

Las primeras inquietudes filosóficas de Borges

Me propongo con este trabajo estudiar cómo evolucionaron las preocupaciones filosóficas de Borges en los primeros estadios de su evolución espiritual, intelectual y artística. Por razones metodológicas voy a centrar mi análisis en los escritos de la década de 1920-1930, esto es, en los libros *Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925), *Inquisiciones* (1925), *El tamaño de mi esperanza* (1926), *El idioma de los argentinos* (1928) y *Cuaderno San Martín* (1929), así como en los escritos reunidos en la recopilación *Textos recobrados*, la correspondencia y otros testimonios correspondientes al periodo considerado.

Por las condiciones que rodearon su formación, era natural que Borges incidiera en los temas de la metafísica. Vivió el final del sueño ilustrado, la quiebra del ideal de progreso que desencadenó el estallido de la primera Guerra Mundial, la *Gran Guerra*. Hasta ese momento los notables del pensamiento profesaban un optimismo evolucionista tutelado por la razón, plasmado en filosofías que totalizaban el saber científico, *positivo*, y se presentaban como alternativas a la religión y otras fórmulas tradicionales para ubicar al hombre en el mundo y orientarlo con respecto a su destino.

El matrimonio de Jorge Guillermo Borges y Leonor Acevedo expresaba vivencialmente las contradicciones de aquel otoño de la edad moderna: él era un librepensador, un culto partidario del progreso y la emancipación intelectual de los pueblos; ella era persona de sólidas convicciones religiosas, sin que ello implicara cerrazón mental ni cortedad de miras. El hijo tuvo que percibir el íntimo conflicto de puntos de vista tan opuestos, al que se añadían otros factores de tensión: pertenencia a una clase social que vivía en América y miraba a Europa, educación en una familia de cultura hispano-criolla que cultivaba como herencia preciada e irrenunciable la lengua y letras inglesas... Para culminar tan-

tas fuentes de zozobra anímica, el joven adolescente fue arrancado de su arrabal bonaerense y trasplantado al frío ambiente de una ciudad centroeuropea de tradición francesa y calvinista.

Si fuera verdad lo que decía Clarín de que “se es de donde se hace el bachillerato”, Borges sería ginebrino, y en los decisivos años de estudio inmediatos a la maduración de su personalidad se vio obligado a sumar terceros ingredientes a las tensiones bipolares que actuaban sobre su espíritu: protestantismo, junto a catolicismo y librepensamiento positivista; lo francés, junto a lo inglés y lo hispánico. Una situación propicia para refugiarse en la indiferencia o el escepticismo, pero que Borges afrontó abriendo aún más el panorama, optando por el *cosmopolitismo* en el sentido menos trivial y más decisivamente conformador de un espíritu. Si el español vino impuesto por la patria, el inglés por la familia y el francés por la escuela, Borges adquirió el *alemán* por decisión personal. Y al catolicismo, al protestantismo y al positivismo ilustrado que de un modo u otro le fueron dados, añadió por su cuenta y riesgo un cuarto elemento, la primera aportación de su vocación personal: la *metafísica*. Buscar en la trabajosa lengua de Lutero y Goethe y en los enrevesados argumentos de los pensadores alemanes el complemento de un panorama mental ya de por sí problemático, no parece la decisión más aconsejable desde el punto de vista pedagógico. Borges, en efecto, tuvo que confesar su derrota ante las dificultades de la *Crítica de la razón pura* de Kant, lectura que emprendió en el verano de 1918, a los 19 años (Vázquez 48). A pesar de ello, encontró poco más tarde en Schopenhauer la forma de introducirse en los arcanos que no supo descifrar en las páginas del filósofo de Königsberg.¹

No obstante, antes de discutir el peso y valor de estos influjos, conviene hacer una breve reflexión acerca del sentido mismo de lo filosófico en la evolución del joven Borges. A mi juicio no buscó en la filosofía, como tampoco en la cultura alemana, una alternativa excluyente de lo vivido y aprendido hasta entonces. No se trataba de pedir a la metafísica lo que no le habían dado ni la religión ni la ciencia —algo así como una solución salomónica para resolver el problema suscitado por la *Ley de los tres estadios* (religioso, metafísico y positivo) de Augusto Comte—. Más bien parece que se manifestó aquí por primera vez una opción por

¹ “Otra adquisición que hizo en aquellos últimos años de su bachillerato ginebrino fue Schopenhauer, de quien admiró *El mundo como voluntad y representación*. Siempre consideró que si el universo fuese expresable en palabras y un libro pudiera servir de plano, ese libro sería de Schopenhauer” (Vázquez 49).

la *totalidad*, esto es, la voluntad de escrutar *todos* los caminos recorridos por el hombre para buscar en ellos luces que pudieran iluminar los misterios de la existencia. Es, en definitiva, el mismo impulso que luego le llevaría a profundizar en la cultura italiana, en las atávicas tradiciones de su propio país, en el mundo escandinavo, en el islámico, en el budismo, en la edad media, en el extremo oriente, en las creencias sólo practicadas en los mundos creados por la imaginación...

Por otro lado, la decisión de atender a lo que la filosofía de gran porte tenía que decir es algo más que una primera muestra de gusto por lo exótico. En cierto modo, el resuelto bachiller se solidarizaba con el doloroso examen de conciencia acometido por los más lúcidos exponentes de la modernidad en crisis. El abismo de destrucción en que se había sumergido Europa y el resto del planeta manifestaba a las claras la incapacidad de la ciencia para la regeneración moral de la humanidad, así como la ingenuidad de la fe en un progreso sostenido exclusivamente sobre conquistas materiales y la superación de presuntas supersticiones ancestrales. Tal vez la filosofía tenía que hacer algo más que promover una visión *científica* del universo, tal vez fuera menester ampliar el canon de lo admisible, incluso más allá de lo *meramente racional*... Abandonemos, sin embargo, la consideración de las peripecias biográficas de Borges y de la época que le tocó vivir, para examinar más de cerca las primeras fases de su producción literaria.



A primera vista, la evolución de Borges durante los años veinte se resume en una etapa ultraísta, bastante activa y comprometida, por no decir francamente entusiasta, que da paso de modo un tanto abrupto a una fase de desencanto, en la que inicia una búsqueda más personal de su identidad literaria, mediante la vuelta a planteamientos más clásicos en lo formal y el ahondamiento por lo que respecta a los temas tanto en lo autóctono argentino (el arrabal y la pampa) como en lo universal en el tiempo y el espacio. ¿Cuáles son los *porqués* de esta trayectoria? Cabe alegar razones de circunstancia en unos casos, de influjos personales y propiamente literarios en otros: la llegada a España y el contacto con los jóvenes poetas de espíritu vanguardista en Sevilla y Madrid, el contacto con Cansinos Asséns y luego con Macedonio Fernández, el afán proselitista que le llevó a propagar el credo ultraísta en Mallorca y más tarde en Buenos Aires, el “espíritu de grupo” y las luchas con los adversarios estéticos, el descubrimiento, en un momento dado, de la insuficiencia de los presupuestos del ultraísmo para dar cauce a sus necesidades expresivas, la paulatina adquisición de peso específico literario

por parte de la prosa polémica y ensayística, con los consiguientes estímulos para la transformación de su concepción de la poética...

