sus posibilidades futuras. El "estar-arrojado" (Geworfenheit), y la condición de pro-yecto (Entwurf) van de consuno. No hay comprensión o interpretación que no implique la totalidad de esta estructura existencial.

<sup>147</sup>J. L. Borges, *"El libro"*, *Obras Completas*, vol. 4, pg. 170

la tradición como fuente de significatividad, con lo cual se busca tomar distancia de ella, en los límites de lo posible, para examinarla en el contexto en que ha enraizado, buscando retener su valor relativo. Esta actitud reflexiva frente a la tradición se denomina *interpretación*.

La interpretación, consistente en una reflexión explícita sobre los condicionantes y los presupuestos que dan cuenta del sentido de un texto (término este que incluye la configuración de sentido de los hechos y los productos culturales en general) se impone como necesaria cuando se es consciente de que en un primer momento no se es capaz de comprender su significado, ya que lo que es familiar o inmediatamente evidente -intuitivamente claro y distinto- no requeriría de interpretación alguna.<sup>148</sup>

Interpretar supone que es necesario mirar más allá del sentido inmediato de aquello que nos es dado para des-cubrir el significado oculto que le confieren las mediaciones simbólicas -históricamente constituídas- a través de las cuales se revela, tal como suponía la estrategia nietzscheana de desenmascaramiento desarrollada por el proyecto hermeneúutico gadameriano.

La interpretación histórica de la significación lingüística permitiría superar las limitaciones del estructuralismo y de un neopragmatismo lingüístico<sup>149</sup> que desvinculan la realidad del

---

<sup>148</sup>Cfr: Hans Georg Gadamer, "*Hermeneútica e historicismo*", en *Verdad y método*, Vol. 1, Salamanca, 1997, pg. 599 y ss.

<sup>149</sup>Cfr: Willard van Orman Quine, "*Filosofía y decisión óntica*", en Javier Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, Vol. 2, Madrid, Alianza Universidad, 1974, pgs. 552 y ss.

lenguaje del esclarecimiento de la experiencia humana como praxis poietica que discurre en una constante renovación de las tradiciones.

Aquello supone también ir más allá del plano estrictamente conceptual del lenguaje, prestando atención al papel que juegan en la articulación del sentido elementos dialógicos como los prejuicios -inevitables, por cierto-, la tradición y la representación rememorante<sup>150</sup>, elementos que la tradición filosófica vinculada al racionalismo o al empirismo clásicos, había dejado al margen.

Borges abre curso a esta conjetura cuando hace notar que todo lo significativo se articula como un texto, así por ejemplo cuando apunta:

"Homero dice en la *Odisea*: *los dioses tejen desventuras para los hombres para que las generaciones venideras tengan algo que cantar.. Mallarmé.. repite lo que dijo Homero menos bellamente: tout aboutit en un livre, todo para en un libro.. los griegos hablan de generaciones que cantan. Mallarmé habla de un objeto, de una cosa entre las cosas, un libro. Pero la idea es la misma, la idea de que nosotros estamos hechos para el arte, estamos hechos para la memoria, estamos hechos para la poesía o posiblemente estamos hechos para el olvido. Pero algo queda y ese algo es la historia o la poesía,*

---

<sup>150</sup>Cfr: Hans Georg Gadamer, "*La historicidad de la comprensión como fenómeno hermeneútico*", en *Op. Cit.*, pgs. 331 y ss.

que no son esencialmente distintas."<sup>151</sup>

La historia y la poesía no son esencialmente distintas, ambas son pasibles de lectura en la medida en que son resultado de la actividad poiética, creadora, intencional del hombre. Sin embargo, aquí "intencional" no equivale necesariamente a "conciente". El que los actos del hombre sean significativos por ser intencionales no quiere decir que su resultado sea absolutamente previsible, calculable<sup>152</sup>. Hay un componente esencial de imprevisibilidad en aquellos actos intencionales.<sup>153</sup>

Aquí el énfasis está puesto precisamente en esa imprevisibilidad, en aquella apertura de la significación. Se trata de una perspectiva estética, lúdica, dramática. Desde ella, un texto - tal es la naturaleza del lenguaje- proyecta significación en la medida en que se articula desde un nexo de sentido privilegiado y, ciertamente, móvil<sup>154</sup>. A propósito del carácter dramático de la existencia y la búsqueda de sentido que le es consustancial, Borges expresa así aquella conjetura:

---

<sup>151</sup>J. L. Borges, "La divina comedia", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 209-210

<sup>152</sup>Este aspecto ha sido puesto de relieve por la hermenéutica del juego desarrollada por Gadamer. Otras investigaciones -como las de Mikhail Bajtin en torno al carnaval- han enfatizado también esta dimensión. Cfr; Hans Georg Gadamer, "El juego como hilo conductor de la explicación ontológica", en *Op. Cit.*, pgs. 143 y ss.

<sup>153</sup>Dice Borges que "... a un autor puede estarle permitida la invención de una fábula, pero no la íntima comprensión de su moraleja." (J. L. Borges, *Prólogo con un prólogo de prólogos*, en *Obras Completas*, vol. 4, pg. 128)

<sup>154</sup>Cfr: Hans Georg Gadamer, "La transformación del juego en construcción y mediación total", en *Op. Cit.* pgs. 154 y ss.

"Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es.. Tadeo Isidoro Cruz tuvo la impresión de haber vivido ya ese momento.. mientras combatía en la oscuridad (mientras su cuerpo combatía en la oscuridad), empezó a comprender. Comprendió que un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro. Comprendió que las jinetas y el uniforme ya lo estorbaban. Comprendió su íntimo destino de lobo, no de perro gregario; comprendió que el otro era él."<sup>155</sup>

Se trata de un momento articulador que, no obstante, puede mutar, con la impredecible irrupción de nuevas circunstancias que alteran el juego de la significación. En el texto *Kafka y sus precursores*, Borges tematiza la cuestión de la articulación del significado que define a todo texto, identificando, en este caso, algunos en los que la temática kafkiana habría sido anticipada<sup>156</sup>.. al margen de las intenciones de sus autores.

---

<sup>155</sup>J. L. Borges, "Biografía de Tadeo Isidoro Cruz", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 563

En otro texto dice lo mismo:

"Yo he sospechado alguna vez que cualquier vida humana, por intrincada y populosa que sea, consta en realidad de un momento: el momento en que el hombre sabe para quién es." (J. L. Borges, *Evaristo Carriego*, en *Obras Completas*, vol. 1, pg. 158)

<sup>156</sup>"Yo premedité alguna vez un examen de los precursores de Kafka. A éste, al principio, lo pensé tan singular como el fénix de las alabanzas retóricas; a poco de frecuentarlo, creí reconocer su voz, o sus hábitos, en textos de diversas literaturas y de diversas épocas", dice, refiriéndose a textos de Zenón de Elea, Han Yu, Kierkegaard, Browning o Leon Bloy (J. L. Borges, "Kafka y sus precursores", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 88)

"Si no me equivoco, las heterogéneas piezas que he enumerado se parecen a Kafka; si no me equivoco, no todas se parecen entre sí. Este último hecho es el más significativo. En cada uno de esos textos está la idiosincracia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. El poema *Fears and Scruples* de Robert Browning profetiza la obra de Kafka, pero nuestra lectura de Kafka afina y desvía sensiblemente nuestra lectura del poema. Browning no lo leía como ahora nosotros lo leemos.. El hecho es que cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los hombres. El primer Kafka de *Betrachtung* es menos precursor del Kafka de los mitos sombríos y de las instituciones atroces que Browning o Lord Dunsany"<sup>157</sup>, puntualiza el argentino.

Hay en esta perspectiva una reivindicación de la tradición como condición de posibilidad de la creatividad y la significatividad.<sup>158</sup> Concebida como soporte de significación

---

<sup>157</sup>Idem, vol. 2, pg. 90

<sup>158</sup>En opinión de Gadamer, "la actitud auténtica es aquella que interpela a una "cultura" de la tradición en el sentido literal de la palabra, un desarrollo y una continuación de aquello que reconocemos como siendo el lugar concreto entre nosotros.. Para proceder a una hermeneútica histórica es preciso consecuentemente comenzar sacando a la luz la oposición abstracta que yace entre tradición e investigación histórica, entre historia y saber. Aquello que aportan la tradición viva, de una parte, y las investigaciones históricas de otra, forma finalmente

esencialmente móvil, su sentido se rehace constantemente<sup>159</sup>, en un juego dialógico en que los símbolos que contiene no cesan de proyectar significados insospechados aún en nuevas constelaciones de sentido. Al respecto Borges apunta:

"Es sabido que el drama nació de la religión de Dionisos; originariamente, un solo actor, el *hipócrita*, elevado por el coturno, trajeado de negro o de púrpura y agrandada la cara por una máscara, compartía la escena con los doce individuos del coro. El drama era una de las ceremonias del culto y, como todo lo ritual, corrió alguna vez el albur de ser invariable. Esto pudo ocurrir, pero un día, quinientos años antes de la era cristiana, los atenienses vieron con maravilla y tal vez con escándalo.. la anunciada aparición de un segundo actor.. En las *Tusculanas* consta que Esquilo ingresó en la orden pitagórica, pero nunca sabremos si presintió, siquiera de un modo imperfecto, lo significativo de aquel pasaje del uno al dos, de la unidad a la pluralidad y así a lo infinito. Con el segundo actor entraron el diálogo y las indefinidas posibilidades de

---

una unidad efectiva que no sabrá ser analizada más que como red de acciones recíprocas." (Hans Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica...*, pgs. 78, 79, 80)

<sup>159</sup>Aquello ocurre con todo texto, Borges lo sabe cuando dice: "Un libro es más que una estructura verbal, o que una serie de estructuras verbales; es el diálogo que entabla con su lector y la entonación que impone a su voz y las cambiantes y durables imágenes que deja en su memoria. Ese diálogo es infinito.. La literatura no es agotable, por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones" (J. L. Borges, "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 125)

la reacción de unos caracteres sobre otros. Un espectador profético hubiera visto que multitudes de apariencias futuras lo acompañaban: Hamlet y Fausto y Segismundo y Macbeth y Peer Gynt y otros que, todavía, no pueden discernir nuestros ojos."<sup>160</sup>

De allí que, a juicio de nuestro autor,

"..el mejor instrumento que les ha sido dado a los hombres para renovar o innovar es la tradición, no servilmente remedada sino ramificada y enriquecida"<sup>161</sup>

Por lo mismo, la obra que perdura es aquella capaz de una infinita y plástica ambigüedad; aquella que tiene algo que decir a todos; que de alguna manera declara los rasgos del lector y también los del mundo.

En la medida en que todo elemento significativo, es pasible de lectura en tanto se articula como un texto<sup>162</sup>, su significado se

---

<sup>160</sup>J. L. Borges, *"El pudor de la historia"*, *Obras Completas*, vol. 2, pg. 132-133

<sup>161</sup>J. L. Borges, *Biblioteca Personal*, en *Obras Completas*, vol. 4, pg. 468

<sup>162</sup>Borges anota:

"Un epigrama de Oscar Wilde nos advierte que la naturaleza imita al arte" (J. L. Borges, *"El gaucho"*, *Obras Completas*, vol. 4, pg. 63)

..y, por su parte, parece convenir en que aún la naturaleza es un texto móvil. Así versifica:

"Algo me han dicho/ la tarde y la montaña/ ya lo he perdido".(J. L. Borges, *"Diecisiete haiku"*, *Obras Completas*, vol. 3, pg. 303)

realiza en la interpretación, involucra la actividad poiética del lector. Borges dirá:

"Todo sucede por primera vez, pero de un modo eterno.  
El que lee mis palabras está inventándolas."<sup>163</sup>

En general, los símbolos son inagotables:

"Todos propendemos a creer que la interpretación agota los símbolos. Nada más falso.. Esa naturaleza plural es propia de todos los símbolos.. para los místicos el mundo concreto no es más que un sistema de símbolos"<sup>164</sup>

El porteño juega con aquella posibilidad: Todo tiene la naturaleza del símbolo, y las posibilidades de interpretación que conlleva son inagotables. Hay una plástica ambigüedad en todos los símbolos<sup>165</sup>, ellos contienen la posibilidad del hecho estético -entendido en su cabal sentido de actividad poiética, creadora- que se despliega con la actividad comprensiva del intérprete:

"Mientras no abrimos un libro, ese libro, literalmente, geoméricamente, es un volumen, una cosa entre las cosas. Cuando lo abrimos, cuando el libro da con su lector, ocurre el hecho estético.. Cambiamos

---

<sup>163</sup>J. L. Borges, "La dicha", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 306

<sup>164</sup>J. L. Borges, *Discusión*, en *Obras Completas*, vol. 1, pg. 275

<sup>165</sup>"Todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas", afirma Borges (J. L. Borges, "Ars Magna", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 438)

incesantemente y es dable afirmar que cada lectura de un libro, que cada relectura, cada recuerdo de esa relectura, renuevan el texto. También el texto es el cambiante río de Heráclito."<sup>166</sup>

Esto es así porque el lenguaje es ante todo un fenómeno estético<sup>167</sup>, es un fenómeno expresivo de infinitas posibilidades,<sup>168</sup> tal como lo constatará Wittgenstein abandonando

---

<sup>166</sup>J. L. Borges, "La poesía", *Obras Completas*, Vol. 3, pg. 254

<sup>167</sup>"si la literatura es expresión, la literatura está hecha de palabras y el lenguaje es también un fenómeno estético. Esto es algo que nos cuesta admitir: el concepto de que el lenguaje es un hecho estético...Erróneamente se supone que el lenguaje corresponde a la realidad, a esa cosa tan misteriosa que llamamos realidad. La verdad es que el lenguaje es otra cosa.

