

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 29-47

ISSN 2007-1868

UN PARADIGMA EN UN LABERINTO:  
BORGES Y LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

SHLOMY MUALEM  
Bar-Ilan University  
shlomy.mualem@biu.ac.il

**RESUMEN:** Una de las características más notables en la obra de Jorge Luis Borges es su tratamiento constante y casi obsesivo de doctrinas y temas filosóficos. Por otro lado, él mismo admite que es “sencillamente un hombre de letras que refleja en sus escritos su propia confusión y el respetado sistema de confusiones que llamamos filosofía de literatura”. ¿Cuál es la raíz de este interés borgesiano por la filosofía y cómo se entrelazan en su escritura la filosofía y la literatura, el mito y el logos? En el presente ensayo analizaré estas cuestiones a fin de iluminar las complejas interrelaciones entre la filosofía y la literatura en los textos del “filósofo literario”, tal vez más destacado de nuestro tiempo. Al mismo tiempo, propongo una novedosa interpretación de la metáfora dominante del laberinto borgesiano, e intento demostrar que la convención común entre los comentaristas de Borges, que lo ven como un escéptico “llano” o un nihilista radical, es bastante inexacta; que su actitud ante la filosofía y el racionalismo es más ambivalente que negativa y que su búsqueda de la verdad está más cerca de la búsqueda permanente de Sócrates que del nihilismo de los sofistas.

**PALABRAS CLAVE:** Jorge Luis Borges · escepticismo · filosofía · sofisma · metafísica · paradigma

**ABSTRACT:** One of the most conspicuous features of Jorge Luis Borges' work is his constant, almost obsessive treatment of philosophical doctrines and themes. On the other hand he admits that he is “simply a man of letters who turns his own perplexities and that respected system of perplexities we call philosophy into the forms of literature.” What is the root of this Borgesian interest in Philosophy, and how does he interweave philosophy and literature, myth and logos, in his writing? In the present essay I will discuss these questions, aiming

at illuminating the complex inter-relations between philosophy and literature in the texts of perhaps the most prominent “literary philosopher” of our time. Providing a novel interpretation to the Borgesian dominant metaphor of the labyrinth, I will show that the common convention among Borges’ commentators, regarding him as a “flat” skeptic or a radical nihilist, is quite inaccurate; that his attitude towards philosophy and rationality is more ambivalent than negative; and that his quest for the truth is closer to Socrates’ ongoing search than to the Sophist’s nihilism.

KEYWORDS: Jorge Luis Borges · Skepticism · Philosophy · Sophism · Metaphilosophy · Paradigm

### 1. Primera parte: El sofisma

“No soy ni un pensador ni un moralista, sino sencillamente un hombre de letras que refleja en sus escritos su propia confusión y el respetado sistema de confusiones que llamamos filosofía, en forma de literatura” (Christ, 1969, p. ix).

Con estas palabras escritas en el famoso prólogo a uno de los numerosos estudios sobre su obra, Borges señala la compleja y estrecha relación entre su obra literaria y las teorías filosóficas. En primer término menciona una de las características más evidentes de su vasta producción: el uso frecuente de teorías filosóficas en todos los estratos del texto literario. En segundo lugar proclama una actitud presuntamente escéptica, burlona quizás, tanto ante sus propios intentos de filosofar como ante los diversos sistemas filosóficos. Ciertamente, la historia de la filosofía parecería reducirse aquí al catálogo de los laberintos humanos en sus expresiones más balbuceantes a lo largo de la historia humana, y la historia del pensamiento se reduce aproximadamente a la historia de los presos en la caverna de Platón, “encadenados de piernas y cuello, de modo que allí tienen que permanecer y mirar hacia adelante, impedidos por las cadenas de dar la vuelta a sus cabezas”.<sup>1</sup>

En la Conferencia Norton, pronunciada en la Universidad de Harvard (1968), Borges reforzó aún más la impresión ambiguamente escéptica hasta llegar a una postura humana universal: “El gran escritor y soñador inglés Thomas de Quincey escribió [...] que descubrir un problema nuevo era tan importante como descubrir la solución de uno

<sup>1</sup> Platón, *Politeia* VII, 514a.

antiguo. Pero yo ni siquiera puedo ofrecerles esto; sólo puedo ofrecerles perplejidades clásicas. Y, sin embargo, ¿por qué tendría que preocuparme? ¿Qué es la historia de la filosofía sino la historia de las perplejidades de los hindúes, los chinos, los griegos, los escolásticos, el obispo Berkeley, Hume, Schopenhauer y otros muchos? Sólo quiero compartir estas perplejidades con ustedes” (2000, p. 2).