Estas y otras motivaciones, acaso más decisivas, han sido ampliamente barajadas por la crítica (Cf. Olea Franco, Farías *Metafísica y Actas*). Sin disminuir su importancia, voy a fijarme en las que tienen que ver con preocupaciones filosóficas o se dejan interpretar en esa clave. No se trata, por supuesto de una perspectiva inédita. Ya Rodríguez Monegal, por ejemplo, llamó la atención sobre el hecho de que para Borges el ultraísmo formó parte de una lucha contra el *yo* (154). Pero creo que no han sido aprovechadas a fondo las posibilidades de este tipo de acercamiento, de modo que quizá no sea estéril ampliarlo algo más de lo habitual.

Entre 1920 y 1922 Borges escribió y publicó bastantes manifiestos programáticos, a menudo firmados también por otros, en los que trataba de proclamar las bondades de la nueva fe estética y encarecer la conveniencia de superar otros usos de la república de las letras. Al leerlos, sorprende comprobar con qué decidido ímpetu afloran en ellos hondas preocupaciones teóricas. En el primero de todos, publicado en la revista *Grecia*, hay una toma de posición muy clara sobre las relaciones entre *ser y tiempo*:

El cristianismo y aún el paganismo se basaron sobre una concepción de la vida esencialmente estática. Por eso, mientras las almas fueron cristianas o paganas, el arte pudo buscar la euritmia, la arquitectura, lenta y segura. Hoy triunfa la concepción dinámica del kosmos que proclamara Spencer y miramos la vida, no ya como algo terminado, sino como un proteico devenir. (*Textos* 30)

Aparentemente se trata de un mero encomio del positivismo evolucionista spenceriano, pero la devaluación de lo estático y el elogio de los dinamismos renovadores implican ante todo la condena de todo lo que se ha instalado en el tiempo como *mera repetición*. Basta un leve contagio con la visión schopenhaueriana para persuadirse de que lo espacio-temporal pertenece sólo al *Mundo de la representación*, que está desprovisto de auténtica realidad, siendo mera apariencia, espejismo mecánico sometido al *principio de causalidad*. Aquí lo existente se presenta como cansina reincidencia en el mismo esquema, en idéntica *representación*. El estatismo es, en ese sentido, la absurda pretensión de superar la caducidad de que es del tiempo instalándose definitivamente en él, volviendo una y otra vez a trazar la misma senda, el mismo gesto, la misma historia. Para escapar de esa dinámica nihilista hay que romper la continuidad de lo temporal, el sometimiento a lo mecánico, a lo previsto y previsible, mediante rupturas audaces que propicien la apari-

ción de novedades genuinas. El rechazo de las tradiciones literarias tiene que ver precisamente con la condena de los esquematismos estereotipados, las añagazas, las fórmulas infalibles:

Estos trucos (antítesis, frases de relumbrón, quincallería verbal...) Son asumibles en cualquier retórica, y es hora de olvidarlos. Por eso, nosotros los ultraístas, convencidos de que lo único importante es la emoción desechamos todo lo arquitectónico, es decir todo lo ficticio que se disfraza de belleza, y buscamos inéditas trayectorias. ("Réplica"-1920- *Textos* 70)

La contraposición entre la emoción y lo arquitectónico revela que mientras que todo *opus rationis* está condenado definitivamente a navegar en el laberinto de las representaciones, la emoción hace referencia a la *voluntad*, a la oscura raíz de lo que está más allá del tiempo y el espacio y constituye su misma fuente. Así, los motivos más característicos de la tradición idealista alemana sirven para criticar ese mundo de tediosas canonizaciones impuesto por la moderna ciencia de la naturaleza y su agobiante entramado de *leyes*. Las leyes gobiernan el ámbito de lo mecánico, de lo que se reduce a un único principio repetido hasta la saciedad en miríadas de casos particulares. Por eso mismo, cada caso particular no vale nada, *no es nada*, sólo un reflejo cada vez más diluido del único principio que constituye el paradigma originario. Es el dispositivo, tan familiar a los lectores de Borges, del espejo que refleja la imagen reflejada por un segundo espejo y así indefinidamente. Si el hombre fuera eso, un engranaje más de un cosmos mecánico y ficticio, no se inquietaría por ello, cumpliría mansamente su función especular en el laberinto universal de superficies reflectantes. De hecho, se puede interpretar la modernidad, el "*cultivemos nuestro huerto*" de Voltaire, como un intento de asumir tan humilde condición y destino.

Pero no sólo es una ciega ambición lo que lleva a rechazar ese chato conformismo. La ética no es necesaria en una comunidad de insectos, que siguen las pautas inmutables del instinto; pero en el hombre hasta la más sabia y previsora legislación es susceptible de corrupciones y aplicaciones perversas. Si la metáfora que nos identifica con los espejos resulta válida, hay que añadir que nuestra índole es la de espejos deformados que rompen la previsibilidad de cualquier artilugio mecánico. Borges desconfía de la posibilidad de rectificar y pulir la faz de estos espejos, y por eso piensa en la estética a modo de lente correctora: "Existen dos estéticas: la estética pasiva de los espejos y la estética activa de los prismas." ("*Manifiesto del ultra*" -1921- *Textos* 86) Refracción contra reflexión; mientras el espejo se limita a devolver el rayo luminoso incidente, el cristal quiebra su trayectoria, separa los colores que lo

forman, articula nuevas verdades, construye mundos inéditos que desvelan la falsedad de éste que vivimos. Por eso es una suerte que en cuanto espejos seamos deficientes: la maquinaria engrasada y perfecta de la naturaleza reproduce sin desmayo ni pérdida la procesión de espectros que constituye su esqueleto, otorgándole mentirosa solidez; en cambio el hombre fracasa y sólo logra torpes imitaciones que le sugieren lo artificioso de todo el entramado y la posibilidad de suplantar la ficción del tiempo y el espacio por otras ficciones nuevas y libres. En este sentido, el ultraísmo no es un mero "invento", es tan antiguo como el afán de auténticas novedades: "Los ultraístas han existido siempre: son los que, adelantándose a su era, han aportado al mundo aspectos y expresiones nuevas. A ellos debemos la existencia de la evolución, que es la *vitalidad de las cosas*." (*Textos* 86) Hay aquí una visión demiúrgica del hombre, puesto que a su modo es capaz de emular la hazaña engendradora del universo. Más aún: es un Prometeo que no se conforma con robar a los dioses el fuego sagrado, sino que emula su aptitud para sacar el orbe virtualmente *de la nada*: "La *creación por la creación*, puede ser nuestro lema." Conviene justipreciar la semántica de la palabra "creación" en este contexto: supera con mucho la del "hallazgo", de nuevas ideas y modos de expresión, tiene un matiz cosmogónico que resultaría insensato si previamente no hubiera sido devaluada la virtud genésica de la realidad. Que el hombre pueda crear mundos no lo diviniza, porque la creación del mundo ha dejado de ser una tarea ajustada a la dignidad de Dios. La enseñanza que el joven Borges ha extraído de la tradición idealista y del pesimismo schopenhaueriano afecta ante todo al cosmos, que ahora guarda un inestable equilibrio en el mismo borde de la nada, hasta el punto de que algo semejante a él pueda ser alumbrado por cualquiera de sus inexpertos habitantes. El mundo interior, en efecto, es tan real como el exterior ("Horizontes" -1921- *Textos* 105), lo cual sienta las bases de otra de las constantes del pensamiento borgesiano: la concepción onírica de la realidad, la aptitud de la ficción para *ser* con la misma plenitud —es decir, muy poca— que cualquier otra entelequia.