Se supone que la prosa está más cerca de la realidad que la poesía. Entiendo que es un error. Hay un concepto que se atribuye al cuentista Horacio Quiroga, en el que dice que si un viento frío sopla del lado del río, hay que escribir simplemente: *un viento frío sopla del lado del río*. Quiroga, si es que dijo esto, parece haber olvidado que esa construcción es algo tan lejano de la realidad como el viento frío que sopla del lado del río.. Todo esto está lejos de la realidad; la realidad es algo más simple. Esa frase aparentemente prosaica y común elegida por Quiroga es una frase complicada, es una estructura.

Tomemos el famoso verso de Carducci *el silencio verde de los campos*.. Vayamos a la percepción de la realidad. ¿Qué es nuestra percepción? Sentimos varias cosas a un tiempo. (La palabra *cosa* es demasiado sustantiva, quizá) Sentimos el campo, la vasta presencia del campo, sentimos el verdor y el silencio. Ya el hecho de que haya una palabra para *silencio* es una creación estética. Porque silencio se aplicó a personas.. Aplicar *silencio* a la circunstancia de que no haya ruido en el campo, ya es una operación estética.. Cuando Carducci dice *el silencio verde de los campos* está diciendo algo que está tan cerca y tan lejos de la realidad inmediata como si dijera *el silencio de los verdes campos*.

El lenguaje es una creación estética." (Idem, vol. 3, pg. 255-256)

<sup>168</sup>Borges insiste en esto, como cuando dice: "Todos propendemos a creer que la interpretación agota los símbolos. Nada más falso" (J. L. Borges, "James Joyce", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 252)

su teoría logicista del *Tractatus*<sup>169</sup>.

Más allá de la mera función descriptiva que el positivismo asigna al lenguaje, más que el mero rigor lógico, hay en él una fuerza dramática. El lenguaje tiene esencialmente, originariamente<sup>170</sup>, una función expresiva, quiere ante todo expresar, con él deseamos expresar algo, y "el estilo del deseo es la eternidad"<sup>171</sup>, anota el porteño.

La poesía ocurre en el encuentro entre el lector -o intérprete- y el texto -todo soporte de significación-; constituye el descubrimiento de su contenido.<sup>172</sup> Todos estamos siempre ante aquella circunstancia.

"El hecho estético requiere la conjunción del lector y del texto y solo entonces existe. Es absurdo suponer que un volumen sea mucho más que un volumen. Empieza a existir cuando un lector lo abre. Entonces existe el

---

<sup>169</sup>Wittgenstein desplaza el "ver" representacionista, teórico, que él mismo -en el *Tractatus*- atribuyera inicialmente al lenguaje, hacia una "mirada" esteticista cercana al talante postmoderno. Así dice: "...en lugar de decir "algo han de tener en común, de lo contrario no se llamarían juego", mira si lo tienen.. Como te decía: no pienses, mira!" (*Investigaciones filosóficas*,... pg. 87)

<sup>170</sup>"El lenguaje -ha observado Chesterton- no es un hecho científico, sino artístico; lo inventaron los guerreros y cazadores y es muy anterior a la ciencia." (J. L. Borges, "*Quevedo*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 40)

<sup>171</sup>J. L. Borges, "*Historia de la eternidad*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 364

<sup>172</sup>Dice Borges: "Un volumen, en sí, no es un hecho estético, es un objeto físico entre otros; el hecho estético solo puede ocurrir cuando lo escriben o lo leen" (J. L. Borges, *Elogio de la sombra*, en *Obras Completas*, vol. 2, pg. 354)

fenómeno estético, que puede parecerse al momento en el cual el libro fue engendrado"<sup>173</sup>

También en la concepción de la obra está presente aquella dimensión poiética, estética. Inventar, crear una obra, es también ir descubriéndola.<sup>174</sup>

La realización del sentido contenido en un texto -y ya vimos que en esta conjetura todo tiende a ser texto- no es por tanto definitiva. Constituye un proceso continuo de decantamiento que da cuenta del carácter histórico de nuestra praxis y nuestro mundo.<sup>175</sup>

En esta perspectiva, el lenguaje, del cual se resalta su historicidad, adquiere notable importancia en la comprensión de la experiencia humana. Una experiencia que se puede interpretar desde una doble estructura articulada: arqueológica -como

---

<sup>173</sup>J. L. Borges, "El cuento policial", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 189

<sup>174</sup>"La poesía es el encuentro del lector con el libro, el descubrimiento del libro. Hay otra experiencia estética que es el momento, muy extraño también, en el cual el poeta concibe la obra, en el cual va descubriendo o inventando la obra"(J. L. Borges, "La poesía", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 257)

<sup>175</sup>En torno a ello, Borges escribe: "Tomar un libro y abrirlo guarda la posibilidad del hecho estético. ¿Qué son las palabras acostadas en un libro? ¿Qué son esos símbolos muertos? Nada absolutamente. ¿Qué es un libro si no lo abrimos? Es simplemente un cubo de papel y cuero, con hojas; pero si lo leemos ocurre algo raro, creo que cambia cada vez.

..Cada vez que leemos un libro, el libro ha cambiado, la connotación de las palabras es otra. Además los libros están cargados de pasado.. Los lectores han ido enriqueciendo el libro.

Si leemos un libro antiguo es como si leyéramos todo el tiempo que ha transcurrido desde el día en que fue escrito y nosotros." (J. L. Borges, "El libro", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 170-171)

sedimentación de significados- y teleológica -como proyección de sentidos.

Partiendo del supuesto de que la historia no nos pertenece, sino que somos nosotros más bien los que le pertenecemos, la conciencia histórica puede dejar de ser concebida como una forma privilegiada de someter a la historia apropiándonos de ella, para constituir más bien una forma particularmente angustiosa de autoconocimiento responsable significativamente compartido, abriendo mayores perspectivas a la reflexión en torno a la subjetividad y el lenguaje, la comunidad histórica y las matrices culturales diversas que la conforman, así como en torno al horizonte de significación en que cabe situar aquella reflexión.

Al poner de relieve la mediación comunitaria e histórica del lenguaje, así como una racionalidad dialógica y existencial, se recupera las referencias significativas que pasan por la consideración del "otro" como el camino privilegiado de nuestra propia comprensión, asumiendo la historicidad de todo presente y la relatividad de todas las opiniones. Con ello se afirma un terreno discursivo que exige superar la comprensión cosificante de la realidad humana tal como brota de la lógica identitaria y eleatista de la "permanencia".<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup>Al respecto, José Ortega y Gasset dice: "...el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama -su vida, un puro y universal acontecimiento-.. Para hablar, pues, del ser-tenemos que elaborar un concepto no eleático del ser.. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido.. Pero la experiencia de la vida no se compone sólo de experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite"(Historia

Aún en el plano personal, tributario de la experiencia colectiva, la realización del significado ocurre en un proceso dialógico de decantamiento. En un pasaje en que desde su propia experiencia, da cuenta del mundo subjetivo, que constituye el texto fundamental, condición de posibilidad de cualquier otro texto, Borges anota la siguiente reflexión:

"Los años pasan y son tantas las veces que he contado la historia que ya no sé si la recuerdo de veras o si solo recuerdo las palabras con que la cuento. Tal vez lo mismo le pasó a la Cautiva con su malón. Ahora lo mismo da que fuera yo o que fuera otro el que vio matar a Moreira"<sup>177</sup>

Se trata de un proceso de decantamiento de la "memoria" - igualmente válido para la memoria colectiva-, en que toman cuerpo ciertos motivos, ciertos núcleos densos de significación que parecen constituir una suerte de arquetipos continuamente recreados. Borges muestra particular interés por este núcleo de significación, presente en todo acto creativo, que vincula la creatividad en general al juego, es decir a un cierto vaivén que se realiza con un ritmo propio que parece atrapar al sujeto y "situarlo" al borde del ámbito de la intencionalidad.<sup>178</sup>

---

como sistema, Madrid, Sarpe, 1984. Pgs. 63-73)

<sup>177</sup>J. L. Borges, "La noche de los dones", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 44

<sup>178</sup>Similar intuición parece animar la hermeneútica gadameriana, cuando éste afirma: "El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico aparece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo. Es como si marchase solo" (Hans Georg Gadamer, *Verdad*

En particular, el porteño muestra un gran interés por la condición mediática, cultural, de rito que originariamente habría tenido el juego, y que trasciende la distinción teórica entre sujeto y objeto. Así por ejemplo en los siguientes textos suyos<sup>179</sup>:

"Al destino le agradan las repeticiones, las variantes, las simetrías.. lo matan y no sabe que muere para que se repita una escena"<sup>180</sup>

"La historia es increíble pero ocurrió y acaso no una vez sino muchas, con distintos actores y con diferencias

---

y Método,.. pg. 147)

<sup>179</sup>O aun estos, en los que de la mano con la remisión a los arquetipos, la fuente de la significación parece situarse más allá del habla, y aún -en el último texto- más allá de la representación:

"La trucada se arma; los jugadores, acriollados de golpe, se aligeran del yo habitual. Un yo distinto, un yo casi antepasado y vernáculo, enreda los proyectos del juego. El idioma es otro de golpe." (J. L. Borges, *Evaristo Carriego*, En *Obras Completas*, vol. 1, pg. 145)

"Tendríamos, pues, a hombres de pobrísima vida, a gauchos y orilleros de las regiones ribereñas del Plata y del Paraná, creando, sin saberlo, una religión, con su mitología y sus mártires, la dura y ciega religión del coraje, de estar listo a matar y a morir. Esa religión es vieja como el mundo, pero habría sido redescubierta, y vivida, en estas repúblicas, por pastores, matarifes, troperos, prófugos y rufianes" (Idem, vol. 1, pg. 167)

"Schopenhauer.. ha escrito que la música no es menos inmediata que el mundo mismo; sin mundo, sin un caudal común de memorias evocables por el lenguaje, no habría ciertamente, literatura, pero la música prescinde del mundo, podría haber música y no mundo. La música es la voluntad, la pasión; el tango antiguo, como música, suele transmitir esa belicosa alegría cuya expresión verbal ensayaron, en edades remotas, rapsodas griegos y germánicos" (Idem, vol. 1, pg. 161)

<sup>180</sup>J. L. Borges, "*La trama*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 171

locales. En ella está la cifra perfecta de una época irreal y es como el reflejo de un sueño o como aquel drama en el drama, que se ve en Hamlet. El enlutado no era Perón y la muñeca rubia no era la mujer Eva Duarte, pero tampoco Perón era Perón ni Eva era Eva sino desconocidos o anónimos (cuyo nombre secreto y cuyo rostro verdadero ignoramos) que figuraron, para el crédulo amor de los arrabales, una crasa mitología."<sup>181</sup>

"Cuarenta naipes han desplazado la vida.

..y una creación risueña

va poblado el tiempo robado

..Adentro hay un extraño país

..y como las alternativas del juego

se repiten y se repiten,

los jugadores de esta noche

copian antiguas bazas"<sup>182</sup>

Aquí el creador (y cada uno de nosotros lo es) re-crea lúdicamente un fondo significativo que constituye el sustento de su experiencia. El creador (o tal vez quepa decir más bien: el intérprete) re-produce de manera siempre distinta algo que parece preexistir. Así describe Borges su propia experiencia estética:

"Cuando yo escribo algo, tengo la sensación de que ese algo preexiste. Parto de un concepto general; sé más o

---

<sup>181</sup>J. L. Borges, *"El simulacro"*, *Obras Completas*, vol. 2, pg. 167

<sup>182</sup>J. L. Borges, *"El truco"*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 22

menos el principio y el fin, y luego voy descubriendo las partes intermedias; pero no tengo la sensación de inventarlas, no tengo la sensación de que dependan de mi arbitrio; las cosas son así.. Bradley dijo que uno de los efectos de la poesía debe ser darnos la impresión, no de descubrir algo nuevo, sino de recordar algo olvidado. Cuando leemos un buen poema pensamos que también nosotros hubiéramos podido escribirlo; que ese poema preexistía en nosotros."<sup>183</sup>

Cabe allí la sospecha de la recurrencia de un drama que nos involucra y en el que la distinción sujeto-objeto, típica de la pretensión meramente descriptivista del objetivismo teórico se disuelve.<sup>184</sup> Si las posibilidades de interpretación de un texto son ilimitadas, podría decirse que éste tiene un juego propio, un vaivén que trasciende las intenciones del autor y el intérprete, que más bien resultan envueltos en las impredecibles posibilidades de sentido que el juego de la interpretación despliega.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup>J. L. Borges, "La poesía", *Obras Completas*, vol. 3. pg. 257

<sup>184</sup>Aquella sospecha toma cuerpo en textos como el siguiente: "El alma, cuando sueña -escribe Addisson-, es teatro, actores y auditorio. Mucho antes, el persa Umar Khayyam había escrito que la historia del mundo es una representación que Dios, el numeroso Dios de los panteístas, planea, representa y contempla, para distraer su eternidad; mucho después, el suizo Jung, en encantadores, y sin duda, exactos volúmenes, equipara las invenciones literarias a las invenciones oníricas, la literatura y los sueños." (J. L. Borges, "Nathaniel Hawthorne", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 48)

<sup>185</sup>Gadamer anota: "Lingüísticamente, el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo" (*Verdad y método*, Vol. 1, pg. 147). En el capítulo 2, titulado "La ontología de la obra de arte",

"Esto [continúa Borges] nos lleva a la definición platónica de la poesía: esa cosa liviana, alada y sagrada. Como definición es falible, ya que esa cosa liviana, alada y sagrada podría ser la música (salvo que la poesía es una forma de música). Platón ha hecho algo muy superior a definir la poesía: nos da un ejemplo de poesía."<sup>186</sup>

En realidad, si el hecho estético, lúdico -esa cosa liviana, alada y sagrada- se halla en el origen de la significación y el lenguaje, y toda definición es intralingüística, no cabría definir lo estético como no cabe definir el juego. Borges dirá al respecto:

"El hecho estético es algo tan evidente, tan inmediato, tan indefinible como el amor, el sabor de la fruta, el agua. Sentimos la poesía como sentimos la cercanía de una mujer, o como sentimos una montaña o una bahía. Si la sentimos inmediatamente, ¿a qué diluirla en otras palabras, que sin duda serán más débiles que nuestros sentimientos?"<sup>187</sup>

---

tematiza la vinculación entre la hermeneútica y lo lúdico.