¿En qué consiste esa “perplejidad” filosófica universal que Borges menciona reiteradamente? ¿De dónde proviene esa actitud ante los laberintos de la filosofía, que se reitera en sus poemas, cuentos, diálogos y ensayos? Una respuesta adecuada a estos interrogantes aclarará sin dejar lugar a dudas una de las características más evidentes de su obra, que genera una enorme cantidad de textos interpretativos desde los años cincuenta del siglo xx hasta el presente. En términos más generales, creo que las relaciones ambivalentes entre la literatura y la filosofía o, tal como la define Platón, “esa antigua polémica” entre el mito y el logos, llegan en la obra de Borges a una de las cimas más complejas en la historia de Occidente. Por esa misma razón, la aclaración del texto borgesiano puede ser una etapa decisiva adicional en la descripción de estas relaciones entre la literatura y la filosofía. Tal como lo expondré en este modesto artículo, en lo que atañe a la aclaración de la obra de Borges, esta explicación de las relaciones entre la literatura y la filosofía está estrechamente relacionada con el concepto de paradigma: se inicia con la revelación de un paradigma erróneo en la investigación sobre su obra y culmina con el esbozo de un paradigma esencial del pensamiento borgesiano.

En el primer sentido me refiero al concepto de “paradigma” tal como fuera formulado en el famoso libro de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*: el paradigma es una convención científica. Kuhn muestra de qué manera se conducen las investigaciones científicas en una época determinada, en el marco de una metaestructura paradigmática que establece el alcance de la referencia posible a preguntas y teorías en un ámbito de saber específico. Tal como Kuhn lo señala en la introducción a su libro, el concepto de paradigma se basa en el de colectivo de pensamiento, acuñado por el filósofo Ludwik Fleck. Ciertamente, este último indica apropiadamente la orientación sociológica de esta postura ante la historia de la ciencia, es decir, la especulación de que, en palabras de Fleck, cualquier entendimiento

científico tiene lugar en el marco de las concepciones epistemológicas básicas usuales en determinado colectivo socio-cultural.<sup>2</sup> Obviamente, esta postura puede brindar testimonio de la reducción sociológica de la investigación científica que, como toda reducción, es adecuada en cierto sentido y errónea en su aplicación general. Considero que, con las debidas precauciones, también podremos aplicar esta postura a las convenciones de la interpretación literaria.<sup>3</sup>

Con respecto a la exhaustiva interpretación de la obra de Borges, creo que se puede señalar con certeza un paradigma de interpretación, un estilo de pensamiento, en todo lo que atañe a su actitud ante la disciplina filosófica. Tal como hemos visto en las citas anteriores, este paradigma se sustenta firmemente en las palabras y escritos del mismo Borges, y se resume en la afirmación de que su actitud ante la filosofía es, en términos generales, escéptica o nihilista o antifilosófica o, en términos menos halagadores, sofista. Cabe asombrarnos: desde los años noventa del siglo xx se acumulan investigaciones, congresos e interpretaciones sobre el lugar y la función de la filosofía en las obras del filósofo literario Borges;<sup>4</sup> no obstante, una reseña exhaustiva de dichos estudios identificará fácilmente una postura colectiva más o menos consecuente, según la cual Borges es un escéptico filosófico. Quien ha logrado expresarlo mejor es una de las principales investigadoras de la obra de Borges, Ana María Barrenechea, ya en un libro temprano y de gran influencia, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*: “No busquemos a través de su obra la evolución coherente de un pensar metafísico ni una doctrina que le parezca la única y verdadera clave del universo” (p. 112).

Pero un examen detenido de la obra de Borges mostrará otros matices y voces que no se compadecen en absoluto con el paradigma del nihilismo. En un principio analizaremos la actitud de Borges hacia Baruj Spinoza, a quien Nietzsche definiera como “el filósofo perfecto”. Borges expresa de diversas maneras, tanto directa como indirectamente, su admiración por Spinoza. Por ejemplo, cuando en el marco del

<sup>2</sup> “La frase ‘alguien conoce algo’ exige un suplemento análogo, por ejemplo: ‘sobre la base de un estado determinado de conocimiento’; o mejor, ‘como miembro de un medio cultural determinado’; o lo mejor de todo, ‘en un estilo de pensamiento determinado, en un determinado colectivo de pensamiento’ [Denkkollektiv]” (Fleck, 1981, p. 39).

<sup>3</sup> *cf.* Stanley Fish, “el colectivo de lectores”.

<sup>4</sup> *Cfr.* Bossart, 2003, y Gracia, Korsmeyer y Gasché, 2002.