Nacido en un ambiente espiritual nihilista, el ultraísmo captó el aspecto positivo de esta triste erosión de los fundamentos de la realidad: de ahí su entusiasmo y aplicación. Sus partidarios comulgaban con la gozosa certeza de haber encontrado la clave que inconscientemente emplearon los grandes hombres de todas las épocas. Algo a la vez muy antiguo y muy moderno, una especie de *mathesis universalis* de la inspiración: "en sus albores no fue más que una voluntad ardentísima de realizar obras noveles e impares, una resolución de incesante sobrepu-

jamiento." ("Ultraísmo" -1921- *Textos* 127) Sus representantes, un grupo de poetas con veintipocos años, pletóricos de euforia, creían haber escapado del monótono conjunto de engranajes concatenados en que los científicos del siglo XIX habían transformado el mundo. No se asustaban ante el desafío de convertir su vida en un conjunto de irrepetibilidades, y se sentían pródigos de una riqueza que juzgaban inagotable. La expresión más venturosa de esta confiada generosidad se encuentra en el *Manifiesto* que Borges redactó en 1922 para el segundo número del periódico mural *Prisma*:

Hastados de los que, no contentos con vender, han llegado a alquilar su emoción i su arte, prestamistas de la belleza, de los que estrujan la mísera idea cazada por casualidad, tal vez arrebatada, nosotros, millonarios de vida y de ideas, salimos a regalarlas en las esquinas, a despilfarrar las abundancias de nuestra juventud, desoyendo las voces de los avaros de su miseria. (*Textos* 150)

Aquel mismo año, Borges publicó el ensayo *El cielo azul, es cielo y es azul*, en el que exponía las bases filosóficas del empeño patrocinado por su generación. Allí se critica la concepción materialista de las ideas, a la que se opone el idealismo, que rompe el monolitismo del determinismo causalista y lo fragmenta en múltiples vivencias que tienen en sí mismas su principio y su fin: "¿Y si el principio de causalidad fuera un mito, y cada estado de conciencia – percepción, recuerdo o idea – no recelase nada, no tuviese escondrijos ni raigambres con los demás ni honda significación, y fuese únicamente lo que parece ser en absoluta y confidencial entereza?" (*Textos* 157) La pregunta acuciante es entonces dónde se asienta esa peculiar constelación de estados de conciencia, que por no esconder misterios se convierte ella misma en el más opaco de los enigmas. Para dar una respuesta, Borges apela al maestro que le reveló la falta de consistencia de todo el orden de la representación: "Esta fuerza cuya existencia atestiguamos todos es lo que llama *voluntad* Schopenhauer: fuerza que duerme en las rocas, despierta en las plantas y es consciente en el hombre." (156)

No obstante, la consumación de este proceso emancipatorio tiene un precio, a saber: prescindir de todos los principios que tejen ilusorias identidades sobre lo disperso. El principio de causalidad es la primera víctima de esta imprescindible depuración, pero la segunda nos toca muy de cerca: se trata del propio *yo*, pues sólo sirve para unificar las vivencias sobre la base de la identidad personal:

Pero si rebasadas las triquiñuelas orales, procurarás ahondar la sustancia de lo que asevero, sentiréis cómo la vida maciza se resquebraja y desparrama. Vuestro Yo consumará su jubiloso y definitivo suici-

dio; las más opuestas opiniones nunca se darán el mentís; la Eternidad, arrugada, cabrá en la corta racha de lo actual; se quebrantarán las formidables sombras teológicas, y el espacio infinito caducará con su exorbitancia de estrellas. (*Textos* 157-158)

La apuesta es fuerte, por más que las ganancias que promete sean tentadoras. Ahora ya se comprende la condena global de los modos usuales y abusivos de la poesía, víctima en manos de románticos y modernistas del “prurito de querer expresar la personalidad de su hacedor” (131). Asimismo, la insistencia en la ruptura de la continuidad de las formas artísticas, la condena de la novela y de cualquier intento de restablecer la unidad del discurso a lo largo del tiempo.² Todos los intentos de diluir en la temporalidad las diferencias, todas las *historias*, caen irremediabilmente en el mundo de la *representación*, pierden su contacto inmediato con la oscura fuerza originaria, el manantial de las imágenes primordiales que fatigosamente reciben y devuelven más tarde los espejos de lo aparente. Sólo en el instante cabe sondear la presencia de lo eterno, mediante un acto de intuición estética apartado de la historia, cuya plasmación requiere vehículos expresivos puntuales y exentos, en especial la *metáfora*, “esa curva verbal que traza casi siempre entre dos puntos –espirituales– el camino más breve.” (“Anatomía de mi ‘ultra’” -1921- *Textos* 95) Una carta de 1920 a su amigo suizo Abramowicz argumenta la necesidad de esta gigantesca purga de todo lo extrínseco:

Queremos (3 ó 4 de nosotros) destruir la retórica, la concepción arquitectónica del poema, los festones y los astrágalos como decía Boileau. Queremos condensar, no decir sino lo esencial. Hacer del poema un todo viviente y orgánico donde cada línea sea la síntesis acabada de una sensación de una impresión del mundo externo o espiritual, de un estado de alma, diría yo, si la expresión no fuera sospechosa y vaga. (*Textos* 429)

Y en otra carta algo posterior a su amigo mallorquín Jacobo Sureda remacha su antipersonalismo vandálico: “Ya ves: el Yo no existe, la vida es un bodrio de momentos descabalados, el Arte (concedámosle una mayúscula al pobre) debe ser impar y tener vida propia, lo autobiográfico hay que ahogarlo para mayor felicidad propia y ajena, etc.” (citado por Zangara 420).

² “Desde ya puede asegurarse que la novela esa cosa maciza engendrada por la superstición del yo va a desaparecer, como ha sucedido con la epopeya i otras categorías dilatas” (“Proclama”, *Textos* 123).

Es muy plausible que, además de la huella de Kant y Schopenhauer, repetidamente mencionados en los textos y correspondencia de estos años, Borges fundara sus primeras convicciones filosóficas en la tradición empirista anglosajona, tan crítica con las nociones de sustancia y causalidad. Muy en particular David Hume quiso reducir el *yo* a un flujo disperso de vivencias. Aceptando esta premisa del autor inglés, Borges pensaba que no es el flujo, el río, lo que importa, sino cada gota, cada elemento de la corriente, porque es capaz de producir por sí mismo el impensado milagro: "Superando esa inútil terquedad de fijar verbalmente un yo vagabundo que se transforma en cada instante, el Ultraísmo tiende a la meta primicial de toda poesía, esto es, a la transmutación de la realidad palpable del mundo en realidad interior y emocional." (*Textos* 131)



Resulta extraño que quien con tanto denuedo defendía una concepción estética bien en consonancia con sus inquietudes filosóficas, tardara tan poco tiempo en despegarse de aquel ideario. Pero así fue. Aunque siempre quedara algo en Borges de su pasión juvenil por el ultraísmo,³ lo cierto es que se apagó mucho antes que su ardor juvenil. De hecho, apenas había dejado de redactar manifiestos en pro del movimiento cuando ya anunciaba a un amigo: "escribo bastantes versos ahora, pero largos, nada visuales, sin gran alarde metafórico y con trastienda metafísica o religiosos" (Carta a Sureda del primer semestre de 1923, Meneses 80). De acuerdo con la línea que he seguido hasta ahora, trataré de averiguar si tras tan repentino giro en la orientación literaria de Borges hay también una motivación filosófica, sin perjuicio de que las haya estrictamente literarias o de cualquier otro tipo, y sin pretender siquiera disputar a éstas su eventual prioridad.