<sup>186</sup>J. L. Borges, "La poesía", *Obras Completas*, vol. 3. pg. 257

<sup>187</sup>Idem, vol. 3, pg. 258

2.4.-LAS RUINAS CIRCULARES O LA FUENTE ONIRICO-MITICA  
DE LA SIGNIFICACION

"En el fondo del sueño están los sueños...

Algo que no se nombra

me alcanza desde ayeres de mito y de neblina"

*Efiates*

En diversos textos Borges considera otra conjetura -una aún menos convencional- en torno al problema de la significación: una asociada a la milenaria cuestión del simbolismo onírico-mítico -por lo demás, recurrente en la experiencia humana-, y su vinculación con nuestro mundo de representaciones. Así por ejemplo en el siguiente texto:

"Schopenhauer ha escrito que la historia es un interminable y perplejo sueño de las generaciones humanas; en el sueño hay formas que se repiten, quizá no hay otra cosa que formas.."188

Esta es una conjetura que nuestro escritor, que filosóficamente

---

<sup>188</sup>J. L. Borges, "De alguien a nadie", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 117

reconocía una mayor afinidad con Schopenhauer, examina una y otra vez a lo largo de su obra.

Se trata de la posibilidad de que toda significación provenga en última instancia de ciertas formas arquetípicas -"menos de individuos, la historia está hecha de arquetipos"<sup>189</sup>, dirá-, de cierto fondo simbólico recurrente en los sueños<sup>190</sup> -y en los mitos-, y que desde ellos remite más allá, hasta lo que Freud habría llamado el "ombligo del sueño", vale decir un fondo inconsciente en el que no impera ya el principio de identidad que la razón establece<sup>191</sup>, principio éste que, por lo demás, en formas culturales ajenas a la tradición occidental no parece haber tenido la importancia que ésta le otorga.

---

<sup>189</sup>J. L. Borges, "El matrero", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 106

<sup>190</sup>Cfr. los siguientes textos borgianos:

"..se le ocurrió que los hombres, a lo largo del tiempo, han repetido siempre dos historias: la de un bajel perdido que busca por los mares mediterráneos una isla querida, y la de un dios que se hace crucificar en el Gólgota." (J. L. Borges, "El evangelio según San Marcos", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 446)

"Cuatro son las historias. Una, la más antigua, es la de una fuerte ciudad que cercan y defienden hombres valientes.. Otra, que se vincula a la primera, es la de un regreso.. La tercera historia es la de una busca.. En el pasado toda empresa era venturosa.. Ahora, la busca está condenada al fracaso.. La última historia es la del sacrificio de un dios..

Cuatro son las historias. Durante el tiempo que nos queda seguiremos narrándolas, transformadas." (J. L. Borges, "Los cuatro ciclos", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 504)

<sup>191</sup>"El inconsciente -decía Freud- ignora el tiempo e ignora la contradicción. Con este vertiginoso pensamiento, que toda la obra de Freud amplía y vuelve aún más insistente, no se ha sabido qué hacer." (Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, t. 2, Barcelona, Tusquets Editores, 1989. Pg. 179)

Por cierto, también en la dimensión mítica parece haber una suerte de "ombligo" o zona densa desde la que brota la significación, y en la que el sentido de la diferencia, la lógica de la identidad y la discreción, el discurso lineal que supone un tiempo continuo, prácticamente se hallan ausentes.<sup>192</sup> A propósito de su parentesco con el arte, Borges dice:

"Pater escribió que todas las artes propenden a la condición de la música, acaso porque en ella el fondo es la forma, ya que no podemos referir una melodía como podemos referir las líneas generales de un cuento. La poesía, admitido ese dictamen, sería un arte híbrido: la sujeción de un sistema abstracto de símbolos, el lenguaje, a fines musicales. Los diccionarios tienen la culpa de ese concepto erróneo. Suele olvidarse que son repertorios artificiosos, muy posteriores a las lenguas que ordenan. La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de

---

<sup>192</sup>Por lo demás, la distinción entre lo onírico y lo mítico, que supone ciertamente que lo mítico pertenece al mundo de la vigilia, se estrella contra el hecho de que en el horizonte mítico no priman en absoluto la identidad y la discreción -o discontinuidad- que se asume son las características de la vigilia. Por su parte Borges prefiere pasar por alto aquella distinción, por ejemplo cuando apunta:

"Según Frazer, los salvajes no distinguen entre la vigilia y el sueño.. esta idea de los salvajes coincide con la idea de los niños que no distinguen muy bien entre la vigilia y el sueño.. Lo que nos lleva a otra hipótesis, a la hipótesis de los místicos, la hipótesis de los metafísicos, la hipótesis contraria que, sin embargo, se confunde con ella.

Para el salvaje o para el niño los sueños son un episodio de la vigilia, para los poetas y los místicos no es imposible que toda la vigilia sea un sueño" (J. L. Borges, "La pesadilla", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 223)

*thor* o el sajón que articulaba el nombre de *thunor* no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago. La poesía quiere volver a esa antigua magia. Sin prefijadas leyes, obra de un modo vacilante y osado, como si caminara en la oscuridad. Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto."<sup>193</sup>

En el horizonte mítico el lenguaje retiene indesligablemente, indistintamente, las dimensiones afectiva, intencional y representacional que luego en el proceso de secularización de la cultura en que brota la filosofía irán adquiriendo un estatuto diferenciado<sup>194</sup>. Al respecto Borges dice:

---

<sup>193</sup>J.L. Borges, *El otro, el mismo*, en *Obras Completas*, vol. 2, pg. 236

<sup>194</sup>Hablando del horizonte cultural andino en que lo mítico y ritual detenta una mayor importancia hermenéutica, Josef Estermann opina: "La experiencia vivencial (de la realidad), es el primer nivel hermenéutico y, como tal, ya es una cierta "interpretación" del mundo.. Esta experiencia, por lo tanto, no es "objetiva" ni "neutral" (en contra de la *Wertfreiheit* de Max Weber), sino que obedece a intereses pragmáticos y existenciales del intérprete.. Esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos llamar "cosmovisión": Un cierto ordenamiento del Kosmos como alteridad real por medio de parámetros antropológicos (y hasta antropomórficos), pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico y racional.. Aunque *de facto* resultaría imposible distinguir entre la "realidad" extra- o pre-experimental y su experiencia vivencial posterior (que siempre ya es una cierta "interpretación") nos parece importante mantener esta *distinctio formalis*, para evitar dos extremos: Por un lado un idealismo "hermenéutico" en la tradición del principio *esse est percipi* de Berkeley (sería entonces más exactamente *esse est interpretari*), y por otro lado un realismo pre-crítico y gnoseo-céntrico (*adaequatio rei et intellecti*). El primer "contacto" con esta "realidad" no es de tipo racional, ni teórico, sino una experiencia vivida "holística" e irreductible que sobrepasa la escisión gnoseológica entre sujeto y objeto." (*Filosofía andina. estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998, pg. 68)

"En el principio de los tiempos.. no habrá habido cosas poéticas o prosaicas. Todo sería un poco mágico. Thor no era el dios del trueno; era el trueno y el dios."<sup>195</sup>

"La literatura parte del verso y puede tardar siglos en discernir la posibilidad de la prosa.. La palabra habría sido en el principio un símbolo mágico, que la usura del tiempo desgastaría. La misión del poeta sería restituir a la palabra, siquiera de un modo parcial, su primitiva y ahora oculta virtud."<sup>196</sup>

Desvalorizado el horizonte mítico -al menos en la secuela de la ilustración-, permanece irreductible, la dimensión onírica<sup>197</sup>, cuya disolución del principio de identidad -fundamento de la racionalidad occidental- ha constituido una persistente fuente de estupor, particularmente en la literatura, atenta a lo simbólico, y que la filosofía más bien ha tratado de ignorar<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup>J. L. Borges, *El oro de los tigres*, en *Obras Completas*, vol. 2, pg. 457

<sup>196</sup>J. L. Borges, *La rosa profunda*, en *Obras Completas*, vol. 3, pg. 77

<sup>197</sup>"*El sueño de la Razón produce monstruos*", advierte el ambiguo título de un famoso grabado de Goya, en pleno apogeo del proyecto ilustrado.

<sup>198</sup>Con algunas notables excepciones, como la que representan las conclusiones de David Hume subrayadas por Borges:

"Un mundo de impresiones evanescentes; un mundo sin materia ni espíritu, ni objetivo ni subjetivo; un mundo sin la arquitectura ideal del espacio; un mundo hecho de tiempo, del absoluto tiempo uniforme de los *Principia*; un laberinto infatigable, un caos, un sueño. A esa casi perfecta disgregación llegó David Hume." (J. L. Borges, "*Nueva refutación del tiempo*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 139)

Borges nos hace notar el problema allí implícito, cuando anota:

"El alma, cuando sueña -escribe Addison-, es teatro, actores y auditorio. Mucho antes, el persa Umar Khayyam había escrito que la historia del mundo es una representación que Dios, el numeroso Dios de los panteístas, planea, representa y contempla, para distraer su eternidad; mucho después, el suizo Jung, en encantadores y, sin duda, exactos volúmenes, equipara las invenciones literarias a las invenciones oníricas, la literatura y los sueños."<sup>199</sup>

Refiriéndose a la fuente de la actividad creativa, y por tanto, de la significación, dice:

"Por Musa debemos entender lo que los hebreos y Milton llamaron el Espíritu y lo que nuestra triste mitología llama lo Subconsciente."<sup>200</sup>

Ciertamente, al considerar la peculiar naturaleza del inconsciente, nos volvemos a encontrar en un terreno cuya imprecisa topología nos reinstala, de hecho, en el denso y multiforme horizonte simbólico de la mitología, aunque sin el colorido y vivacidad de ésta ("triste mitología", dice Borges aludiendo al carácter "neutro" del discurso científico). Pues

---

<sup>199</sup>J. L. Borges, "Nathaniel Hawthorne", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 48

<sup>200</sup>J. L. Borges, "La rosa profunda", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 77

bien, una vía privilegiada para ensayar conjeturas en torno a la naturaleza de esta fuente de significatividad -el inconsciente- sería la actividad onírica. Para Borges, "el sueño es una representación"<sup>201</sup>; más aún:

"Ocurre en los sueños: nos preguntan algo y no sabemos qué contestar, nos dan una respuesta y quedamos atónitos. La contestación puede ser absurda, pero es exacta en el sueño. Todo lo habíamos preparado. Llego a la conclusión, ignoro si es científica, de que los sueños son la actividad estética más antigua... muy curiosa porque es de orden dramático."<sup>202</sup>

*Via Real hacia el inconsciente*, denominó Freud a los sueños. Allí reconoce también Borges una fuente de la significatividad, cuando dice:

"Estas historias pertenecen al más antiguo de los géneros literarios, la pesadilla"<sup>203</sup>

.. o cuando versifica:

"iré mas lejos que los bogavantes de Ulises  
a la región del sueño, inaccesible  
a la memoria humana.

---

<sup>201</sup>J. L. Borges, "La pesadilla", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 227

<sup>202</sup>Idem, vol. 3, pg. 227-228

<sup>203</sup>J. L. Borges, *Biblioteca Personal*, en *Obras Completas*, vol. 4, pg. 511

De esa región inmersa rescato restos  
que no acabo de comprender"<sup>204</sup>

¿Por qué resulta inaccesible la región inmersa de los sueños? ¿No posee ésta un lenguaje -o lenguajes- susceptible de "lectura", tal como postula la perspectiva estructuralista de corte lacaniano que ha tratado de reemplazar el desplazamiento y la condensación freudianos por la metonimia y la metáfora, asimilando las operaciones del inconsciente a las maneras en que funciona el lenguaje?<sup>205</sup>

A este respecto, Borges se sitúa en una posición mucho más cercana a la vertiginosa noción que Freud alcanzara en su *Interpretación de los sueños* -en particular en el capítulo sexto- cuando a propósito del inconsciente dice que éste ignora el orden y la distinción, el tiempo y la contradicción.<sup>206</sup> Aquella posición se hace manifiesta en textos como el siguiente:

#### ANVERSO

Dormías. Te despierto./ la gran mañana depara la ilusión  
de un principio./../ El olvido, que purifica./ La  
memoria que elige y que redescubre./ El hábito que nos

---

<sup>204</sup>J. L. Borges, "El sueño", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 81

<sup>205</sup>Basándose en la obra lingüística de Roman Jakobson, Lacan despliega un esfuerzo racionalista de sometimiento de lo indeterminado al orden de la determinación, cuando equipara la "presencia" del inconsciente en el lenguaje con los efectos creados por la metáfora y la metonimia. Asoció las nociones freudianas de "condensación" y "desplazamiento" a los conceptos de "metáfora" -sustitución de una palabra por otra- y "metonimia" -conexión o contigüidad entre una palabra y otra- de Jakobson.

<sup>206</sup>Cfr: Sigmund Freud, *Basic Writings*, New York, Random House, 1938, pgs. 319 y ss.

ayuda a sentir que somos inmortales.

#### REVERSO

Recordar a quien duerme/ es un acto común y cotidiano/  
que podría hacernos temblar./ recordar a quien duerme/  
es imponer a otro la interminable/ prisión del  
universo,/ de su tiempo sin ocaso ni aurora./ Es  
revelarle que es alguien o algo/.. / Es inquietar su  
eternidad.<sup>207</sup>

Aquí la distinción que caracteriza a la vigilia tiene como eje la actividad poética de la memoria, que más que reproducir su objeto, lo *elige* -es decir, ordena- y *redescubre*. En cambio el espacio del sueño diluye el orden -el cosmos- y abre una brecha hacia el caos: en el nadie es algo o alguien.