“Cuestionario Proust” (1976) se le preguntó quién era la personalidad histórica que más admiraba, respondió decididamente: “Spinoza, que dedicó su vida al pensamiento abstracto” (*Textos recobrados* III, p. 345). Además, Borges le dedica dos poemas, y en el que escribió en 1964 resulta fácil advertir su simpatía en una forma delicada de veneración:

Las traslúcidas manos del judío  
 Labran en la penumbra los cristales  
 Y la tarde que muere es miedo y frío.  
 (Las tardes a las tardes son iguales.)  
 Las manos y el espacio de jacinto  
 Que palidece en el confín del Ghetto  
 Casi no existen para el hombre quieto  
 Que está soñando un claro laberinto.  
 No lo turba la fama, ese reflejo  
 De sueños en el sueño de otro espejo,  
 Ni el temeroso amor de las doncellas.  
 Libre de la metáfora y del mito,  
 Labra un arduo cristal: el infinito  
 Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.<sup>5</sup>

¿En qué se basa esta loa borgesiana a la libertad de aquel frágil filósofo judío? En una conferencia sobre Spinoza pronunciada en 1967 en Buenos Aires, explicó y relacionó la felicidad y la libertad de Spinoza con su importancia filosófica:

No podemos decir que él [Spinoza] buscaba su felicidad personal; más bien debemos envidiar su regocijo porque creo que no hay dicha mayor que el ejercicio de la propia inteligencia, en particular cuando esa inteligencia pertenecía a Baruj o Benedicto Spinoza. No tengo dudas de que este hombre frugal y modesto era feliz, por lo que no debemos compadecerlo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> El segundo poema sobre Spinoza aparece en *La moneda de hierro* (OC: III, p. 151).

<sup>6</sup> Jorge Luis Borges, “Baruj Spinoza”, en: *Conferencias*. Buenos Aires: Instituto de Intercambio Cultural Argentino-Israelí, 1967. En: Aizenberg E. (Ed.). *Borges and His Successors*, London: University of Missouri Press, 1990, p. 280. De la misma manera, en el cuento “La escritura del dios” (1949), Borges describe cómo clama el sacerdote Tzinacán después de su visión del universo: “¡Oh, dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo” (OC 596).

Teniendo en cuenta que Spinoza representa el ideal del hombre que consagró su vida al pensamiento puramente especulativo, podremos decir que la actitud de Borges ante Spinoza indica una actitud más general hacia el pensamiento filosófico abstracto, el logos griego. Y aquí, como ya hemos señalado, sorprende su postura, que presenta las actividades intelectuales como un placer supremo al alcance del hombre; una postura que refleja las afirmaciones de Spinoza en la última parte de la *Ética* sobre el nivel de conocimiento supremo del hombre:

De este tercer género de conocimiento proviene el mayor deleite y sosiego, que darse puede, de la mente.

*Demostración:* La virtud mayor de la mente consiste en conocer a Dios (Prop. 28, parte IV), o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento (por prop. 25 de esta parte); virtud que tanto mayor es, cuanto más la mente conoce las cosas según este género de conocimiento. De modo que quien conoce las cosas según este género de conocimiento, accede a la suprema perfección humana y, consecuentemente (por def. 2 de los afectos), es afectado por una suprema alegría, acompañada de la concomitante idea de sí mismo y de su virtud; por consiguiente (por def. 25 de los afectos) de este género de conocimiento proviene el mayor deleite y sosiego que darse puede; q.e.d.<sup>7</sup>

No encontramos acá una postura negativa o crítica, ni siquiera irónica. Lo que se percibe es una atracción sorprendida por el ideal filosófico representado por Spinoza, una atracción que excede claramente el paradigma sofístico que se percibe en los estudios sobre Borges.

También podemos comprobar esta desviación en las ficciones de Borges, esos textos que lo hicieron acreedor a la fama universal por su complejidad vertiginosa y su trama ceñida. Examinemos, por ejemplo, el cuento “La muerte y la brújula” (1944), en el cual delinea la imagen del detective Erik Lönnrot, que “se creía un puro razonador, un Auguste Dupin, pero algo de aventurero había en él y hasta de tahúr”. Por consiguiente, Lönnrot representa el modelo del hombre de pensamiento puro, un hombre que, al decir de Sócrates, “avanza en busca del logos”. A través de su agudo pensamiento especulativo, logra descifrar el esquema geométrico de una serie de asesinatos misteriosos que

<sup>7</sup> *Ética*, Parte 5, Proposición 27.