Pues bien, el principal problema para seguir manteniendo sin cambios la posición estético-filosófica de los años 1920-1922 era la difícil y en todo caso imperfecta armonización de los elementos que la integraban. El ultraísmo era demasiado vitalista, mientras que el idealismo despersonalizador estaba demasiado abocado a la nihilidad del ser y del conocer. Había habido precipitación en proclamar con júbilo la irrupción de lo eterno y verdadero a través de lo más efímero de la ficción del tiempo: el instante y las intuiciones puntuales que permite alumbrar. Sin contar con la dificultad para prescindir de la conciencia y mantener

³ "El ultraísta muerto cuyo fantasma sigue siempre habitándome goza con estos juegos" (*Historia de la Eternidad* -1936- OC 1: 380).

las vivencias anímicas. No sorprende que los críticos hayan detectado titubeos en la actitud de Borges hacia el individualismo. (Cf. Zangara 140) Para pasar del tiempo a la eternidad es insuficiente romper su continuidad y esperar ingenuamente que aquella aflore por las resquebrajaduras resultantes. Hay que pagar un precio mucho más alto, hay que apurar el cáliz de la despersonalización y la nada. Por eso, los libros que verán la luz en los años venideros serán más graves, desesperanzados, melancólicos. El europeísmo rampante es sustituido por la integración en la marginalidad (el arrabal) de un país marginal, en el rincón más alejado de los centros vitales de la cultura de la época. Los desengaños amorosos, la ausencia de amigos desaparecidos en la flor de la vida, el descorazonador ambiente de una literatura regida por la mediocridad, empañaron aún más un panorama ya de por sí sombrío. Se puede decir que en el conflicto entre lo literario y lo metafísico se sobrepuso el segundo elemento,⁴ y la segunda singladura poética de alguna manera busca la armonía con las primeras inquietudes filosóficas del joven autor. Borges, en efecto, reafirma en el prólogo escrito en 1969 para *Fervor de Buenos Aires* (1923) su devoción nunca desmentida por Schopenhauer (*OC* 1: 13),⁵ y en muchas ocasiones posteriores auto-caricaturiza la actitud de estos años, definiéndola como buscadora de atardeceres, arrabales y desdichas.

Por consiguiente, no es descaminado afirmar que las preocupaciones filosóficas de Borges son más o menos las mismas antes y después de su distanciamiento del ultraísmo y que en cierto modo éste se produce precisamente *para no tener que abandonar aquellas*. Y es que, tras el aparente carácter autóctono de su primer poemario, tras las notas de color local y las efusiones sentimentales de quien está aprendiendo el amor y la infelicidad, *Fervor de Buenos Aires* es entre las obras de Borges una de las que registra mayor presencia de los problemas filosóficos perennes. A pesar de sus pocos años, la larga estancia en Europa ha marcado una cesura que lo aleja irreversiblemente de su niñez y de la ciudad que la rodeó, no vivida, pero sí soñada. Es sincera la nostalgia con que contempla un estilo urbano ya desaparecido o en trance de hacerlo. La crepuscularidad de las vivencias experimentadas durante los solitarios paseos por las afueras, la carencia o tal vez la inexistencia de lo que se

⁴ En abono de esta tesis cabe alegar una declaración posterior de Borges, afirmando que *Fervor de Buenos Aires* no podía considerarse representativo del ultraísmo a causa de la "inquietación metafísica" (Cf. *Inquisiciones* 107).

⁵ Evoca su conjetura fundamental en "Amanecer", 38.

evalúa como más valioso, están muy en consonancia con una ontología que minimiza el valor y realidad de lo inmediato y aparente, y recela de poder nunca alcanzar otras dimensiones más plenas y verídicas. El Dios de los teólogos, la *Cosa en sí* de Kant, la *Voluntad* de Schopenhauer son los remotos objetivos de la indagación borgesiana. En la etapa ultraísta pensó que el jubiloso descalabro de la retórica, el abandono de los caminos trillados de la literatura, el olvido del yo y su corte de narcisismos propiciarían una misteriosa pero asequible epifanía de aquéllos. Ahora desespera de una solución tan fácil: “los años que he vivido en Europa son ilusorios, yo estaba siempre (y estaré) en Buenos Aires” (OC 1: 32). Por eso prospera y eclosiona la concepción onírica de la realidad: el mundo es sueño, el yo también; sólo se diferencian por el carácter privativo del último y la extraña solidaridad de una comunidad de soñadores que dan lugar al primero. Entonces, cuando el esfuerzo mancomunado cosmogónico se afloja a altas horas de la madrugada — por retirarse la mayoría a la privacidad de su letargo — los cimientos de un universo empiezan a tambalearse (38-39): “Yo soy el único espectador de esta calle; si dejara de verla se moriría” (43). La realidad cambia porque los sueños corren; su deidad es el tiempo, “inmortalidad infatigable” que todo lo devora (28). Sería de otro modo si las cosas encerrasen un *núcleo duro* capaz de resistir el roce de las horas, pero Borges las ha vaciado de su sustancia, las ha convertido en tenues envolturas sin contenido, cuya vanidad se muestra cuando el suave soplo de Cronos las disipa como cualquier otra figuración de los durmientes.

Borges adopta una pose filosófica desengañada (OC 1: 37), se decide a arrancar las máscaras a los habitantes de este mundo, aunque tras las máscaras solo esté... la nada. El nihilismo ya no es una consigna, es una concepción vívida que lo impregna todo: nuestras nada poco difieren (15), vanidad es el calificativo que mejor cuadra a su propio corazón (20), ausencia como sol que desvanece la ficción que es la realidad (41)... La eternidad, antes relativamente próxima, está ahora muy lejos, tanto que “espera en la encrucijada de las estrellas” (23) y ni siquiera cuadra a las ideas (38). Ya no merece la pena intentar resquebrajar los muros de la cárcel del tiempo. Mejor solución es dejarse llevar por la baraja, que desplaza la vida y hace olvidar el destino (“El truco”, 22). O saludar a la muerte, digna y respetable (“La Recoleta”, 18), igualadora de almas (21). Tristes consideraciones que inducen a pensar que Borges ha sucumbido al pesimismo irredento de su mentor filosófico. Sin embargo, su discurso es sosegado, ninguna crispación viene a turbar la belleza que el milagro de la poesía consigue hermanar con las más lúgubres reflexiones. Y además quedan enigmas que arrancan a Borges

del tedio y lo encaminan a renovadas indagaciones. Uno en particular constituirá el punto de partida de hallazgos venideros, capaces de vertebrar un nuevo proyecto literario. Se trata de la dialéctica que opone la unidad a la pluralidad, o la identidad a la diversidad. Resurgen así las viejas discusiones de los griegos, cuya fascinación formó parte de la herencia que Jorge Guillermo Borges supo transmitir a su vástago. Aunque aceptemos la tesis de que el mundo se reduce a representación y que ni él ni los *yo*s que lo pueblan tienen la menor consistencia, ¿cuál es la raíz de su aparecer, ya que no de su ser? ¿De dónde surgen los simulacros de fijeza y devenir que los acompañan? Desfondar la realidad del universo no basta: incluso reducido a una fina costra fenoménica, hay que preguntarse por qué no acaba de sedimentarse en algo sólido, como el ser, o de dispersarse en algo volátil, como el tiempo:

...es el asombro ante el milagro
de que a despecho de infinitos azares,
de que a despecho de que somos
las gotas del río de Heráclito,
perdure algo en nosotros:
inmóvil. ("Final de año", 30)

El misterio de la identidad personal no sólo es llamativo, es acuciante, porque constituye en sí mismo una promesa de inmortalidad, la evidencia de que incluso en el mundo de la representación no todo se reduce al tiempo. La tragedia del hombre consiste en que no sabe resignarse a dejarse llevar por la vida, roto en mil pedazos, perdiendo la memoria que colecciona diversidades y las transforma en biografías. Pero la vocación de Borges no es regodearse en la tragedia, sino convertirla en germen de salvación. Lo verdaderamente trágico no es que neguemos con nuestra identidad personal el tiempo, sino que lo hagamos de una forma parcial e insuficiente. Por eso estamos abocados a la muerte. Que nos reconozcamos a nosotros mismos en el que fuimos ayer y anteayer no es malo; lo malo es que no quepan más cosas en ese reconocimiento, otros *yo*s, otras vivencias, otros modos de ser. Lo terrible es que "las vidas de los hombres arden como velas aisladas, que todo inmediato paso nuestro camina sobre Gólgotas" ("Calle desconocida", 20). La condena del *yo* no nace de que sea un principio ilusorio de unidad, sino de que la unidad que establece es restringida, menguada.⁶ Hay que romper sus fronteras, ampliar sus límites, hasta con-

⁶ "Se oscureció mi dicha, pensando / que de tan noble acopio de memorias / perderían escasamente una o dos / para ser decoro del alma / en la inmortalidad de su andanza" ("Trofeo", 47).

seguir abrazar los últimos horizontes que nos circundan. De manera que la fórmula nihilista “nuestras nada poco difieren” se llena de contenido por el dato de que *difieran poco*: la semejanza puede convertirse en vía de comunicación, en puerta abierta hacia una identidad engrandecida y quizá plena: las cosas que ocurren a un hombre ocurren a todos (9); virtuosamente usurpamos la identidad de los muertos: “hasta lo que pensamos podría estarlo pensando él también; nos hemos reparado como ladrones el caudal de las noches y de los días.” (“Remordimiento por cualquier muerte”, 33). Hay un texto que expone cabalmente este descubrimiento metafísico y que hay que evitar confundir con una trivial pervivencia en la memoria de los otros:

Ciegamente reclama duración el alma arbitraria
cuando la tiene asegurada en vidas ajenas,
cuando tú mismo eres el espejo y la réplica
de quienes no alcanzaron tu tiempo
y otros serán (y son) tu inmortalidad en la tierra.

(“Inscripción en cualquier sepulcro”, 35)

De manera que el alma se dispersa en otras almas (18) y Borges ni siquiera retrocede ante la comunión con el más odiado y violento de los dictadores (“Rosas”, 28). Por otra parte, el colapso identificatorio trasciende incluso el ámbito limitado de las conciencias; las manzanas de Buenos Aires son “monótonos recuerdos” de una sola (“Arrabal”, 32).

Borges dijo que *Fervor de Buenos Aires* de alguna manera prefiguraba todo lo que escribiría después. No era sólo una frase. Desde el punto de vista filosófico esta obra primeriza marca el comienzo de su andadura, el momento en que sin renunciar a Schopenhauer, a Kant, a Berkeley y a Hume, dejó de ser su epígono. Convirtió los problemas que abstractamente pululaban por libros y cátedras en materia viva para su propia búsqueda literaria e íntima. Comprobemos de qué manera fue progresando en esta trayectoria a través de las restantes obras de su primera juventud.



En 1926 aparecen dos libros de Borges: el poemario *Luna de enfrente* y la colección de ensayos *Inquisiciones*.⁷ Si el segundo fue excluido por el autor de la edición de sus *Obras completas*, del primero se despegó ostentosamente en el prólogo que le antepuso en 1969 (cf. *OC* 1: 55). No obstante, ambos tienen importancia para seguir el rumbo de las pre-

⁷ Sobre este libro, cf. el detenido estudio de Farías *Actas* 33–209.

ocupaciones metafísicas, compañeras vitalicias de sus empresas literarias. Lo más llamativo de ellos es que confirman el resignado y gallardo confinamiento en el mundo visible, la decidida renuncia a trascenderlo colocándose por encima o por debajo de él. Ni el Dios de los cielos ni la substancia de los subsuelos fenoménicos merecen su fe o su seguimiento. Aunque sea flaca la realidad que nos envuelve, no hay otra apuntalándola desde una dimensión escondida a nuestras miradas. Ésta es una convicción firme, una especie de catecismo hecho de negaciones y que surgió de una revelación súbita, capaz de provocar algo así como una *conversión*. Borges la ubica en el momento de su despedida de Mallorca para regresar a Buenos Aires:

...de golpe, con una insospechada firmeza de certidumbre, entendí ser nada esa personalidad que solemos tasar con tan incompatible exorbitancia. Ocurrióseme que nunca justificaría mi vida un instante pleno, absoluto, contenedor de todos los demás, que todos ellos serían etapas provisorias, aniquiladoras del pasado y encaradas al porvenir, y que fuera de lo episódico, de lo presente, de lo circunstancial, no éramos nadie. Y abominé todo misteriosismo. (*Inquisiciones* 99)

Y como converso sin iglesia, parte a la búsqueda de correligionarios, de otros negadores del yo y afirmadores de un sentido panteísta de afinidad universal: Agripa de Nettesheim (97-98), Torres de Villarroel (11), Walt Whitman (100)... En decenios sucesivos muchos otros serán añadidos a la singular nómina de la fe borgesiana.