"La noche nos impone su tarea  
mágica. Destejer el universo,  
las ramificaciones infinitas  
de efectos y de causas, que se pierden  
en ese vértigo sin fondo, el tiempo.  
..borrar el cosmos y erigir el caos."<sup>208</sup>

A despecho del proyecto lacaniano de asimilar el inconsciente a la estructura logicista de la lingüística, de significantes discretos -distintos, ramificados, bipolares-, sujetos a

---

<sup>207</sup>J. L. Borges, "Poema", en *La rosa profunda* (Obras Completas), vol. 3, pg. 317

<sup>208</sup>J. L. Borges, "El sueño", en *La cifra* (Obras Completas), vol. 3, pg. 319

sustituciones reguladas por leyes cuasimatemáticas<sup>209</sup>, el inconsciente constituye una dimensión en donde el tiempo como vector de una sucesión ordenada -condición de posibilidad del lenguaje de la vigilia- no existe<sup>210</sup>. Así, lo hace notar Borges, en textos como el siguiente:

"La grieta que se abrió en la mitad del Foro es demasiadas cosas.. Es un símbolo múltiple, un símbolo capaz de muchos valores, acaso incompatibles. Para la razón, para el entendimiento lógico, esta variedad de valores puede constituir un escándalo, no así para los sueños que tienen su álgebra singular y secreta, y en cuyo ambiguo territorio una cosa puede ser muchas."<sup>211</sup>

Ante el inconsciente nos situamos frente a algo radicalmente distinto al plano discursivo. Antes que subsumirlo en el universo mayor del lenguaje como pretendía el estructuralismo, tal vez

---

<sup>209</sup>Hay aquí un intento de someter a toda costa el inconsciente a la estructura que la lingüística ha instaurado previamente. Reemplazando las nociones freudianas de desplazamiento y condensación por la metonimia y la metáfora, se busca asimilar las operaciones del inconsciente a los modos derivados del lenguaje de la vigilia. Pero la virtud de la interpretación freudiana de los sueños estaba, precisamente, en que mostraba que el inconsciente nos obliga a pensar "algo" radicalmente diferente al mundo de la vigilia, y que ninguna operación algebraica -llamase "segmentación", "conmutación" o como quiera- o lenguaje alguno nos daría a pensar.

<sup>210</sup>"El inconsciente constituye un "lugar" en donde el tiempo (*identitatio*) -como determinado por y determinante de una sucesión ordenada- no existe, en donde las contradicciones no se excluyen -más exactamente, donde no se plantea la cuestión de las contradictorias-, y que verdaderamente no es un lugar, ya que el lugar implica orden y distinción" (Cornelius Castoriadis, *Op. Cit.*, pg. 179)

<sup>211</sup>J. L. Borges, "Nathaniel Hawthorne", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 60-61

quepa más bien reconocer que la metáfora, la metonimia y otros mecanismos del lenguaje prolongan limitadamente ciertas operaciones del inconsciente -cercanas a lo lúdico<sup>212</sup>- en las que en general aún no se da la separación entre representación, afectividad e intencionalidad.

También es probable que las representaciones "determinadas", distintas, que asumimos como típicas de la vigilia, se hayan constituido -como lo sugiere Freud y sobre todo Jung- desde una pequeña cantidad de "representaciones" arcaicas cuyo origen nos pone ante la cuestión radical del origen de toda representación y significación<sup>213</sup>. Desde su condición de artífice de figuras e imágenes, Borges considera constantemente aquella posibilidad, como cuando dice:

"la primera metáfora es el río.

La segunda metáfora es la trama

..La tercera metáfora es un sueño"<sup>214</sup>

"..es quizá un error suponer que puedan inventarse metáforas. las verdaderas, las que formulan íntimas

---

<sup>212</sup>Anota Borges: "Una línea de Petronio.. dice que.. *el alma, sin el cuerpo, juega*. Por su parte, Góngora: *El sueño, autor de representaciones, / en su teatro sobre el viento armado/ sombras suele vestir de bulto bello*" (J. L. Borges, "La pesadilla", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 226)

<sup>213</sup>Carl Gustav Jung ha abierto una vía hermeneútica, a mi juicio aún poco explorada, al enfatizar la condición "arcaica" y la génesis colectiva, impersonal del simbolismo que emana del inconsciente. Cfr: C. G. Jung, *Símbolos de transformación*, Barcelona, 1982.

<sup>214</sup>J. L. Borges, "Metáforas de las mil y una noches", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 169

conexiones entre una imagen y otra, han existido siempre; las que aún no podemos inventar son las falsas, las que no vale la pena inventar."<sup>215</sup>

En este punto habría que notar que, en sentido estricto, no sólo el inconsciente resulta inanalizable. Las representaciones conscientes también lo son!, de allí el carácter polisemántico del lenguaje natural y su irreductible indefinición:

*"Siempre se pierde lo esencial.. Es una ley de toda palabra."*<sup>216</sup>

Desde este punto de vista, que la filosofía a lo largo de su existencia se ha encargado de constatar, no debiera sorprender que el inconsciente resulte refractario al análisis identitario, por el contrario, lo realmente sorprendente es nuestra convicción de la posibilidad y realidad de un mundo de representaciones "claras y distintas"<sup>217</sup>, en un esquema de discreción plena, articulable mediante alguna sintaxis abarcante. Hé aquí lo que Borges anota al respecto:

*"..es asombroso el hecho de que cada mañana nos despertemos cuerdos -o relativamente cuerdos, digamos- después de haber pasado por esa zona de sombras, por*

---

<sup>215</sup>J. L. Borges, "Nathaniel Hawthorne", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 48

<sup>216</sup>J. L. Borges, "La luna", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 196

<sup>217</sup>"Le fue dado el lenguaje, esa mentira", dirá Borges. (J. L. Borges, "Los dones", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 409

esos laberintos de sueños"<sup>218</sup>

Cabe notar, asimismo, que la pretensión de interpretar cabalmente los sueños -y su modo de representar inconsciente-, además de ser irrealizable, de ninguna manera implica la supresión o disolución del modo de ser del inconsciente. Hay allí una radical distinción ontológica, como la que separa el pensamiento, de las ondas que registra un encefalograma. Conocer estas últimas no supone conocer lo pensado. El análisis estructural parece olvidarlo.

"Cesan los sueños cuando sabemos que soñamos,"<sup>219</sup> dirá el poeta.

Igual cesa la fiesta o cesa el juego cuando dejamos de estar involucrados en él, cuando lo consideramos como "objeto", al modo contemplativo de la teoría, de la representación.

En el modo de ser del sueño, como en el del juego o la fiesta no hay lugar para la distinción sujeto-objeto.<sup>220</sup> Su significatividad es de otro orden. Borges dirá:

---

<sup>218</sup>J. L. Borges, "La pesadilla", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 221

<sup>219</sup>J. L. Borges, "Afterglow", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 37

<sup>220</sup>Al respecto, Johanes Huizinga dice: "Los mismos salvajes no conocen distinción conceptual alguna entre *ser* y *jugar*, no tienen el menor concepto de identidad, de imagen o símbolo. Por eso se hace dudoso si el estado espiritual del salvaje en sus acciones sacrales no nos resultará más asequible ateniéndonos al término primario de "jugar". En nuestro concepto del juego se deshace también la distinción entre creencia y simulación". (Citado por Gadamer en, *Verdad y método*,.. pg. 147)

"Adisson observa que en el sueño somos el teatro, el auditorio, los actores, el argumento, las palabras que oímos."<sup>221</sup>

En definitiva todo sueño resulta insondable. Aún en los sueños mejor interpretados hay una zona de oscuridad en el que convergen las ideas latentes, que constituye una suerte de nudo imposible de desatar. Por este punto el sueño se vincula al inconsciente propiamente tal: irrepresentable. Al respecto Borges opina:

"El examen de los sueños ofrece una dificultad especial. No podemos examinar los sueños directamente. Podemos hablar de la memoria de los sueños. Y posiblemente la memoria de los sueños no se corresponda directamente con los sueños."<sup>222</sup>

Si al hacer la memoria de los sueños, estos conducen a una suerte de "ombligo" en el que parece crecer vertiginosamente la densidad afectivo-intencional-representacional, con lo que se disipa toda distinción, toda representación "clara y distinta" -si cabe tal cosa-, cabe preguntarse: ¿Qué habría en aquel "ombligo" de la significación? ¿Es que cabe hablar del "mundo"<sup>223</sup> de los sueños, si éste ignora todo orden? Algunos versos de Borges dan curso a

---

<sup>221</sup>J. L. Borges, *"La pesadilla"*, *Obras Completas*, vol. 3, pg. 228

<sup>222</sup>Idem, vol. 3, pg. 221  
Cfr.: "No sabemos lo que sucede en los sueños.. esto se olvida al despertar. Sólo podemos examinar de los sueños su memoria, su pobre memoria." (Idem, vol. 3, pg. 222)

<sup>223</sup>La noción de "mundo" supone un orden, una topología esencial que se articula desde determinado "horizonte". Los sueños son más bien el soporte privilegiado de las u-topías.

esta conjetura, por ejemplo estos:

"Ni tiniebla ni caos. La tiniebla  
 requiere ojos que ven, como el sonido  
 y el silencio requieren el oído,  
 y el espejo, la forma que lo puebla.  
 Ni el espacio ni el tiempo. Ni siquiera  
 una divinidad que premedita  
 el silencio anterior a la primera  
 noche del tiempo, que será infinita,  
 El gran río de Heráclito el Oscuro  
 su irrevocable curso no ha emprendido,  
 que del pasado fluye hacia el futuro,  
 que del olvido fluye hacia el olvido.  
 Algo que ya padece. Algo que implora.  
 Después la historia universal. Ahora."<sup>224</sup>

Ni siquiera tiniebla y caos cabría adscribir a esta región, que en rigor no sería un espacio, dado que no es nada identificable, delimitable, definible. Como en el apeiron de Anaximandro y de múltiples mitologías, la fuente de todo orden, de toda significación, carecería ella misma de orden. Aquí recordamos que el único fragmento conservado de aquel sabio griego, el primer texto que registra como suya la historia de la filosofía, parece también reconocer en la autopoiesis del cosmos un deseo, un padecimiento, una pena...<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup>J. L. Borges, "Cosmogonía", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 80

<sup>225</sup>"Ahí, de donde deriva la generación de los seres, también cumple su disolución, de acuerdo a una ley necesaria, pues ellos

Si no hay manera de determinar plenamente el sentido del sueño; si éste es siempre inacabado, si remite al inconsciente indeterminado, indeterminable, indefinido como el *apeiron* de Anaximandro: un magma del que brota toda representación, aún aquella arquetípica que puebla los sueños; en tal caso nos encontramos con un problema de inquietante antigüedad; el del origen de la representación: Si la mente hace surgir todo de sí misma, no hay representación alguna. Si suponemos que toma su representación de "lo real", seguimos atrapados en el misterio, pues la cuestión es precisamente cómo surge la representación desde un plano en el que -se supone- está radicalmente ausente.

Aquí cabría suponer una suerte de generación incesante de determinaciones -por lo demás, provisorias, tentativas, nunca fijas- desde lo indeterminado. Los mitos arcaicos dieron curso a tal posibilidad; en sus orígenes también la filosofía alcanzó a conjeturar aquello. En la poética borgiana hallamos frecuentemente aquella sobrecogedora posibilidad. Por ejemplo en la siguiente apostilla:

"Dos objetos adversos e inconcebibles son la materia de los últimos cuentos; *El disco* es el círculo euclideano, que admite solamente una cara; *El libro de arena*, un volumen de incalculables hojas.

Espero que las notas apresuradas que acabo de dictar no

---

deben expiar recíprocamente la culpa y la pena de la injusticia en el orden del tiempo" (Fragmento atribuido a Anaximandro, citado por Rodolfo Mondolfo, en *El pensamiento antiguo*, Vol. 1, Buenos Aires, Losada, pg. 43)

agoten este libro y que sus sueños sigan ramificándose en la hospitalaria imaginación de quienes ahora lo cierran."<sup>226</sup>

Se trata, ciertamente de objetos cuya concepción conduce a los límites de lo pensable en términos de representación y significado; objetos que no son tales, que no tienen contornos, que más bien tienen la naturaleza inacabable de lo pulsional; "objetos" que se sostienen en una suerte de "generación incesante" en un movimiento que transgrede los límites entre el no-ser y el ser: El primero es el disco euclideano, carente de volumen, por definición, y por lo mismo incapaz de presentar dos caras, aunque así exija ser concebido por nuestra representación, con el costo de quebrar el principio de identidad que se supone lo sustenta. El otro es un libro de infinitas páginas<sup>227</sup>, cuya página primera y final evidentemente nunca llegan a ser tales,

---

<sup>226</sup>J. L. Borges, *El libro de arena*, en *Obras Completas*, vol. 3, pg. 73

<sup>227</sup>Este libro inconcebible ramite también a la transgresión del límite entre el ser y el no ser, límite que, establecido por Parménides, sostiene toda la metafísica -y tal vez toda la cultura occidental- que privilegia la identidad y los conjuntos discretos. En este curioso libro hay una suerte de paso continuo del no ser al ser. De generación constante del ser desde su antípoda, que semeja la función de lo que Freud llamó *el ombligo del sueño*. Veamos:

"Siempre en voz baja el vendedor de Biblias me dijo:

-No puede ser, pero es. El número de páginas de este libro es exactamente infinito. Ninguna es la primera; ninguna, la última. No sé por qué están numeradas de ese modo arbitrario. Acaso para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número.

Después, como si pensara en voz alta:

-si el espacio es infinito estamos en cualquier punto del espacio. Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo." (Idem, vol. 3, pg. 69)

y cuya inconcebible página de en medio tampoco podría tener las dos caras que nuestra representación exige.

También la indagación freudiana -uno de los referentes de Borges- condujo en la dirección de la búsqueda de las raíces del deseo, de la pulsión, hacia el autoerotismo o narcisismo originario<sup>228</sup>, en el que la distinción sujeto-objeto carece de sentido, y en el que, por tanto, cabría pensar una suerte de "representación originaria".. que no sale de sí misma! (tal vez no todo lo pensable puede ser imaginado ni traducido a un formato lingüístico adecuado).. otra vez, como la unidad indiferenciada de Anaximandro o del budismo originario.