se habían producido en su ciudad: entiende claramente que los tres asesinatos ocurridos en momentos y lugares diferentes trazan, de hecho, tres vértices de un rombo perfecto que se extiende en el espacio. Lonnröt dibuja el rombo sobre el mapa y logra prever con exactitud “cristalina” el lugar y el momento en los que se producirá el cuarto crimen: “Los tres lugares, en efecto, eran equidistantes. Simetría en el tiempo (3 de diciembre, 3 de enero, 3 de febrero); simetría en el espacio, también. . . Sintió, de pronto que estaba por descifrar el misterio. Un compás y una brújula completaron esa brusca intuición”. Así, su pensamiento asombrosamente abstracto confirió un esquema racional a una serie de asesinatos aparentemente inconexos, y fue lo que habría de permitirle, así pensaba con satisfacción, prever e impedir el próximo crimen. Lonnröt llegó al lugar del cuarto asesinato, la quinta de Triste-le-Roy, en donde descubrió, para su disgusto, que él mismo era la víctima del último crimen y que su enemigo acérrimo, el asesino Red Scharlach, había urdido esa trama para hacerlo caer en la trampa y conducirlo directamente a la muerte. Antes de dispararle a quemarropa, Scharlach le enrostra: “Yo presentí que usted agregaría el punto que falta. El punto que determina un rombo perfecto, el punto que perfija el lugar donde la exacta muerte lo espera. Todo lo he premeditado, Erik Lönnrot, para traerlo a usted a las soledades de Triste-le-Roy”. Así, la marcha del hombre de pensamiento puro en pos del logos lo conduce directamente a una trampa mortal. Por supuesto, la trama evoca el antiguo relato griego sobre el filósofo Pitágoras, que avanza de noche mientras observa el esquema geométrico trazado por las estrellas y cae a un pozo. De esto se puede concluir que el cuento expone la acerba crítica de Borges a la tradición occidental logocentrista, tal como sucediera con Sócrates, a quien se dio muerte con una copa de cicuta por su negativa a moderar la profundización filosófica que irritaba a los atenienses. También en este caso, el pensamiento puro es la senda destructiva de la negación de la vida. Así interpreta este cuento una de las principales investigadoras de Borges, que ve la muerte de Lonnröt como la aguda crítica de Borges al ideal del spinocismo filosófico: “En lugar de conducirlo al conocimiento y la felicidad, la lógica pura de Lonnröt lo confronta con el error y la muerte: su razonamiento deductivo no le ofrece la solución del misterio, porque es, en gran medida, equivocado” (Aizenberg, 1981, p. 279).

Pero con una mirada más cercana podremos comprobar que también el criminal, Red Scharlach, usa las mismas herramientas deductivas: a partir de una serie de asesinatos casuales y de su comprensión del pensamiento geométrico de Lonnröt, urde una trampa geométrica que conduce al detective a su muerte con precisión matemática. En otras palabras, el criminal Scharlach es, en realidad, la encarnación del modelo más perfecto de pensamiento abstracto puro, idéntico al tercer nivel de conocimiento (*scientia intuitiva*) de Spinoza, ilimitado por el alcance de su visión puramente abstracta (*Ética* II, 40, nota 2).

Por otra parte, Lonnröt ciertamente actúa siguiendo un pensamiento estrictamente lógico, pero su entendimiento es de limitados alcances (en el caso del cuento, limitados al entendimiento geométrico espacial) y por eso representa, a lo sumo, el segundo nivel de entendimiento de Spinoza, el que aplica un pensamiento científico consecuente en un solo aspecto. Spinoza denomina este nivel de conocimiento “ratio”, y en él se concluye la causa de algo a partir de su relación necesaria con el efecto (*Ética* II, 40, nota 2). Este es, ciertamente, un nivel en el que conocemos las cosas de manera racional, a partir del uso de conceptos generales que señalan las cualidades concretas comunes a los individuos, y por ello se trata de un nivel de conocimiento científico. Pero, tal como lo señala Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, este nivel de conocimiento aún es limitado: “En este caso no entendemos la causa más allá de lo que vemos en el efecto; esto queda claro por el hecho de que explicamos la causa sólo en términos muy generales, como ‘por eso sucede algo’, ‘por eso existe alguna fuerza’, etc.; o porque expresamos la causa por vía de la negación: ‘por eso no existe esto o aquello’, etc.” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, §19, nota 6). Por consiguiente, la diferencia entre Lonnröt y Scharlach no radica en la diferencia entre un detective racional y un asesino irracional, sino entre dos niveles spinozianos de conocimiento: el de Lonnröt está limitado al nivel de la ratio, mientras que el de Scharlach es total y pluridimensional, a nivel de la ciencia intuitiva. Por ello, Scharlach mata a Lonnröt precisamente por la superioridad del conocimiento racional del primero sobre el del segundo.

Esta vía interpretativa, que examina el cuento desde una perspectiva más abarcadora, invierte el paradigma y demuestra que, de hecho, Borges expone aquí una postura más compleja y dual con respecto al



logos: a cierto nivel, el logos filosófico es negado por su condición de herramienta demasiado limitada y rígida; a un nivel más general, y en su aplicación más extendida (que también toma en cuenta, como el criminal Scharlach, el azar y las tendencias psicológicas del ser humano) el logos es una herramienta cautivadora y poderosa. Borges expuso su actitud hacia el logos, que tiende a una actitud de atracción y rechazo más que a una negación crítica, en una de sus conversaciones con Ferrari:

En cuanto a mí, personalmente, me creo casi incapaz de pensar por medio de razones; parece que yo pensara sabiendo lo peligroso y lo falible del método. Yo tiendo a pensar, bueno, por el mito, o en todo caso, por sueños, por invenciones mías, ¿no?... O por la intuición, sí. Pero sé que es más riguroso el otro sistema, y trato de razonar, aunque no sé si soy capaz de hacerlo; pero me dicen que soy capaz de soñar, y espero serlo, ¿no? Al fin de todo, yo no soy un pensador, soy un mero cuentista, un mero poeta. Bueno, me resigno a ese destino, que ciertamente no tiene por qué ser inferior a otro (Borges y Ferrari, 1992, p. 48).