Tras renunciar a lo distante, Borges se vuelve hacia lo inmediato: de ahí el obstinado empeño de recuperar su identidad criolla y de dar *sabor local* a las nuevas composiciones, decisión que más tarde repudiará por errónea. En la misma órbita hay que situar algo que, sin embargo, nunca desmentirá: la plena asunción de la literatura como vocación y —en la medida de lo posible— como profesión. Borges escribe sobre los escritores y la escritura, oficia de crítico y polemista, entreteteje su discurso con el de quienes se dedican a las letras, se convierte en definitiva en alguien que hace del lenguaje su hogar y su horizonte. En adelante muchas veces sentirá la nostalgia de las vivencias a las que renunció por las palabras, pero aparte de otras consideraciones, su opción es coherente con la asimilación de lo real a lo ficticio en la ontología que profesa. Por carecer de la inevitable pretensión de *solidez* que tienen las cosas, las formas lingüísticas resultan más verídicas que aquéllas —al menos no engañan ni quieren engañar—. Más todavía: como lo único que se nos da es un confuso tropel de percepciones, que es dable articular de múltiples maneras, el lenguaje —uniendo tal color, tal tacto y tal sonido para formar la entidad “árbol” o “gato” — es propiamente la instancia que conforma el mundo, al modo de los antiguos dioses.

instancia que conforma el mundo, al modo de los antiguos dioses. “Para una consideración pensativa, nuestro lenguaje —quiero incluir en esta palabra todos los idiomas hablados— es uno de tantos arreglamiento posibles” (72). La capacidad justificatoria de la literatura se vuelve más que plausible (69), puesto que acaba de civilizar y dar sentido a unos objetos huecos por dentro y aislados por fuera. El poeta es quizá el único que puede hacer habitable un mundo semejante, “y así voy devolviéndole a Dios unos centavos del caudal infinito que me pone en las manos” (73).

Las dos piezas maestras desde el punto de vista filosófico de esta época son los ensayos “La nadería de la personalidad”⁸ y “La encrucijada de Berkeley”,⁹ textos que confesadamente fueron motivados por discusiones con Macedonio Fernández (171). Hay que tener bien presente esta influencia, porque muy bien puede estar detrás del abandono de las vanguardias literarias en que Borges había militado hasta su regreso a la Argentina. En estos trabajos se implica en los enigmas de la metafísica como nunca lo había hecho antes ni tampoco hará después: apenas hay ironía que distancie al lector de los argumentos, presentados con la misma vehemencia con que su urdidor había intervenido antes en las polémicas literarias. Plantea una síntesis muy peculiar de sus filósofos favoritos y avanza con aplomo en la senda del fenomenismo: “La realidad no ha menester que la apunten otras realidades. No hay en los árboles divinidades ocultas, ni una inagarrable cosa en sí detrás de las apariencias, ni un yo mitológico que ordena nuestras acciones.” (102). Esto resulta muy desconsolador si buscamos un fundamento de pétreo firmeza para que sobre él descance la fábrica del cosmos. En una sola frase ha descalificado el espiritualismo (que busca sustento en Dios), el materialismo (que trata de dar a los objetos una consistencia intrínseca) y el idealismo convencional (que fía en el sujeto lo que niega al objeto). Es decir, quita de en medio a la práctica totalidad de los contendientes en la arena filosófica. Tampoco es el suyo un fenomenismo puro, puesto que éste en general se atiene a las apariencias y no cuestiona el tipo de entidad que corresponde al fenómeno. En cuanto al idealismo berkeleyano, según Borges acierta cuando critica a sus adversarios, pero sucumbe al mismo afán unificador y fundamentalista que ellos:

Berkeley afirma: Sólo existen las cosas en cuanto se fija en ellas la mente. Lícito es responderle: Sí, pero sólo existe la mente como per-

⁸ Artículo publicado en *Proa*, agosto 1922, e incluido en *Inquisiciones* 93–104.

⁹ Artículo publicado en *Nosotros*, enero 1923, e incluido en *Inquisiciones* 117–127.

ceptiva y meditadora de cosas. De esta manera queda desbaratada no sólo la unidad del mundo externo, sino del espiritual. El objeto caduca, y juntamente el sujeto. (123)

La curiosidad ontológica suele conducir al fenomenista a los predios del idealismo, y Borges es un fenomenista con curiosidad ontológica. Pero la culminación del idealismo es un Yo con mayúscula, y Borges no quiere admitir ni siquiera uno que se escriba con letras pequeñas: "Quiero abatir la excepcional preeminencia que hoy suele adjudicarse al yo" (93). ¿Por qué? Macedonio se oponía al yo como única forma de superar el miedo a la muerte (OC 4: 57), motivación escatológica que seguro no dejó indiferente a Borges. Pero la presumible fobia se oculta aquí tras la conclusión de una sutil y frustrada búsqueda: no encuentra el yo ni en el mundo apariencial, ni en las apercepciones, ni en el cuerpo, ni en las operaciones de la mente, ni siquiera en la conciencia. "Ya descartados los afectos, las percepciones forasteras y hasta el cambiadizo pensar, la conciencia es cosa baldía, sin apariencia alguna que exista reflejándose en ella." (104). Parecen justificadas las otras negaciones, mas ¿por qué negar amparo al yo en el repliegue de la conciencia? Precisamente por ser ésta una concomitancia, una compañera de la vida psíquica que requiere ser asentada ella misma y no puede por tanto dar asiento a otra cosa. Y lo que se pretende del yo es precisamente que unifique, que sustente al alma y de paso al mundo al que ella se asoma. Pero la conciencia es *reflexión*, vuelta sobre algo previamente dado; de ahí que se declare vacía, una especie de parásito ontológico en sempiterna demanda de abrigo.

Ahora bien, si el yo falta, ¿que pasa con la identidad personal? ¿Por qué me reconozco en los que fui y hasta admito que se me imputen las faltas de los que antes de que estuviese aquí usaron mi mismo nombre? Borges recurre otra vez al desnudo escalpelo fenomenista para disipar esta sombra. La única responsable de que una colección de vivencias se conviertan en un yo es la *memoria*, y la memoria "no es sino el nombre mediante el cual indicamos que entre la innumerabilidad de todos los estados de conciencia, muchos acontecen de nuevo en forma borrosa." (95). Hay que hacer un esfuerzo de imaginación para captar la fuerza de esta consideración: Si no hay *yos*, ni sustancias, ni principios trascendentes de unidad, el mundo es, en efecto, el río de Heráclito, una inmensidad de gotas dispersas que se resuelven en actos separados de conciencia. Borges no niega esto, y acepta por consiguiente el famoso principio cartesiano "pienso, luego existo". Pero aun cuando tales vivencias atómicas no puedan ser ensartadas unas con otras, como cuentas de collar, cada una de ellas amalgama una pluralidad de elementos

o aspectos. Cuando observamos una cosa, por muy centrada que esté la mirada en lo que nos ha llamado la atención, entran por el rabillo del ojo muchas otras imágenes que se suman, desvaídas, a la que polarizó el acto visivo. Lo mismo ocurre con el pensamiento: los pensamientos nunca surgen aislados, vienen acompañados por una cohorte de vivencias anímicas que discretamente permanecen en un segundo plano de la conciencia. Para Borges, de la misma manera que el instrumento musical emite junto a la nota principal una serie de sonidos concomitantes, cada vivencia también se asocia a los ecos más o menos apagados de otras vivencias más o menos próximas, y sobre esa exclusiva base reconstruimos una historia, una biografía, un *yo*. Para refutarlo, Borges perpetra un argumento del mismo tipo que el de aquel eclesiástico que negó la evolución afirmando que Dios pudo haber creado el mundo ayer mismo, enterrando dentro de él los restos, las huellas y los fósiles de un pasado ficticio.