Si la representación está asociada al deseo, y el deseo sólo se sostiene sobre la carencia del objeto deseado, en el estado originario, gobernado por el principio del placer y en el que la distinción entre representación, intención y afecto no se halla presente<sup>229</sup>, la energía psíquica -una suerte de protosujeto y protoobjeto- se atendería a sí misma, carente aún del elemento reflexivo que caracteriza al narcisismo propiamente dicho. Se

---

<sup>228</sup>Tal es la terminología freudiana, pero, en la medida en que la noción de *narcisismo* no se halla liberada de la diástasis de la reflexividad (sujeto - objeto), resultaría más pertinente emplear aquí la noción de *autismo* propuesta por Bleuler y que Freud aprobara expresamente, para hablar de un *autismo originario*, indiviso.

<sup>229</sup>Habría en los sueños algo de aquella condición originaria que el inconsciente, del que provienen, retiene. Borges parece advertirlo cuando dice:

"En los sueños (escribe Coleridge) las imágenes figuran las impresiones que pensamos que causan; no sentimos horror porque nos oprime una esfinge, soñamos una esfinge para explicar el horror que sentimos." (J. L. Borges, "Ragnarok", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 183)

trataría más bien de una suerte de autismo originario.

Desde esta perspectiva, un deseo indestructible sostendría la afectividad, la intencionalidad y la representación por igual. ¿Cual? Si tomamos en cuenta mecanismos como la compensación y la sublimación, tendríamos que reconocer que no hay deseo que no se realice, así sea en la fantasía. El único deseo irrealizable sería precisamente aquel que busca reapropiarse por cualquiera de esas tres vías -representación, intención o afectividad- del estado autista originario, que por su indeterminación no es accesible a la mente ni mucho menos a la representación.<sup>230</sup>

"..el estilo del deseo es la eternidad"<sup>231</sup>, dice Borges.

Aquel estado irrecuperable gravitaría, sin embargo, en toda la vida psíquica desde el inconsciente en el que perdura. Este mismo modo de ser originario se hallaría en lo profundo de nuestra búsqueda del "sentido" asociada a la plenitud. En última instancia, a través de la religión, la filosofía, la ciencia y otras formas de relato se manifestaría una búsqueda inveterada de la *totalidad plena* a través de lo diferenciado y distinto.

---

<sup>230</sup>"El único deseo irrealizable -y por eso mismo indestructible- para la psique no es el que tiene por objeto lo que nunca podría presentarse en lo real, sino el que tiene por objeto lo que nunca podría darse, como tal, en la representación, es decir, en la realidad psíquica. Lo que falta, y faltará por siempre, es lo irrepresentable de un "estado" primero, la antesala de la separación y de la diferenciación, una protorepresentación que la psique ya no es capaz de producir, que ha imantado para siempre el campo psíquico como presentificación de una unidad indisociable de la figura, del sentido y del placer." (Cornelius Castoriadis, *Op. Cit.*, pg. 214)

<sup>231</sup>J. L. Borges, "*Historia de la eternidad*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 364.

En el sueño el sujeto puede ser actor, espectador y escena porque ha sido originariamente ese estado indiferenciado, monádico. En general, la fantasía remitiría a aquel estado en el que la psique lo es "todo", lo llena todo. En el sueño desaparece la separación "clara y distinta" del sujeto y el objeto que caracteriza a lo real, al menos en la cultura occidental. Borges lo sabe cuando en su ensayo sobre Nathaniel Hawthorne apunta que "el alma cuando sueña... es teatro, actores y auditorio". Sabe que el sueño anula los límites; de allí su presencia privilegiada en las más osadas conjeturas sobre una realidad inefable. Y sabe también que aquel contenido onírico, incoherente y vertiginoso, alimenta los múltiples "sentidos" con que configuramos el mundo y la vida, aunque jamás sepamos si la *Totalidad* inconmensurable que nos subsume tenga algún sentido que le sea inherente.

El taumaturgo de *Las ruinas circulares*, que caracteriza nuestra milenaria búsqueda metafísica,

"..comprendió que el empeño de modelar la materia incoherente y vertiginosa de que se componen los sueños es el más arduo que puede acometer un varón... mucho más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara".<sup>232</sup>

..comprendió también que lo suyo era un ritual dentro de un ritual. Tal vez todo nuestro saber más que sustancial sea procedimental, ritual (La epistemología contemporánea no está

---

<sup>232</sup>J. L. Borges, "Las ruinas circulares", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 452

lejana de aquella conjetura). Como dando curso a aquella sospecha, dice Borges:

"Ahí están..

los ritos que son la única sabiduría  
que otorga el Firmamento a los hombres."<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup>J. L. Borges, "El guardián de los libros", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 377

## III

## LIMITES Y ETERNIDADES

## 3.1.-¿MAS ALLA DE LA METAFORA Y EL MITO?

"En este punto se deshace mi sueño,  
como el agua en el agua"

*El hacedor*

Que el significado del lenguaje no halle un fundamento referencialista, no supone necesariamente un vacío ontológico. Antes bien, el hecho de que nos percatemos de las dificultades para establecer un fundamento de ese tipo, da cuenta de nuestro acceso a una peculiar autoconciencia en torno a los límites del lenguaje y la distancia entre sus formas y la naturaleza de lo real, que sitúa nuestra experiencia en los bordes de la significación y la relación dual que le es esencial<sup>234</sup>. Tales dificultades hacen patente nuestra limitación -y quizás

---

<sup>234</sup>En su *Tractatus*, Wittgenstein nota bien esto cuando dice: "4.466 Tautología y contradicción son los casos límites de la conexión lógica, es decir, su disolución.

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.

6.522 Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico." (*Tractatus Logico-Philosophicus*,... pgs. 91, 177 y 183)

imposibilidad- de dar cuenta lingüísticamente de una realidad que sobrepasa los esquemas de la discontinuidad y la identidad.

Por cierto, para que tal autoconciencia sea posible, tal vez sea preciso que simultáneamente dispongamos de otras vías para cerciorarnos de la presencia de lo real que tendrían una naturaleza extralingüística o que, en todo caso, constituyan brechas, resquicios en la arquitectura del lenguaje que sostiene nuestra conciencia, arquitectura que, ahora sabemos, no es absolutamente consistente ni siquiera en los lenguajes formales de la lógica o la matemática. Borges, que tiene marcada preferencia por las conjeturas audaces<sup>235</sup>, dice:

"Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubícuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso"<sup>236</sup>

Esta conjetura abre un nuevo curso a la que he mencionado con anterioridad. La trama del mundo se vincula a la significatividad de nuestra experiencia, y en ésta se proyecta un deseo que remite a una dimensión ajena al orden que caracteriza nuestro mundo y que se adivina a través de los resquicios de la razón.

---

<sup>235</sup>"Más encantadoras son las hipótesis que trascienden lo racional", había afirmado. (J. L. Borges, "El sueño de Coleridge", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 22)

<sup>236</sup>J. L. Borges, "Avatares de la tortuga", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 258

En esta perspectiva cabría decir, como lo hace Borges, que los nombres son fraudes de la palabra<sup>237</sup>, o al menos que "*todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas*", como dice en *Ars Magna*, ¿Qué hay entonces tras los intersticios del lenguaje y la razón? Aquí alcanzamos un punto en el que irrumpen las paradojas, o las tautologías -que en definitiva poseen la misma naturaleza. ¿Cómo enunciar lo que está más allá del lenguaje? "*De lo que no se puede hablar mejor es callarse*", concluía Wittgenstein sus tesis del *Tractatus*, conciente de los límites del lenguaje y atrapado por su caracterización representacional del significado. Paradójicamente, aquel silencio hace más patente la irreductible presencia de aquello de lo que no se puede hablar.

En muchas formas de sabiduría ajenas a la tradición filosófica occidental, como el Budismo Zen, el silencio, antes que ser considerado un límite y un síntoma de impotencia del pensamiento -como forzosamente debía ocurrir en la apuesta filosófica por una sabiduría fundada en el discurso, en el *logos*-, ha sido reconocido como la vía de acceso hacia lo que es.

Pero a estas alturas habría que notar que la palabra, el *logos* griego, no fue originalmente concebido bajo los patrones de la representación o la discontinuidad y la identidad, que limitan sus posibilidades significativas. Así por ejemplo en Heráclito, elocuentemente llamado "el oscuro", las palabras son de hecho metáforas, y las metáforas no se atienen al prurito de los límites infranqueables.

---

<sup>237</sup>Cfr. J. L. Borges, "*Isidoro Acevedo*", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 86

Borges amplía el ámbito de las metáforas al plano ontológico:

"Todas las cosas son palabras del  
idioma en que Alguien o Algo, noche y día,  
escribe esa infinita algarabía  
que es la historia del mundo  
..Detrás del nombre hay lo que no se nombra."<sup>238</sup>

Por cierto, ante los límites de la fundamentación representacionista de la significación podríamos decir -paradojas del lenguaje con las que se entretiene cierta moda posmoderna<sup>239</sup>- que nada real existe tras el discurso<sup>240</sup>, más parece imposible pensarlo. No todo lo que digamos puede ser pensado, había notado

---

<sup>238</sup>J. L. Borges, "Una brújula", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 253

<sup>239</sup>Una interesante crítica de las versiones más frívolas del posmodernismo -como el denominado "pensamiento débil"- es ensayada por James Doyle en la revista *Areté*. Cfr. James Doyle, "¿Por qué me aburre tanto el postmodernismo?", en *Areté*, vol. VIII, # 1, 1996, PUCP, Lima, pgs. 119-135.

<sup>240</sup>"Postmoderno" es uno de aquellos conceptos que Vilfredo Pareto llamaría "concepto murciélago", algunos pueden ver en él pájaros y otros ratones. Ciertamente, se trata de un término muy "plástico". Alude desde un estilo arquitectónico que privilegia el pastiche, hasta un tipo de pintura neoclásica. En filosofía, los postmodernos se suelen reconocer porque proponen una suerte de pantextualismo que supone que la verdad -como la realidad- es una construcción lingüística (desconfianza contra los metarrelatos). Como ya no se cuenta con la objetividad, los textos -es decir todo- se evalúan por su "utilidad". Propongo como ejemplo las tesis derridianas de Richard Rorty, quien en un texto de título elocuente -*El giro lingüístico* (1967)- ya daba cuenta de la centralidad de lo textual. Rorty sostiene, después, que la filosofía es un género literario y el mundo un texto abierto. Propone reemplazar la teoría argumentativa por la narración y el relato, consumando el paso de la lógica al lenguaje, y de éste al juego en su sentido ligero (light), esteticista. Cfr: *Supra*, notas 34 y 95.

ya Aristóteles<sup>241</sup>. Apasionado por las simetrías metafísicas, Borges añadiría que no todo lo pensable<sup>242</sup> puede ser dicho.

A veces las posibilidades significativas del lenguaje experimentan una gran tensión para aludir a la experiencia de un pensar no discursivo. En *El Inmortal* expresa:

"Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo; consideré la posibilidad de un lenguaje que ignorara los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos"<sup>243</sup>

Aquello equivale a pensar en universos distintos, inconmensurables,.. en el fondo inefables: los mundos que sugieren Funes, Tlon y los Yahoos. Pero, ¿cómo es que cabe pensar lo inefable? He aquí el fragmento de un texto en que Borges considera el problema:

"Entonces ocurrió la revelación. Marino vio la rosa, como Adán pudo verla en el Paraíso, y sintió que ella

---

<sup>241</sup>Cfr: *Supra*, nota # 23, y lo que Aristóteles dice de la "cura" de quienes "hablan por hablar" (*Op. Cit.*, pgs 189 y ss)

<sup>242</sup>Tal como lo sugería mi amigo Oscar Quezada Machiavelo, tal vez pudiera decirse que no es algo "pensable" aquello inefable, sino más bien algo "vivible" -asumiendo que lo místico tiene que ver con la vivencia antes que con el pensar-, pero prefiero dejar un flanco para aquella observación antes que asumir a priori la diástasis entre el pensar y el vivir, cuyos riesgos sospecho son mayores, puesto que no sabría cómo explicar que aquel problema aparece en mi pensamiento -como no puede ser de otra forma. Salvo que -igualmente a priori- tenga que identificar "pensamiento" con "pensar discursivo", nociones que no considero equivalentes.

<sup>243</sup>J. L. Borges, *"El inmortal"*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 539

estaba en su eternidad y no en sus palabras y que podemos mencionar o aludir pero no expresar y que los altos y soberbios volúmenes que formaban en un ángulo de la sala una penumbra de oro no eran (como su vanidad lo soñó) un espejo del mundo, sino una cosa más agregada al mundo.

Esta iluminación alcanzó Marino en la víspera de su muerte, y Homero y Dante acaso la alcanzaron también."<sup>244</sup>

Pero, ¿cómo vería Adán el mundo el primer día? Carente de lenguaje y sin contexto cultural alguno; sin pre-juicios ni marcos culturales que posibiliten ordenar y simplificar el flujo de las sensaciones fijando un foco y desatendiendo su periferia, es decir sin la posibilidad de "percibir". ¿Cómo sentiría el mundo? ¿Cómo "vería" Adán el mundo sin mediación lingüística alguna? El enigma de esta experiencia cuya conjetura sugirió al pragmatista Peirce el concepto de "primariedad"<sup>245</sup>, es casi una

---

<sup>244</sup>J. L. Borges, "Una rosa amarilla", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 173

<sup>245</sup>Peirce, que creía -como Aristóteles- que "no es posible pensar sin signos, ensayó una ingeniosa clasificación triádica de ellos, sumamente flexible (signo - objeto - intérprete; cualisigno - sinsigno - legisigno; ícono - índice - símbolo; rema - signo dicente - argumento), atendiendo, sobre todo, al aspecto físico de los signos materiales, de allí que centrara su atención en los signos icónicos y de indicio. Asimismo, ensayó una sugerente tríada que parece vincular lógica y ontología; se trata de su faneroscopía, que distingue tres "modos de ser" -o ideas-: la *primariedad*, la *segundidad* y la *terceridad*, que vienen a ser rasgos esenciales del fenómeno. *Lo primero*, es la pura presencia del fenómeno o la presencia posible de un hecho (Peirce dice: "Lo que fue el mundo para Adán el día en que éste abrió los ojos ante él, antes de que pudiese llevar a cabo distinciones o hacerse consciente de su propia existencia: esto es lo *primero*, presente, inmediato, fresco, vital, original, espontáneo, libre, consciente y evanescente"). Se trata del ámbito del feeling, situado más allá de las redes conceptuales con que entramos en relación con

obsesión temática en la obra borgiana<sup>246</sup>; aquí sólo ensayo una indicación somera.