Aparentemente, estamos ante un punto de vista que excede el paradigma de los estudios sobre Borges, por las grietas del mismo: parecería que la actitud de Borges ante el logos griego y el ideal de pensamiento abstracto no es meramente negadora. Pareceríamos estar a los umbrales de un nuevo paradigma más multifacético, dinámico y “borgesiano” en su actitud ante la literatura y la filosofía en los textos de Borges. Tal como se ejemplificara anteriormente, el método central claramente al servicio de este paradigma es la percepción holística de los textos de Borges en sus relaciones mutuas, integrando sus ensayos, poemas, entrevistas y cuentos en un todo interpretativo unificado y de múltiples estratos.<sup>8</sup> Parecería que para aclarar a fondo el significado de esta afirmación debemos entender en profundidad el carácter del escepticismo filosófico de Borges: un escepticismo absoluto, tal como habíamos visto, en cuanto a la condición de la filosofía en sí.

<sup>8</sup> Para aclaraciones sobre este método denominado “intertextualidad interna” y para su aplicación a los textos de Borges, véase mi libro: Shlomy Mualem, *Borges and Plato: A Game with Shifting Mirrors*, Madrid y Fráncfort: Iberoamericana-Vervuert, 2012.

## 2. Segunda parte: La filosofía

El punto de partida de nuestro análisis será la definición dicotómica de dos clases de escepticismo, dogmático y metódico, paralela a la dicotomía entre el sofisma y la filosofía.

Tal como Diotima enseñara a Sócrates en *El Banquete*, la filosofía (etimológicamente, “el amor a la sabiduría”) es el punto intermedio entre la sabiduría y la ignorancia; ni los dioses ni los ignorantes persiguen la filosofía (203e). En esta postura, la filosofía implica una idea fundamental y una tensión severa: el ideal de la verdad última y la tensión del ansia constante de un conocimiento sostenible de esa verdad o, en palabras de Nietzsche, la tensión del “pathos de la verdad”.<sup>9</sup>

Tanto este ideal como esta tensión se ven socavados por el escepticismo dogmático. El escepticismo dogmático rechaza la posibilidad de una verdad última y objetiva y, en consecuencia, considera el ansia de conocimiento genuino como no más que una ilusión epistemológica. Por otra parte, una práctica más suave del escepticismo actúa de manera diferente: intensifica la tensión y sostiene el postulado de la verdad. El escéptico recurre al análisis crítico como un dispositivo purificador que elimina la “piel” del conocimiento dudoso en busca del “meollo” de la certeza bien fundada. Mientras la primera clase de criticismo puede ser denominada “escepticismo dogmático”, total e intolerante en su negación de la verdad, la segunda práctica puede ser llamada “escepticismo metódico”, basado en la raíz etimológica de la palabra griega *methodos*, que significa “avance (*meta*) en el camino (*hodos*)”. El escepticismo dogmático exalta la duda; el escepticismo metódico se encuentra a la búsqueda de una certeza firme. A la luz de esta dicotomía analizaremos el carácter del escepticismo filosófico de Borges y nos detendremos en la perla de la corona filosófica: el intento de describir racionalmente la estructura metafísica de la realidad.

En una famosa sección extraída del ensayo “El idioma analítico de John Wilkins” (1942), Borges refleja los intentos humanos de formular una clasificación del universo:

Notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo[...]

<sup>9</sup> Véase el ensayo inédito de Nietzsche “Über das Pathos der Wahrheit” (Sobre el pathos de la verdad) (1872). Para él, Heráclito es un modelo de filósofo poseído por el pathos de la verdad.

Cabe ir más lejos; 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. La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios (OC 708).

Borges empieza con una visión escéptica: no tenemos ningún conocimiento real de la naturaleza del universo y, por eso, no podemos dar cuenta genuina de su esquema. Este escepticismo se exagera cuando él duda de la misma legitimidad del uso de la palabra “universo”, haciendo referencia a su origen latino, “universum”, cuyo significado etimológico es “combinado en (versus) uno solo (uni)”, porque esto presupone una unidad orgánica y cierta clase de orden (de aquí que el sinónimo de “universo” sea “cosmos”). Manifiesta esta sospecha también en el cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (1944), en el cual la enciclopedia del planeta imaginario Tlön señala que:

Los metafísicos de Tlön[...] saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos. Hasta la frase “todos los aspectos” es rechazable, porque supone la imposible adición del instante presente y de los pretéritos. Tampoco es lícito el plural “los pretéritos”, porque supone otra operación imposible (OC 436).