Si en *Inquisiciones* Borges se preocupa de encontrar una justificación teórica de sus convicciones e incluso de sacar las consecuencias que pueden tener para su empeño, en *Luna de enfrente* explota ampliamente las posibilidades expresivas de los nuevos hallazgos. Confirma el onirismo presentando el sueño como la realidad más íntima (“Amorosa anticipación”, 59). El existir se desdibuja (64) y el tiempo aparece una vez más como ficción, pero, por otro lado, “el tiempo está viviéndome” (59), de manera que sólo cabe escapar de esta dialéctica gracias a la muerte, “tempestad oscura e inmóvil” que “desbandará mis horas” (72). El hombre ha de poner sus miras en otra parte; ha de ahondar en su miseria: “Mi humanidad está en sentir que somos voces de una misma penuria” (62). Esta indigencia, al ser una y la misma en todos, apunta a lo que definitivamente nos salva sin trascendernos: “Creo que mis jornadas y mis noches se igualan en pobreza y en riqueza a las de Dios y a las de todos los hombres” (“Mi vida entera”, 70). Es un tema que tendrá un largo recorrido en los escritos del poeta: pobreza como condición y principio paradójico de eternidad y plenitud. El escaso número de variantes que en el fondo presenta la vida humana es la mejor garantía de su preservación, aunque no en sí, sino en otro simulacro de sujeto: “Alguien recogerá mis pasos y usurpará mi devoción y esa estrella”; “yo resurgiré en su venidero asombro del ser” (72). Borges lleva hasta el extremo el precepto ascético del olvido de sí mismo; persigue llegar a disolverse por completo en las experiencias que resultan menos específicas, menos privativas, porque “mi nombre es alguien y

cualquiera" (62). Y, entre ellas, ocupa un lugar principal la experiencia profunda y originaria del lenguaje ("he paladeado numerosas palabras", 70), la clave perdida con la que tal vez podríamos descifrar todas las cosas: "El mar es un antiguo lenguaje que no alcanzo a dulcificar" (65). El Borges maduro resulta cada vez más reconocible en estos textos que revelan las estaciones de un peregrinaje en busca de la redención de lo que el giro nihilista de la modernidad había convertido en desesperadamente precario.



Con *El tamaño de mi esperanza* (1926)¹⁰ y *El idioma de los argentinos* (1928) y *Cuaderno San Martín* (1929) llegamos al término del análisis emprendido. Dos de estos tres libros, al igual que *Inquisiciones*, fueron rechazados por Borges, hasta el punto de asegurar la inexistencia del primero.¹¹ Acostumbrado a tomar lo real y lo imaginario como partes de un sistema de vasos comunicantes, es posible que fuera sincero al hacerlo: por una vez el trasvase habría ido del primer elemento al segundo (de la realidad hacia la irrealidad), y no al revés como era habitual en él. No voy a entrar en los motivos de esta inquina. Como sugiere el título, es quizá el más esperanzado libro de Borges: "¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo por venir, palote de Dios!" (*Tamaño* 11). ¿Esperanza de qué? De acuerdo con una declaración programática, de algo no muy desmesurado:

Ya Buenos Aires, más que una ciudad, es un país y hay que encontrarle la poesía y la música y la pintura y la religión y la metafísica que con su grandeza se avienen. Ese es el tamaño de mi esperanza, que a todos nos invita a ser dioses y a trabajar en su encarnación. (14).

A fin de cuentas, descontando la prosopopéyica apología, sólo se trata de "ponerle un poco de literatura" a un país sin historia y a una ciudad de aluvión. ¿O hay algo más? En cierto modo, lo que supone una desventaja en el terreno del ser, puede convertirse en privilegio para la ficción. No se trata de espejear con hechos y gestas, hay que inventar, vale decir, crear arquetipos, y esta creación será tanto más valiosa cuanto menos *digno* sea a ojos de la mayoría el punto de apoyo que se busque. Si Dios formó el hombre a partir del barro, Borges piensa que los argentinos han extraído algo de eternidad de dos otrora olvidados aspectos de su patria: el arrabal y la pampa: "Ambos ya tienen su leyenda y quisiera escribirlos con dos mayúsculas para señalar mejor su

¹⁰ Cf. sobre este libro Farías *Metafísica*.

¹¹ Cf. M. Kodama, "Inscripción", en: *Tamaño* 7-8.

carácter de cosas arquetípicas, de cosas no sujetas a las contingencias del tiempo” (21). Habría que añadir que personalmente se considera – tras Carriego, que pronto merecerá un libro de su pluma –, protagonista de la trasmutación del arrabal en paradigma. En lo relativo a la pampa, el mérito es de la literatura gauchesca, a la que recurrentemente se referirá en éste y en muchos otros trabajos. He aquí, pues, toda una dimensión de la obra borgesiana en cuya raíz es detectable una insospechada motivación filosófica: la inmersión en un tiempo y un espacio muy particulares está muy lejos de responder a un afán particularista (el uso de modismos criollos no contradice esta tesis, y en cualquier caso pronto será abominado por Borges): se trata de rescatar el *universal concreto* enterrado en ellos. Concebir y estimar realizable esta misión constituye la *esperanza* que subyace a este libro y que está lejos de ser una cosa pequeña. En realidad, para el feliz cumplimiento de la misión referida hay que creer muchas cosas. En primer lugar, que no hay arcano demasiado lejos de nuestro alcance: “Creo en la entendibilidad final de todas las cosas y en la de la poesía, por consiguiente” (99). Luego, que a través del lenguaje se puede conseguir que crezca y se multiplique la realidad circundante: “Lo que persigo es despertar a cada lector la conciencia de que el idioma apenas si está bosquejado y de que es gloria y deber suyo (nuestro y de todos) el multiplicarlo y variarlo” (43). Por último, que la *felicidad* misma, el sentimiento más escurridizo de cuantos nos reclaman, será el corolario último de la búsqueda y el encuentro: “...y sin embargo sigue pareciéndome que la dicha es más poetizable que el infortunio y que ser feliz no es cualidad menos plausible que la de ser genial” (17).

Nunca como en *El tamaño de mi esperanza* ha sentido Borges la eternidad tan próxima, tan al alcance de la mano. Lograrlo tiene sus dificultades, como es natural, pero no son invencibles. La cosa depende de algo que denomina *mirada de eternidad*, y que según él tenía Evaristo Carriego (27), y en cambio Lugones no (97). En cierto modo, algo parecido a la salvación y la condena resultan de ello, una condena pálida pero cierta que alcanza a los que no buscan o a los que por una actitud torcida no encuentran – como los muchos que en el siglo XIX “no creyendo en lo divino, se atearon a novelarlo y lo hicieron a su imagen y semejanza, quiero decir ruinmente” (94)–. Por eso, es un imperativo embarcarse en la empresa soteriológica de otorgar a los semejantes el saber de eternidad que tienen vedado:

Pero Buenos Aires, pese a los dos millones de destinos individuales que lo abarrotan, permanecerá desierto y sin voz, mientras algún símbolo no lo pueble. La provincia sí está poblada: allí están el Santos

Vega y el gaicho Cruz y Martín Fierro, posibilidades de dioses. La ciudad sigue a la espera de una poetización. (126)