En *Edipo y el enigma*, considera igualmente aquel enigma:

"Nos aniquilaría ver la ingente  
forma de nuestro ser; piadosamente  
Dios nos depara sucesión y olvido"<sup>247</sup>,

No habiendo proporción entre lo infinito y lo finito, nos hallamos ocupados en conjurar el horror de lo inconmensurable, el exceso ontológico de lo infinito.<sup>248</sup> De olvido y memoria se compone la trama del tiempo en que configuramos el tejido de nuestra experiencia cotidiana. Aquella sospecha aparece reiteradamente en textos como el siguiente:

"Hay una sentencia del gran místico inglés William Blake que dice: *El tiempo es la dádiva de la eternidad*. Si a nosotros nos dieran todo el ser.. El ser es más que el universo, más que el mundo. Si a nosotros nos mostraran

---

el mundo. *Lo segundo* es el hecho bruto que se proyecta por oposición a otros hechos. *Lo tercero* es el reino de la ley, el ámbito inteligible de la realidad.

<sup>246</sup>Cfr.: "...habrá un terrible Nombre, que la esencia/ cifre de Dios y que la omnipotencia/ guarde en letras y sílabas cabales./.../ Adán y las estrellas lo supieron/ en el jardín" (J. L. Borges, *"El Golem"*, *Obras Completas*, vol. 2, pg. 263)

<sup>247</sup>J. L. Borges, *"Edipo y el enigma"*, *Obras Completas*, vol. 2, pg. 307

<sup>248</sup>"Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética, hablo del infinito", había dicho Borges. (J. L. Borges, *"Avatares de la tortuga"*, *Obras Completas*, vol. 1, pg. 254)

el ser una sola vez, quedaríamos aniquilados, anulados, muertos. En cambio, el tiempo es la dádiva de la eternidad. La eternidad nos permite todas esas experiencias de un modo sucesivo..

Todo eso nos es dado sucesivamente porque no podemos aguantar esa intolerable carga, esa intolerable descarga de todo el ser del universo. El tiempo vendría a ser un don de la eternidad. La eternidad nos permite vivir sucesivamente..

La transmigración responde a una idea parecida. Quizá seríamos a un tiempo, como creen los panteístas, todos los minerales, todas las plantas, todos los animales, todos los hombres. Pero felizmente no lo sabemos. Felizmente, creemos en individuos. Porque si no estaríamos abrumados, estaríamos aniquilados por esa plenitud."<sup>249</sup>

Otra vez aparece aquí el infinito en toda su capacidad disolvente. El lenguaje que más le conviene es el de la contradicción, el de la paradoja, patente en el texto siguiente que considera una de las entradas ontológicas más audaces en relación al desconcertante tema del infinito:

"El panteísmo ha divulgado un tipo de frases en las que se declara que Dios es diversas cosas contradictorias o

---

<sup>249</sup>J. L. Borges,, *"El tiempo"*, *Obras Completas*, vol. 4, pg. 200-201

(mejor aún) misceláneas. Su prototipo es éste: *El rito soy, la ofrenda soy, la libación de manteca soy, el fuego soy* (Bhagavadgita, IX, 16). Anterior, pero ambiguo, es el fragmento 67 de Heráclito: *Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre*. Plotino describe a sus alumnos un cielo inconcebible, en el que *todo está en todas partes, cualquier cosa es todas las cosas, el sol es todas las estrellas, y cada estrella es todas las estrellas y el sol* (Enneadas, V, 8,4).<sup>250</sup>

Notoriamente, en estas declaraciones -como en toda declaración- el lenguaje nada quiere representar. Aquí se atiende a su condición metafórica; radicaliza, exagera su condición metafórica. En esta condición, la metáfora sólo "alude", no pretende describir, representar, no contiene, en sentido estricto, "relato" alguno. Precisamente, la inadecuación del relato, de la descripción, se hace patente cuando su "objeto" deja de ser tal en tanto está "contaminado" por el infinito (Podríamos preguntarnos qué no lo está. Qué hay que no remita al infinito). En *El Aleph*, Borges encara así el problema:

"Arribo ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas

---

<sup>250</sup>J. L. Borges, "Nota sobre Walt Whitman", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 251

abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas... Quizá los dioses no me negarán el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad. Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré..

..vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis visceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.

Sentí infinita veneración, infinita lástima."<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup>J. L. Borges, "El aleph", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 624-626.

Por lo demás, el tema del inconcebible universo aparece de modo recurrente. Por ejemplo en el siguiente fragmento:

"Es el gran árbol de las causas/ y de los ramificados efectos/.../ El universo es uno de sus nombres/ Nadie lo ha visto nunca/ y ningún hombre puede ver otra cosa" (J. L. Borges, "La trama", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 311)

Si la contingencia y el olvido caracterizan la experiencia humana, la tradición metafísica y la noción de lo sagrado parecen conducir a una realidad sobrecogedora y desproporcionada. Como lo ha hecho notar Heidegger -y también, aunque en actitud descalificadora, los positivistas lógicos- el lenguaje que tematiza aquella dimensión posee la naturaleza expresiva -no representacionista- del verso.<sup>252</sup> Este no contiene proposiciones -en el sentido lógico de la reductibilidad a los valores binarios de verdad o falsedad-, acuña figuras, metáforas, aunque su formato semeje al de una proposición. Precisamente, el verso es el soporte textual al que suele acudir Borges cuando alude al exceso ontológico que presenta la consideración del infinito:

"El presente está solo. La memoria erige el tiempo."<sup>253</sup>

"Sólo una cosa no hay. Es el olvido.

Dios que salva el metal, salva la escoria

y cifra en su profética memoria

las lunas que serán y las que han sido.

Ya todo está."<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup>Dice Heidegger: "El poeta piensa en la localidad que se determina desde aquel claro del ser que ha llegado a su concreción como ámbito de la metafísica occidental que se consume" (Traducido de *Wozu Dichter*, en María Fernanda Benedito, *Heidegger en su lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1992, pg. 89). Desde una posición antagónica, Rudolf Carnap, según el cual las proposiciones metafísicas sólo expresan emociones, dice: "Lo que resulta relevante para nuestra reflexión es solamente el hecho de que el arte es un medio adecuado para la expresión de esta actitud básica, en tanto que la metafísica es inadecuada" (Cfr: Rudolf Carnap, *Sintaxis lógica del lenguaje*, México, UNAM, 1962)

<sup>253</sup>J. L. Borges, "El instante", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 295

<sup>254</sup>J. L. Borges, "Everness", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 305

Tal vez fuera esta sospecha de que no hay cabida para el olvido en la plenitud del infinito, la que atormentara a quienes más cerca estuvieron de ella: los hombres convertidos en inmortales -Homero entre ellos-, quienes al elegir la vida de trogloditas, se dieron a buscar en la ausencia de lenguaje articulado, aquella condición esencial de la contingencia: el olvido -tal como parece ocurrió también con la involución de los Yahoos-; no sin antes dejar testimonio de la insoportable visión del infinito, levantando aquella ciudad insensata (igualmente desarticulada, carente de sentido) con que excedían al laberinto:

"Noté sus peculiaridades y dije: *Los dioses que lo edificaron estaban locos.* Lo dije, bien lo sé, con una incomprensible reprobación que era casi un remordimiento, con más horror intelectual que miedo sensible. A la impresión de enorme antigüedad se agregaron otras: la de lo interminable, la de lo atroz, la de lo complejamente insensato. Yo había cruzado un laberinto, pero la nítida ciudad de los Inmortales me atemorizó y repugnó. Un laberinto es una casa labrada para confundir a los hombres; su arquitectura, pródiga en simetrías, está subordinada a ese fin. En el palacio que imperfectamente exploré, la arquitectura carecía de fin... Esta ciudad (pensé) es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto, contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure,

nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz."<sup>255</sup>

La sabiduría de los Inmortales hallaba así su plasmación en contornos de espanto. Confrontados ante el vértigo del infinito en que las identidades se hallan como perdidas entre infatigables espejos, los inmortales decidieron retar todo orden deconstruyendo su ciudad -emblema del orden, la estructura y la ley- y erigiendo el caos: éste, "aunque en el centro de un desierto secreto" (símbolo recurrente en las experiencias místicas) niega la posibilidad del *uni-verso*, del cosmos, de una totalidad estructurada<sup>256</sup>; constituye una grieta por donde se desmorona cualquier orden significativo.

La "ciudad" de los inmortales nos confronta con los límites de la significación, del simbolismo. Constituye un "último símbolo": aquel que se abisma por la grieta arrastrando consigo todo orden simbólico.

"..nueve siglos haría que los inmortales la habían asolado. Con las reliquias de su ruina erigieron en el mismo lugar, la desatinada ciudad que yo recorrí.. Aquella fundación fue el último símbolo a que condescendieron los inmortales.. Fue como un dios que creara el cosmos y luego el caos."<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup>J. L. Borges, "El inmortal", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 537-538

<sup>256</sup>De manera similar, Nietzsche niega la completud de la Totalidad, cuando hace decir a Zarathustra: *Si Dios existiera, cómo podría soportar yo no ser un Dios, luego Dios no existe.*

<sup>257</sup>J. L. Borges, "El inmortal", *Obras Completas*, vol. 1, pg. 540

Por nuestra parte, mortales como somos, necesitamos distraernos, olvidarnos del infinito, precisamos divertirnos, absortos en juegos que simulan la sabiduría: los juegos del lenguaje<sup>258</sup>. El autor de *Otro poema de los dones* dice:

"Gracias quiero dar al divino  
 laberinto de los efectos y de las causas  
 ..por la razón, que no cesará de soñar  
 con un plano del laberinto,  
 ..por el lenguaje, que puede simular la sabiduría,  
 por el olvido, que anula o modifica el pasado,  
 por la costumbre,  
 que nos repite y nos confirma como un espejo,  
 por la mañana, que nos depara la ilusión de un principio"<sup>259</sup>

La razón y su vehículo, el lenguaje, articulan olvido y memoria, soñando un plano del laberinto.<sup>260</sup> Borges parece jugar aquí con la doble connotación del término "plano", que remite tanto a la imagen de gráfico, de mapa, de sucedáneo de la realidad -que no cabe confundir con ésta-, como a la carencia de profundidad o trasfondo -elementos esenciales de la dimensión metafórica- que caracteriza a la lógica binaria -bidimensional- de verdad y falsedad en que discurre la razón.

---

<sup>258</sup>Johannes Huizinga ha rastreado el terreno lúdico que subyace a toda cultura, subrayando el carácter medial que lo vincula a la dimensión pragmática originaria que viene a ser el rito. Cfr: *Supra*, nota # 220

<sup>259</sup>J. L. Borges, "*Otro poema de los dones*", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 314-315

<sup>260</sup>"Le fue dado el lenguaje, esa mentira", dice un verso de Borges que expresa una idea recurrente. (J. L. Borges, "*Los dones*", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 409)

Pero un "sueño" de esta naturaleza, tiene un carácter muy superficial, parece más bien un "ensueño" en tanto mantiene en lo fundamental la lógica identitaria de la vigilia, la lógica "plana" que se ciñe estrictamente al principio de "no contradicción". Como sabemos, en el sueño emerge una dimensión donde lo que menos cuenta es el principio de identidad. Allí un rostro es varios, y se disuelve la articulación temporal y espacial.

Aquella dimensión vendría a ser la que el lenguaje apenas puede aludir. Significativamente, del *infinito*, del *Todo*, nada se puede afirmar, como lo estableció, tal vez definitivamente la teología negativa:

"Juan el Irlandés, para definirlo, acude a la palabra nihilum, que es la nada; Dios es la nada primordial de la creatio ex nihilo, el abismo en que se engendraron los arquetipos y luego los seres concretos"<sup>261</sup>

Aquí la conjetura en torno a la fuente onírica de la significación, toma un sesgo platonizante: los seres concretos, aquellos que nuestro lenguaje puede mentar, se sostienen en arquetipos que brotan de la nada.<sup>262</sup> ¿Cómo concebir esto último?

---

<sup>261</sup>J. L. Borges, "De alguien a nadie", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 115-116

<sup>262</sup>Segun Eliade, en la concepción ontológica de los pueblos originarios "un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo,.. todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "desprovisto de sentido", es decir, carece de realidad". Asimismo, remarca la "abolición del tiempo" y su regeneración continua por la presentificación de arquetipos y gestos paradigmáticos. (Cfr: Mircea Eliade, *Op. Cit.*, pgs 39 y ss)

Al igual que en la tradición platónica, la geometría provee a Borges una fuente de inspiración para intentar dar cuenta de aquella conjetura.

El porteño juega de continuo con las paradojas que contiene la geometría. La generación de la recta por adición de puntos -por definición carentes de dimensión-, es una de ellas.<sup>263</sup> Su presencia bajo el formato mayor de las aporías eleáticas puede adivinarse como un motivo frecuente en la ficción borgiana.