¿Esta visión despliega una certeza negativa absoluta? Si es así, ciertamente indica un sesgo filosófico para el escepticismo dogmático. Está claro que en esas líneas Borges subraya las limitaciones epistemológicas humanas, en consonancia con la visión presentada en la entrevista anterior. Sin embargo, una lectura atenta del texto indica que en él pone de manifiesto cierta duda o hesitación, pero no una negación global. Solo cuando parece que la duda es total, pasa a tomar una postura más positiva. Propugna que puede haber un orden, un esquema divino, cuya metáfora es “el diccionario secreto de Dios”.<sup>10</sup> Borges

<sup>10</sup>La hermosa metáfora del “secreto diccionario de Dios” es mencionada también en el ensayo “Del culto de los libros” (1952): “Más lejos fueron los cristianos. 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... [Carlyle] estampó que la Historia Universal es Escritura Sagrada

continúa señalando que si ese diccionario secreto existe realmente, estamos obligados a especular sobre su propósito. La tensión alcanza aquí su clímax: “simplemente no sabemos” por una parte, y “debemos especular” por la otra. La hesitación de Borges entre el escepticismo y el *pathos* de la verdad se muestra ostentosamente.

Para finalizar, concluye esta ambivalencia con un imperativo pseudokantiano que puede ser considerado como la piedra angular de su visión de mundo: “La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo, no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios”. La conclusión es que la búsqueda continua de la verdad, considerada como el orden metafísico del universo, es imperativa a pesar del duro reconocimiento de la finitud humana.

En otra parte supone que el motor real que subyace en el instinto intelectual del hombre es el enigma en sí mismo: la investigación continúa mientras la cuestión siga abierta. En 1980 dijo en MIT: “Pienso en el mundo como un laberinto, y lo único bello es que no puede ser resuelto. Pero, por supuesto pienso que el mundo necesita un enigma. Al mismo tiempo me siento asombrado”.<sup>11</sup> Por lo tanto, la ausencia de la verdad (que presupone, implícitamente, la posibilidad de su existencia) es la que genera el *pathos* de los hombres por la verdad; en palabras de Borges, el “instinto intelectual” del hombre.<sup>12</sup> En esto Borges se alinea con —y probablemente se encuentra bajo la influencia de— la presunción de su filósofo favorito, Arthur Schopenhauer,<sup>13</sup> que

que desciframos y escribimos inciertamente, en la que también nos escriben” (Selected Non Fiction, 361). Borges recalca también que la obra de Galileo abunda en el concepto de “Il libro della Natura”, el universo concebido como un libro.

<sup>11</sup> Willis Barnstone (Ed.), *Borges at Eighty: Conversations*, Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 81. Borges aborda el tema del enigma (del universo o el patrón del destino humano) en muchos de sus textos. Por ejemplo, en el poema “Everness” señala: “Y todo es una parte del diverso/Cristal de esa memoria, el universo;/No tienen fin sus arduos corredores/Y las puertas se cierran a tu paso;/Sólo del otro lado del ocaso/Verás los Arquetipos y Esplendores”. Una vez más, en “Edipo y el enigma” escribe: “Somos Edipo y de un eterno modo/La larga y triple bestia somos, todo/Lo que seremos y lo que hemos sido./Nos aniquilaría ver la ingente/Forma de nuestro ser; piadosamente/Dios nos depara sucesión y olvido” (*Selected Poems*, 226).

<sup>12</sup> Véase la entrevista de Borges con Amelia Barili en: *Textos recobrados III*, pp. 373-74.

<sup>13</sup> Ciertamente, en su *Ensayo autobiográfico*, así como en muchos otros sitios, Borges admite: “Si hoy tuviera que elegir un único filósofo, yo lo elegiría a él [Schopenhauer]. Si el enigma del universo puede ser enunciado en palabras, yo pienso que esas palabras están en sus escritos” (p. 29).

describe al hombre como un “animal metafísico”. Tal como lo señalara Schopenhauer, “el hombre es un animal metafísico, es decir, tiene necesidades metafísicas supremas; en consonancia, concibe la vida sobre todo en su significado metafísico, y desea llevar todo a alinearse con él” (Schopenhauer, 2009, p. 657). Para decirlo en palabras de Borges: el animal metafísico proviene de su instinto intelectual.