Tampoco hay que tergiversar las palabras de Borges o la interpretación que propongo de ellas. Está lejos de pedir actitudes crédulas y rendidas. La virtud que resalta del criollo es precisamente el *descreimiento* (79). Su escepticismo es vital para no caer otra vez en los falsos dioses, en ídolos formados a imagen y semejanza de quienes los crean. Se trata, en definitiva, de no confundir lo esencial y lo contingente, lo eterno y lo temporal, lo arquetípico y lo espacial. Pero en este punto, el optimismo borgesiano flojea. Los “posibles dioses” que nacen de la literatura tal vez no acaben de traernos la felicidad ni la inmortalidad, de manera que el descreído Borges aboga por no extremar el espíritu desmitificador del siglo: “No hay que gastarlos mucho a los ángeles; son las divinidades últimas que hospedamos y a lo mejor se vuelan” (67). En *Cuaderno San Martín* la muerte vuelve a ocupar un lugar central en las preocupaciones de Borges, muerte que es hija del conocimiento y como una cualidad que nos redondea, nos da la plenitud humana (“Yo era un chico, yo no sabía entonces de muerte, yo era inmortal” 87); muerte que se presenta como misterio (“La noche que en el sur lo velaron”, 88); pero que nos libra de la mayor congoja, *la prolijidad de lo real* (89); muerte que se interpenetra con la vida (90-91), hasta el punto de entrar de algún modo en el dominio de nuestra libertad (“Isidoro Acevedo”, 86-87).

A despecho de su triste destino de víctima propiciatoria del afán inquisitorial con que Borges castigó los primeros logros de su actividad literaria, *El idioma de los argentinos* (Cf. Farías *Actas* 211-344) marca un momento importante en la evolución de las inquietudes filosóficas borgesianas. En el “Prólogo” aclara que son tres las direcciones cardinales que rigen el libro: “La primera es un recelo, el lenguaje; la segunda es un misterio y una esperanza, la eternidad; la tercera es una gustación, Buenos Aires.” (*Idioma* 10) El grado de lucidez alcanzado le permite reconocer lo que desde muchos puntos de vista se puede considerar como el punto final de una búsqueda, la conquista de una convicción firme sobre la que se asentarán las ideas del Borges maduro. Ese misterio y esa esperanza que constituye la *eternidad* para el todavía joven pero ya no primerizo Borges, no solo articula la obra: articulará su vida en adelante. El texto capital que enuncia su hallazgo, en el que se reconcilian lo universal (lo eterno) y lo concreto (Buenos Aires), “Sentirse en muerte” tiene todos los rasgos de una experiencia iniciática, una vivencia extraordinaria en que por primera vez las consignas mil veces repetidas se convierten por una vez en verdad vivida, en gozosa

posesión de una evidencia tangible (123–126). El colapso del mundo y sus ficciones, el contacto con el suelo de lo realmente real, lo que trasciende el tiempo y el espacio, se resuelve en una trivial vivencia cotidiana y secreta: un paseo por los alrededores, una ausencia total de particularizaciones anecdóticas, una leve distracción que libera al paseante de su yo y del enorme equipaje que éste arrastra siempre tras de sí...

Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí, no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*. (125).

Así pues, hacia mil novecientos veintiocho y en las pérdidas afueras de Buenos Aires Borges consiguió tener, o creyó haber tenido, una genuina experiencia de eternidad. Sobre el alcance, valor y límites de este hallazgo nada diré ya, porque no corresponde comentarlo en un ensayo sobre las primeras preocupaciones filosóficas de Borges, sino en otro que estudie las definitivas.¹² Y es que, en efecto, Borges retomó el texto en su *Historia de la eternidad* (1936, OC 1: 365–367). El hecho de que no tuviera entonces nada que añadir a lo escrito ocho años antes confirma que no estamos ante un tanteo más, sino ante un episodio en el que cristaliza definitivamente el espíritu del autor. La historia volvería a aparecer prácticamente inalterada en *Nueva refutación del tiempo*, artículo publicado en 1946 e incluido en *Otras inquisiciones* (1952, OC 2: 142–143).

Concluyo. Las inquietudes filosóficas de Borges a lo largo de su primera década como escritor son constantes y pueden ayudar a entender algunos puntos oscuros de su trayectoria. Por no haber obtenido todavía el dominio absoluto del oficio literario, de la ironía y del despego que tuvo en su madurez, estos años revelan hasta qué punto fue angustiosamente vívido su empeño por desvelar los misterios de la religión y la metafísica. En algún momento se creyó próximo a conseguirlo. Luego quizá desesperó de ello, y en todo caso aprendió a relativizar cualquier logro asequible al respecto. Pero sin dejar la búsqueda, aunque fuera como juego, lo cual no es fácil de decidir, ya que una de las muchas cosas que en él son indistinguibles es dónde termina la broma y dónde empieza lo serio. En todo caso, mucho de lo que se fraguó en esta época inicial permaneció luego incommovible, pasó a formar parte integrante de la identidad que, muy a su pesar, tuvo que asumir Borges

¹² Del asunto me he ocupado en Arana 176 y ss.

como hombre y como poeta. Y, entre otras cosas, la enorme trascendencia de los “juegos” con las grandes cuestiones a la hora de plantear y desplegar su vocación literaria. La búsqueda de ese poema imposible, cuya inaccesibilidad es cantada en la madurez:

Que de golpe fue el Juicio Universal. (...).
Has gastado los años y te has gastado,
Y todavía no has escrito el poema.
(*El otro, el mismo* -1964- OC 2: 252)

sólo es la confesión de un fracaso que no es tal, porque se trata de una frustración gloriosa que confirma la fidelidad a una búsqueda que en *El tamaño de mi esperanza* evaluó como posible, pero que, posible o no, es la única que para Borges era imperativo proseguir antes y después:

...ya he escrito más de un libro para poder escribir, acaso, una página.
La página justificativa, la que sea abreviatura de mi destino, la que sólo escucharán tal vez los ángeles asesores, cuando suene el Juicio Final. (132-133)

Juan Arana
Universidad de Sevilla

Bibliografía

- Arana, Juan. *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*. Pamplona: Eunsa, 1994.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. 4 vols. Barcelona: Emecé, 1989-1997.
- Borges, Jorge Luis. *Textos recobrados. 1919-1929*. Buenos Aires: Emecé, 1997.
- Borges, Jorge Luis. *Inquisiciones*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- Borges, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- Borges, Jorge Luis. *El idioma de los argentinos*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- Farías, Víctor. *La metafísica del arrabal*. Madrid: Anaya & Muchnik, 1992.
- Farías, Víctor. *Las actas secretas*. Madrid: Anaya & Muchnik, 1994.
- Meneses, Carlos. *Cartas de juventud de J. L. Borges (1921-1922)*. Madrid: Orígenes, 1987.
- Olea Franco, Rafael. *El otro Borges. El primer Borges*. Buenos Aires: F.C.E., 1993.
- Rodríguez Monegal, Emir. *Borges. Una biografía literaria*. México: F.C.E., 1993.
- Vázquez, María Esther. *Borges. Esplendor y derrota*. Barcelona: Tusquets, 1996.
- Zangara, Irma. “Primera década del Borges escritor”, en: Borges, Jorge Luis. *Textos recobrados. 1919-1929*, 399-427.