Se trata de paradojas que denuncian la ambivalencia ontológica de los objetos matemáticos, ambivalencia que parece serles esencial y que permite al escritor jugar con ella como por un intersticio de sinrazón en la arquitectura del lenguaje. Desde aquellas paradojas le es posible tematizar la cuestión de la generación de lo que es definido e idéntico -lingüísticamente significativo, diríamos- a partir de una esencial indefinición. He aquí una de ellas en la peculiar apreciación del porteño:

"Lo eterno es el mundo de los arquetipos. En lo eterno, por ejemplo, no hay triángulo. Hay un solo triángulo, que no es equilátero, ni isósceles, ni escaleno. Ese triángulo es las tres cosas a la vez y ninguna de ellas. El hecho de que ese triángulo sea inconcebible no importa nada: ese triángulo existe..

..ese absoluto quiere manifestarse, y se manifiesta en

---

<sup>263</sup>Cfr.: J. L. Borges, "El libro de arena", *Obras Completas*, vol. 3, pg. 69 y 73

el tiempo. El tiempo es la imagen de la eternidad.

Yo creo que esto último nos ayudaría a entender por qué el tiempo es sucesivo. El tiempo es sucesivo porque habiendo salido de lo eterno quiere volver a lo eterno."<sup>264</sup>

Concluyo anotando otro verso de Borges que, remitiendo a la constelación de signos que constituye el lenguaje -el cual exige a su vez, como condición de posibilidad, el tiempo<sup>265</sup>-, abre un curso enigmático a esta conjetura:

"Desde mi eternidad caen estos signos"<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup>J. L. Borges, "El tiempo", *Obras Completas*, vol. 4, pg. 204

<sup>265</sup>Si estas disquisiones puedan parecer fantásticas, además de notar que precisamente allí radica el mérito del pensamiento, cabría reparar en que mayor fantasía contiene la pretensión de la lingüística estructuralista, considerada por muchos paradigma de científicidad, que en su núcleo epistémico quiere dar cuenta exhaustiva del lenguaje y la significatividad haciendo abstracción de la temporalidad.

<sup>266</sup>J. L. Borges, "Juan, 1, 14", *Obras Completas*, vol. 2, pg. 356

**SUMARIO**

"Algo me han dicho  
la tarde y la montaña.  
Ya lo he perdido"

*Haiku*

Este ensayo de reconocimiento de la obra literaria de Jorge Luis Borges, tiene la naturaleza de un recorrido que establece sus hitos ateniéndose a las inesperadas circunstancias que se abren al andar. Asumiendo que la filosofía tiene como tema privilegiado la cuestión del "sentido" que da cuenta de la condición humana; que aquella cuestión está muy vinculada al tema de la significación; que la literatura constituye uno de los soportes de sentido de mayor densidad; y que en nuestra tradición cultural latinoamericana no sólo hay filosofía en los discursos filosóficos propiamente dichos, sino también en muchos otros soportes textuales; parto de considerar que una exégesis filosófica del texto literario, atenta a los espacios de intersección entre imagen, metáfora, concepto y discurso, puede contribuir al desarrollo de la reflexión filosófica en nuestra

comunidad cultural.

La obra de Jorge Luis Borges es particularmente rica en espacios de intersección con la filosofía. Considero que en sus ensayos, poemas y relatos, es posible hallar una recurrente tematización del problema -típicamente filosófico- de la fundamentación del significado lingüístico. Más precisamente, afirmo que es posible constatar la presencia de al menos nueve variantes ontológicas que posibilitan igual número de variantes de interpretación de este problema.

Creo también que, atendiendo al trasfondo ontológico, es posible agrupar las conjeturas filosóficas borgianas sobre el problema de la significación, en tres grandes tipos: 1) aquellas que hacen depender la significación lingüística de una realidad cognoscible, independiente del sujeto; 2) aquellas que más bien vinculan el significado con los juegos simbólicos que despliega el sujeto; y, finalmente, 3) añado una conjetura más heterodoxa -aunque tal vez la más recurrente en la obra borgiana- que sitúa los orígenes de la significación más allá del horizonte de los signos y los referentes ónticos. En seguida haré una sucinta presentación de aquellas conjeturas:

**A.-** En la primera parte de este trabajo, presento cuatro posibilidades de fundamentación de la significación, de tipo referencialista, es decir, que parten de suponer que el lenguaje es significativo en tanto da cuenta de alguna realidad extralingüística. En sus relatos y ficciones, Borges juega con aquellas posibilidades y, en una suerte de reducción al absurdo,

muestra las aporías a las que conduce esta perspectiva. Veamos:

1.- La primera conjetura de este tipo da curso a la inveterada asunción de que podemos comprender la realidad sólo si ésta es intrínsecamente inteligible, lo cual inclina a suponer que posee un lenguaje íntimo al que nuestro espíritu puede acceder. Así se concibió el mundo como una totalidad de signos -una escritura, un texto- que manifiesta necesidad y coherencia. Aquello condujo a una ontología logicista de tipo leibniziano que pretendió más de una vez la posesión de un lenguaje analítico de naturaleza algorítmica que permitiera deducir toda significación. Un personaje borgiano -*John Wilkins*- lleva al delirio aquella pretensión.

Cabe notar que tal lenguaje presupone, además de categorías conmensurables entre sí y consistentemente articuladas, objetos unívocamente representables. Supone pues un *uni*-verso cerrado, un orden, espacio o coordenada que abarque todo lo significativo. Ahora bien, aquel universo, además de imposibilitar todo descubrimiento y creatividad, nos confronta con el vértigo que provoca la *clase de todas las clases que no están incluidas en sí mismas*, y termina disolviéndose ante la evidencia de que todo sistema deductivo se sustenta en asunciones iniciales sin origen deductivo, lo cual, además, pone en cuestión el carácter cerrado o completo de tal universo. Por lo mismo, la manía clasificatoria viene a ser una efectiva manera de ejercer el caos, pues si las premisas o ejes de significación dependen de la elección arbitraria, con igual arbitrariedad o legitimidad podríamos escoger el empleo paralelo y heterogéneo de diversos ejes, tal

como ocurre en la enciclopedia china que Borges menciona al referirse al proyecto de Wilkins. Por último, si el lenguaje o el mundo -como en *La biblioteca de Babel*, otro relato suyo- incluye todas las estructuras, todas las variaciones posibles, no habría posibilidad alguna para el disparate, o, lo que es lo mismo, habrían todas las posibilidades para ello.

2.- Una segunda conjetura borgiana, pone a prueba la postura nominalista, sugiriendo que, si tal como supone esta tradición filosófica, el significado se define por referencia de los nombres a los particulares -o estados de cosas-, desembocaríamos en una enumeración imposible por infinita; condenándonos al silencio; ya que entre la condición finita -determinada- del lenguaje proferido y lo infinito -indeterminado, móvil- de su campo de referencia no hay proporción ni, en sentido estricto, posibilidad de referencia alguna.

El personaje privilegiado de esta conjetura es *Funes el Memorioso* cuya descomunal capacidad para fijar los detalles, lo hace incapaz de ideas generales, platónicas. La presentación de Ireneo Funes conduce a suponer que su formidable memoria prácticamente re-presenta el mundo, lo re-produce, sin embargo no es así. La desbocada "representación" de Funes alcanza tales dimensiones que, lo que para nosotros constituiría un solo hecho, aparece en ella como ilimitadamente múltiple, con lo cual, de paso, pone en cuestión una gran premisa de la teoría atomística-figurativa de la significación: que el mundo es la totalidad (finita, por cierto) de los hechos, pues ¿cómo totalizar lo inconmensurable?

La conjetural experiencia de Funes muestra que la naturaleza descriptiva del lenguaje, exacerbada más allá de sus límites, acabaría por disolverse, pues dos series infinitas y paralelas, una de hechos y otra de términos correspondientes, enfrentarían -como dos series numéricas- la fragmentación de sus elementos (significante y significado) al infinito e inevitablemente adoptarían la naturaleza de los guarismos, que "cuentan" pero ya no relatan nada, negando, por lo mismo, la comunicación de emociones y, en última instancia, la posibilidad del pensamiento.

3.- Una tercera conjetura considera más bien el realismo platónico. Tomo como referente el relato titulado *El informe de Brodie*, allí Borges presenta a la innumerable tribu *Mlch* o *Yahoo*, cuya memoria es en extremo exigua.

En general la memoria posee una economía intrínseca que exige el olvido y tiende a retener datos afines a la impersonalidad de los arquetipos. Sin embargo, aquella condición se halla exacerbada entre los Yahoo. Su lenguaje, que sólo retiene las cualidades, no admite referentes individuales. Por tanto cabe suponer que no tiene naturaleza discursiva. Toda referencia vendría a ser intuitiva, dado que las cualidades son esencialmente indescriptibles, ¿cómo saber entonces si la intuición es unívoca?; ¿qué garantiza la comunicación? Tal parece que en un mundo de arquetipos -realización del *logos* identitario platónico- no hay lugar para la sintaxis: reina el des-concierto. Lo que es más paradójico aún: en aquel lugar no habría "mundo" alguno, puesto que éste se articula desde "circunstancias" que, por definición, son particulares, personales e irrepetibles.

Así pues, si sólo aceptáramos las cualidades, que subsumen a las cosas en clases, como es el caso en el lenguaje de adjetivos sustantivados de los Yahoo, estaríamos en uso de un lenguaje referencial que, al perder de vista los particulares, anula a los propios sujetos, torna innecesaria toda sintaxis -sanciona el desconcierto- e imposibilita el discurso, con lo cual, paradójicamente, ya no refiere a nada.

4.- La cuarta conjetura referencialista tematiza las implicancias del empirismo en torno a la cuestión de la significación. En el relato *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, Borges propone considerar un planeta en que el pensamiento es congénitamente idealista. Hay allí un lenguaje que contiene solamente verbos impersonales que aluden siempre a diversos modos de aparecer de lo que ontológicamente es *Uno y lo mismo*. No habiendo sustantivos, tampoco hay en rigor sujetos, o tan sólo "sujetos" fantasmales, absolutamente "virtuales". Ahora bien, si no cabe hablar de individuos ni de relaciones entre ellos, tampoco tendría sentido hablar de los "hechos" que invoca el empirismo en su punto de partida (¿hechos de quién o de qué?). El lenguaje no daría cuenta de "objeto" alguno, sino de actos heterogéneos, paradójicamente continuos, por lo cual nunca dejaría de ser una vacía tautología de *lo que es*.

En tales condiciones se puede decir lo mismo que no hay ciencias o que éstas existen innumerables, como meros "relatos" nihilistas, sin pretensión alguna de verdad. Con ello irrumpe la paradoja de que en un mundo que suprime a los sujetos y, por tanto, lo "privado", estaríamos ante la apoteosis del

inconcebible "lenguaje privado".

Pues bien, lo que parece mostrarse en estas aporías es la imposibilidad de explicar la significación suponiendo que ésta depende de la referencia, es decir, suponiendo que en todos los casos siempre hay "algo" definido que se hace patente en el lenguaje. Encaramos así las dificultades de establecer un condicionamiento ontológico directo del lenguaje.

**B.-** En vista de ello, Borges explora una posibilidad alternativa: la de suponer que el lenguaje, por su esencial dimensión simbólica, posee un status propio, y que el significado se constituye en aquel horizonte simbólico antes que a partir de una referencia directa a un mundo de estructura invariable e independiente de la intencionalidad de los sujetos.

En la segunda parte de este trabajo examino cuatro conjeturas adicionales, que parten de asumir la idea de "mundo" como universo de significación que se articula a partir de la praxis intencional del sujeto.

1.- La primera -presente en textos como *El otro tigre*, *El pudor de la historia* o *El testigo*- gira en torno a la noción de "mundo", entendido como "horizonte de horizontes" u "horizonte de significaciones posibles". Esta es una noción decisiva para la superación de una perspectiva objetivista y referencialista, pues, así entendido, el mundo se articula a partir de la intencionalidad de la conciencia, dado que la comprensión supone un universo simbólico que cada sujeto porta y despliega.

Por lo mismo, si no recurrimos al expediente de suponer un "sujeto trascendental", debemos sospechar que no necesariamente "vemos" lo mismo aún cuando esa sea nuestra convicción, y que tal vez al usar el lenguaje -que suponemos unívoco- tampoco estaríamos mentando necesariamente lo mismo.

Notemos, además, que la caracterización del mundo como "horizonte de horizontes" es muy móvil, y que, por lo mismo, no es en sentido estricto una definición: no delimita objeto alguno. Es que el "mundo" no es propiamente un objeto; ni siquiera la totalidad de objetos; vendría a ser más bien la condición de posibilidad de los objetos. De allí la paradoja de que no haya nada que nos sea más presente ni nada que resulte más elusivo a las posibilidades significativas del lenguaje que la noción de "mundo". En relación a él, las posibilidades enunciativas de nuestro lenguaje parecen experimentar el límite.

2.- Una segunda conjetura -manifiesta en ficciones como *La busca de Averroes*, *La esfera de Pascal* o *Pierre Menard, autor del Quijote*- postula que el simbolismo se realiza ante todo al interior de un sistema de signos, y sólo cabe hablar de sistema allí donde existe una articulación estructural entre sus componentes. El problema aquí radica en determinar la naturaleza de aquella articulación estructural y cómo se hace posible en ella o a través de ella la significación.

La relación significante-significado bien puede ser entendida como teniendo sentido sólo al interior de un sistema de significación que la posibilita. Y si la significación de las

unidades lingüísticas viene a ser una suerte de función proveniente del sistema o estructura que las contiene, y queremos evitar la paradoja de la clase que es elemento de sí misma, debemos asumir que el sistema mismo carece de significación. Se supone también que la relación entre el significante y el significado es absolutamente arbitraria, que el significado de un término, y más aún de un enunciado, no proviene de una relación directa con el objeto -o la realidad extralingüística- al que alude -el cual, por lo demás, se torna elusivo-, sino de las connotaciones que posee, o lo que es lo mismo: de los marcos de significación, de los universos simbólicos en que se inscribe.

Ahora bien: Si cada universo simbólico articula el sentido -es decir: admite algunos y excluye otros, como en el mundo de Averroes- en tanto constituye una trama cerrada; ¿cómo es posible comunicar mundos simbólicos diferentes? ¿Cómo evitar desaparecer en el abismo de una incomunicación absoluta? Encaramos la posibilidad de una comunicación ilusoria. ¿En qué sentido cabe hablar, entonces, de lenguaje si en vez de comunicar éste más bien incomunica? ¿Y quien es el sujeto que confronta esta paradoja?