Borges despliega espléndidamente esta tensión en el cuento “Inferno, I, 32” (1960). En él describe cómo aparece Dios en el sueño de un leopardo cautivo y le revela que vivirá y morirá en prisión, para que Dante pueda verlo y agregar su figura y símbolo a *La Divina Comedia*, “que tiene su preciso lugar en la trama del universo”. El animal aprende la razón de su sufrimiento, pero cuando despierta no queda nada más que una oscura resignación, porque “la máquina del mundo es harto compleja para la simplicidad de una fiera”. Años más tarde, la misma revelación soñada le ocurrió al Dante agonizante, que despertó y “sintió que había recibido y perdido una cosa infinita, algo que no podría recuperar, ni vislumbrar siguiera”, puesto que “la máquina del mundo es harto compleja para la simplicidad de los hombres” (OC 807). La analogía entre la finitud epistemológica del hombre y el animal ante el esquema oculto de Dioses sorprendente. El enigma prevalece y da a entender la posibilidad de la existencia de un esquema divino. Nótese que, de hecho, tanto Dante como el leopardo pueden entender el complejo sistema del universo en sus sueños, pero no en la vigilia. Borges puede apuntar aquí a la superioridad del mito, el lenguaje de los sueños, ante la sobriedad del *logos*. En este caso, este relato versa sobre los modos del entendimiento humano, y no sobre la ausencia de la verdad.

Según la afirmación de Borges, el resultado de la tensión del “instinto intelectual” consiste en vivir en un estado de asombro constante. Nótese que la naturaleza de este asombro es intelectual, no existencial (la *angst* de Heidegger) ni psicológica (la “ansiedad del nacimiento” de Freud). En mi opinión, este asombro intelectual es el punto de Arquímedes de lo que puede denominarse “la visión de mundo de Borges”. Esta es también la esencia de su metáfora fundamental, la del laberinto, que deriva de la mitología griega. En reiteradas ocasiones admitió que tendía a concebir el mundo como un laberinto, y que con-

sideraba que el laberinto era “el símbolo más evidente de la sensación de perplejidad y desconcierto” (Dembo y Pondrom, 1972, p. 115).

Análiticamente hablando, el símbolo del laberinto presupone, además de su función estética, dos principios: (1) un esquema complejo y altamente ingenioso, deliberadamente diseñado por un planificador inteligente (en la mitología griega, Dédalo). Este es el *paradeigma* en su significado etimológico original en griego, “modelo inicial”, y (2) el desconocimiento del esquema por parte de quien reside en el laberinto (por ejemplo, el Minotauro). Si tomamos en cuenta estos principios de manera coincidente, se puede decir que precisamente la incapacidad de concebir el esquema y la conciencia de dicha incapacidad es la que genera el estado crónico de asombro.<sup>14</sup>

En otras palabras, el *laburinthos* griego es lo opuesto al caos total (*khaos*), puesto que es, en sentido estricto, un orden cuidadosamente articulado, un *kosmos* no revelado. Esta clarificación puede echar luz sobre la inesperada visión positiva de Borges sobre el laberinto, en su discurso sobre la “esperanza, o la salvación” que entraña el símbolo del laberinto, y sobre sus sentimientos casi íntimos hacia el Minotauro, considerado como el “centro” del orden del laberinto.<sup>15</sup> Nótese, por ejemplo, su conversación con Roberto Alifano, que tuvo lugar en 1983:

*Alifano*: ¿Concibe la imagen de perdernos en un laberinto como una visión pesimista del futuro de la humanidad?

*Borges*: No. Yo creo que en la idea de laberinto hay una idea de esperanza también, porque si supiéramos que este mundo es un laberinto, entonces nos sentiríamos seguros, pero posiblemente no sea un laberinto; es decir, en

<sup>14</sup>En sus conferencias en inglés, Borges señala la afinidad entre “amazement” [asombro] y “maze” [laberinto].

<sup>15</sup>Con respecto al Minotauro como la justificación del laberinto, Borges señaló: “Chesterton dijo: ‘Lo que un hombre realmente teme es un laberinto sin un centro’. Supuse que él pensaba en un universo sin Dios, pero yo pensaba en un laberinto sin Minotauro. Quiero decir, si cualquier cosa es terrible, es terrible porque carece de significado[ *dots*] porque el Minotauro justifica el laberinto, al menos uno piensa en él como la clase adecuada de habitante para esa extraña clase de edificio” (Dembo 86-7). Véanse también los versos finales del magnífico poema de Borges “El laberinto” (1969): “Zeus no podría desatar las redes/de piedra que me cercan. He olvidado/los hombres que antes fui; sigo el odiado/camino de monótonas paredes/que es mi destino. Rectas galerías/que se curvan en círculos secretos/al cabo de los años. Parapetos/que ha agrietado la usura de los días./En el pálido polvo he descifrado/rostros que temo. El aire me ha traído/en las cóncavas tardes un bramido/o el eco de un bramido desolado./Sé que en la sombra hay Otro, cuya suerte/es fatigar las largas soledades/que tejen y destejen este Hades/y ansiar mi sangre y devorar mi muerte./Nos buscamos los dos. Ojalá fuera/éste el último día de la espera” (OC 987).

el laberinto hay un centro, aunque ese centro sea terrible, sea el Minotauro. En cambio, no sabemos si el Universo tiene un centro, posiblemente no sea laberinto, sea simplemente un caos, entonces sí estaremos perdidos.