Al parecer, la perspectiva que enfatiza la radical diversidad de los universos simbólicos, necesita suponer una trama universal que constituyéndose en el verdadero sujeto, permita el acceso hacia ellos. De otro modo, paradójicamente, la diversidad queda anulada. En cualquier caso, el "otro" no vendría a ser sino resultado de un perverso juego de espejos en que el hablante -tal vez el propio lenguaje- se reproduce al infinito, aquel elemento

corruptor que lo anula todo.

3.- Cabe también considerar a los sujetos que decodifican el lenguaje, como participantes de una cultura o universo simbólico que se configura como tradición, es decir históricamente, tal es el curso de otra conjetura borgiana que concibe la experiencia humana como praxis poietica -creadora- que discurre en una constante renovación de las tradiciones. Hallamos esta conjetura en textos como *La luna*, *El libro*, *El simulacro* o el ensayo *Kafka y sus precursores*.

Borges hace notar que todo lo significativo se articula como un texto. En tal sentido, la historia y la poesía no serían esencialmente distintas, en tanto ambas son resultado de la actividad poiética, creadora, intencional del hombre, aunque tal intencionalidad no implique en absoluto la previsión estricta o el cálculo pormenorizado de los resultados de la acción. Antes bien, parece haber una relación inversa -de dramática imprevisibilidad-, entre el grado de significatividad de una acción y el cálculo riguroso de sus consecuencias.

Por ello, más allá de la mera función descriptiva que el positivismo asigna al lenguaje, más que el rigor lógico, habría en él un fondo estético, dramático. El lenguaje tiene, originariamente, una función expresiva, quiere ante todo expresar. Los símbolos son inagotables; como sus posibilidades de interpretación.

Por lo mismo, la realización del significado ocurriría a través de

un proceso de decantamiento en que toman cuerpo ciertos motivos, ciertos núcleos densos de significación que parecen constituir una suerte de arquetipos continuamente re-creados. Borges muestra particular interés por este núcleo de significación, presente en todo acto creativo, que vincula la creatividad al juego, es decir a un cierto vaivén que se realiza con un ritmo propio que parece atrapar al sujeto.

Con ello emerge la sospecha de la recurrencia de un drama que nos involucra y en el que la distinción sujeto-objeto, típica de la pretensión meramente descriptivista del objetivismo teórico se disuelve. En particular, el porteño muestra un gran interés por la condición mediática, cultural, de rito que originariamente habría tenido el juego, y que trasciende aquella distinción teórica entre sujeto y objeto.

4.- En diversos textos -como *El sueño*, *Las ruinas circulares* o *El instante*- Borges considera otra conjetura -una aún menos convencional- en torno al problema de la significación: una asociada a la milenaria cuestión del simbolismo onírico-mítico y su vinculación con nuestro mundo de representaciones.

Se trata de la posibilidad de que toda significación provenga en última instancia de ciertas formas arquetípicas, de cierto fondo simbólico recurrente en los sueños -y en los mitos-, y que desde ellos remite más allá, hasta un fondo inconsciente en el que no impera ya el principio de identidad, ni se halla el sentido de la diferencia ni el discurso lineal que supone un tiempo continuo. Como en el apeiron de Anaximandro y de múltiples

mitologías, la fuente de todo orden, de toda significación, carecería ella misma de orden.

El sueño, como la fiesta o el juego, cesa cuando dejamos de estar involucrados en él, cuando lo consideramos como "objeto", al modo contemplativo de la teoría, de la representación. En el modo de ser del sueño, como en el del juego o la fiesta no hay lugar para la distinción sujeto-objeto. Su significatividad es de otro orden.

Ante el inconsciente -al que conducen los sueños- nos situamos frente a algo radicalmente distinto al plano discursivo. Antes que subsumirlo en el universo mayor del lenguaje como pretendía el estructuralismo, tal vez quepa más bien reconocer que la metáfora, la metonimia y otros mecanismos del lenguaje prolongan limitadamente ciertas operaciones del inconsciente -cercañas a lo lúdico- en las que en general aún no se da la separación entre representación, afectividad e intencionalidad.

Borges hace notar que, en sentido estricto, no sólo el inconsciente resulta inanalizable. Las representaciones conscientes también lo son, ..de allí el carácter polisemántico del lenguaje natural y su irreductible indefinición. Por tanto, no debiera sorprender que el inconsciente resulte refractario al análisis identitario, por el contrario, lo realmente sorprendente es nuestra convicción de la posibilidad y realidad de un mundo de representaciones "claras y distintas", en un esquema de discreción plena, articulable mediante alguna sintaxis abarcante.

Por cierto, si no hay manera de determinar plenamente el sentido del sueño, nos encontramos con un problema de inquietante antigüedad: el del origen de la representación. Si la mente hace surgir todo de sí misma, no hay representación alguna. Si suponemos que toma su representación de "lo real", seguimos atrapados en el misterio, pues la cuestión es precisamente cómo surge la representación desde un plano en el que -se supone- está radicalmente ausente.

Aquí cabría suponer una suerte de generación incesante de determinaciones -por lo demás, provisorias, tentativas, nunca fijas- desde lo indeterminado, desde una dimensión que tiene la naturaleza inacabable de lo pulsional, un movimiento que transgrede los límites entre el no-ser y el ser. Aquel contenido onírico, incoherente y vertiginoso, alimentaría los múltiples "sentidos" con que configuramos el mundo y la vida, aunque jamás sepamos si la *Totalidad* inconmensurable que nos subsume tenga algún sentido que le sea inherente. En la poética borgiana hallamos frecuentemente aquella sobrecogedora posibilidad que conduce a los límites de lo pensable en términos de representación y significatividad.

C.- Finalmente, he considerado lo que bien podría ser la conjetura más persistente a lo largo de la obra borgiana: una de carácter místico, que parece establecer el "mundo" como límite inasible de la significatividad, remitiendo más allá de la metáfora y las posibilidades expresivas del lenguaje.

En textos como *El instante*, *Edipo y el enigma*, *Una rosa amarilla*

o *El Aleph*, Borges examina la posibilidad del acceso a una peculiar autoconciencia en torno a los límites del lenguaje y la distancia entre sus formas y la naturaleza de lo real, que situaría nuestra experiencia en los bordes de la significación y la relación dual que le es esencial.

Para que tal autoconciencia sea posible, tal vez sea preciso que dispongamos de otras vías de cercioramiento de la presencia de lo real que tendrían una naturaleza extralingüística o que, en todo caso, constituyan brechas, resquicios en la arquitectura del lenguaje que sostiene nuestra conciencia.

El problema del relato, de la descripción, se hace patente cuando su "objeto" deja de ser tal en tanto está "contaminado" por el infinito (Al fin y al cabo nos preguntamos qué no lo está).. Aparece aquí el infinito en toda su capacidad disolvente. El lenguaje que más le conviene es el de la contradicción, el de la paradoja. Con ello irrumpen las paradojas dando cuenta de que *"todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas"* (las metáforas no se atienen al prurito de los límites infranqueables), que originariamente ni siquiera el *logos* griego fue concebido bajo los patrones de la representación o la discontinuidad y la identidad, que limitan sus posibilidades significativas.

Borges reconoce que no todo lo pensable puede ser dicho. Cabe conjeturar una experiencia carente de lenguaje y sin contexto cultural alguno; sin pre-juicios ni marcos culturales que posibiliten ordenar y simplificar el flujo de las sensaciones.

El enigma de esta experiencia que nos pondría frente al infinito, es casi una obsesión temática en la obra borgiana.

Si la contingencia y el olvido caracterizan la experiencia humana, la tradición metafísica y la noción de lo sagrado parecen conducir a una realidad sobrecogedora y desproporcionada. No habiendo proporción entre lo infinito y lo finito, nos hallamos ocupados en conjurar el horror de lo inconmensurable, el exceso ontológico de lo infinito. De olvido y memoria se compone la trama del tiempo en que configuramos el tejido de nuestra experiencia cotidiana. Mortales como somos, necesitamos distraernos, olvidarnos del infinito, precisamos divertirnos, absortos en juegos que simulan la sabiduría: los juegos del lenguaje. Aquí me he limitado a recrear algunos que Borges había ensayado.

## BIBLIOGRAFIA

En relación a la obra de Jorge Luis Borges, para una estandarización y búsqueda más eficiente, he optado por no hacer uso de las diversas ediciones originales, sino remitirme íntegramente a sus *Obras Completas* en la siguiente edición:

Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, 4 Vols., Barcelona, Emecé, 1997.

Para cualquier dato bibliográfico específico sobre las fuentes originales en que se halla la extensa obra de Borges, remito a la excelente investigación bibliográfica de Nicolás Helft, disponible también en CDrom:

Nicolás Helft, *Jorge Luis Borges: Bibliografía completa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Habiendo hallado escasas investigaciones, disponibles en el Perú, sobre la relación entre Borges y la filosofía, y ninguno sobre

la cuestión de la significación, en consideración al carácter eminentemente exegético de este trabajo, no he hecho mayor uso de ellas. Como referencia remito a los siguientes trabajos:

*Borges el Memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

R. Burgin, *Conversaciones con Jorge Luis Borges*, Madrid, Taurus, 1974.

Estela Cédola, *Borges o la coincidencia de opuestos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1993

G. Charbonnier, *El escritor y su obra*, México, Siglo XXI, 1967.

Juan Nuño, *La filosofía de Borges*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Ulyses Petit de Murat, *Borges*, Municipalidad de Buenos Aires, 1980.

Ernesto Sábato, "Les deux Borges", en *L Herne*, Cahiers, París, 1964.

En la medida en que a partir de la exégesis borgiana he procurado configurar algunas variantes filosóficas típicas -y otras más bien atípicas- en torno a la cuestión de la significación, en este trabajo aparecen señalados o simplemente aludidos como referentes -reconocibles para un lector con información filosófica- un conjunto de grandes pensadores de la historia de la filosofía, cuya obra ha sido consultada para contrastar las conjeturas que componen este trabajo. Como referencia creo necesario señalar la siguiente bibliografía:

## Significado y representación

### Capítulo 1:

Rudolf Carnap, *Fundamentos de lógica y matemática*, Madrid, Taller de ediciones JB, 1975.

*Sintaxis lógica del lenguaje*, México, UNAM, 1962.

R. Descartes, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

Galileo, *El ensayador*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.

Thomas Hobbes, *Leviatan*, 2 vols., Madrid, Sarpe, 1983.

Parménides/Heráclito, *Fragmentos*, Barcelona, Orbis, 1983.

Bertrand Russell, *Escritos básicos*, 2 Vols., Barcelona, Planeta-de Agostini, 1985.

### Capítulo 2:

J. L. Austin, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

Alfred J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Orbis, 1984.

Gottlob Frege, *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Orbis, 1984.

Javier Muguerza (compilador), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 Vols., Madrid, Alianza Editorial, 1971.

John Searle, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

**Capítulo 3:**

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990.

George Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*,  
Barcelona, Orbis, 1984.

Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona,  
Anthropos, 1989.

Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza/Emecé,  
1972.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, S XXI, 1974.

Platón, *Oeuvres Complètes*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1950

C. Levy-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura  
Económica, 1964.

**Capítulo 4:**

George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento  
humano*, Buenos Aires, Losada, 1939.

Jacques Derrida, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI,  
1971.

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Madrid,  
Editora Nacional, 1977.

John Locke, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid,  
Editora Nacional, 1980.

Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra,  
1986.

## La naturaleza simbólica de la representación

### Capítulo 1:

Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1993.

Edmund Husserl, *Ideas*, México, FCE, 1992.

*Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986.

Maurice Merleau-Ponty, *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

Chantal Mouffe (compiladora), *Desconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.

Charles Sanders Peirce, *Lecciones sobre el pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978.

*Obra lógico-semántica*, Madrid, Taurus, 1987.

Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988

Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

*Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.

*¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, México, FCE, 1997.

### Capítulo 2:

Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Noam Chomsky, *El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso*, Madrid, Alianza, 1989.

*El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1980

Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid,

Revista de Occidente, 1975.

Umberto Eco, *Kant y el ornitorrinco*, Barcelona, Lumen, 1999.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1977.

Lucien Goldmann y otros, *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

Louis Hjelmslev, *El lenguaje*, Madrid, Gredos, 1994.

Claude Levi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.

*Conversaciones de Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.

Jacques Lacan, *Lectura estructuralista de Freud*, México, Siglo XXI, 1971.

Jean Piaget, J, Derrida y otros, *Las nociones de estructuralismo y génesis*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

### Capítulo 3:

Mikhail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1994.

Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

Michel Foucault, *El orden de las cosas*, México, Siglo XXI, 1970.

Johannes Huizinga, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 1972.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Sarpe, 1983.

*La voluntad de poder*, Buenos Aires, Poseidón, 1947.

Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968.

*Diario filosófico*, Barcelona, Planeta - de Agostini, 1986.

*Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1988.

#### Capítulo 4:

Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, (2 Vols.), Madrid, Taurus, 1987.

Henri Bergson, *Memoria y vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 Vols., Barcelona, Tusquets, 1973.

Sigmund Freud, *Obras completas*, 9 Vols., Madrid, Biblioteca Nueva, 1983.

Carl Gustav Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1981.

*Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982.

Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.

*Hermeneútica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975.

Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

**Límites y eternidades****¿Más allá de la metáfora y el mito?**

Agustin, *Confesiones*, Barcelona, Iberia, 1957.

Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1976.

*Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, 1967.

Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Holderlin*,  
Barcelona, Ariel, 1983.

*Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros  
ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

Leszek Kolakowsky, *Si Dios no existe*, México, REI, 1993.

Enmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987.

Willard van Orman Quine, *Desde un punto de vista lógico*,  
Barcelona, Ariel, 1962.

Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 3  
vols., Barcelona, Orbis, 1983.