*Alifano:* Sí, si no tuviera un centro, no sería un cosmos sino un caos. ¿Cree que el universo puede tener un centro secreto?

*Borges:* No veo por qué no. Es fácil imaginar que tiene un centro, que puede ser terrible, o demoníaco o divino. Yo creo que si pensamos en esos términos, inconscientemente estamos pensando en el laberinto. Es decir: si creemos que hay un centro, de alguna manera estamos a salvo. Si ese centro existe, la vida es coherente. Hay hechos que sin duda nos llevan a pensar que el universo es una estructura coherente. Pensemos, por ejemplo, en la rotación de las plantas, las estaciones del año, las diferentes etapas de nuestra vida. Todo eso nos lleva a creer que hay un laberinto, que hay un orden, que hay un centro secreto del universo, como usted ha sugerido, que hay un gran arquitecto que lo concibe. Pero también nos lleva a pensar que puede ser irracional, que no se le puede aplicar la lógica, que el universo es inexplicable para nosotros, para la humanidad, y eso en sí mismo es una idea terrorífica (Alifano, 1984, p. 24).

Más allá de su hesitación, Borges tiende, si bien sin la certeza absoluta, a entender el universo como un orden oculto, como un laberinto que contiene un centro. La otra opción es, en su perspectiva, misteriosa o inhumana.<sup>16</sup> La misma tendencia se muestra en el fragmento “El hilo de la fábula”, publicado en su último libro *Los conjurados* (1985), en el que, sorprendentemente, la filosofía sirve como el posible rastro de un hilo conductor en el laberinto de la realidad:

El hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también. Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azaroso. Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía o en la mera y sencilla felicidad.

Más analíticamente: la postura escéptica de Borges se aplica más a la posibilidad de una percepción humana completa del esquema del

<sup>16</sup>En consecuencia, Borges afirma su visión del universo como un cosmos en una entrevista realizada en 1956: “Que hay un orden en el universo, un sistema de periodicidad y una evaluación general, me parece evidente. No menos innegable es para mí la existencia de una ley moral, de un sentimiento íntimo de haber obrado bien o mal en cada ocasión” (*Textos Recobrados* III: 319).

universo, que a la propia existencia de dicho esquema. Esta es una tensión epistemológica, no una negación metafísica. Por ello, la sensación más común en Borges es el estado de asombro constante, no el de un horror puro. En otra entrevista que tuvo lugar en la Universidad de Indiana en 1976, consideró este asombro como la clave de toda su obra: “Y tal vez todo lo que he escrito es una mera metáfora, una mera variación sobre el mismo tema central de ser sorprendido por las cosas”, admite, “puesto que usted conoce mis obras[. . .] conoce mis ejercicios, supongo que ha percibido que yo me sentía confundido todo el tiempo y trataba de encontrar la razón de mi desconcierto” (Borges at Eighty, 17).

Creo que la naturaleza del escepticismo de Borges debe ser aclarada con precisión, en esta etapa de nuestra investigación, sobre el trasfondo de la anterior dicotomía de escepticismo dogmático-metódico. La mirada de Borges parece más cercana al escepticismo metódico de Platón y Sócrates que al escepticismo dogmático de los sofistas. Carece de la certeza negativa autoritaria y la inflexibilidad intelectual que formula la *weltanschauung* sofista, nunca repudia dogmáticamente la posibilidad de la verdad o, en sus palabras, de un “esquema divino” de la realidad: la existencia del orden del laberinto. Sobre todo, la tensión que constituye la base de su asombro constante se asemeja sorprendentemente al reconocimiento de Sócrates de que “solo sé que no sé nada”: tanto Borges como Sócrates exaltan el movimiento de investigación incesante, la búsqueda de la verdad sostenible (que presupone la posibilidad de su existencia), como la cualidad esencial de un estilo de vida digno y contemplativo.

Indudablemente, esto acerca más a Borges a la concepción platónica de la filosofía, el amor a la sabiduría. Y aun así, un estudioso escéptico habría cuestionado: ¿qué pasa con la dura crítica de Borges a la filosofía? ¿Qué pasa con su declaración de que “es aventurado pensar que una coordinación de palabras (las filosofías no son más que eso) puede parecerse mucho al universo?” (Laberinto, 207). ¿Qué hay con su rechazo, mencionado en el capítulo anterior, del esfuerzo del filósofo para llegar a una definición general? La cuestión en juego es qué es filosofía para Borges. Parecería que tendía a concebir la filosofía, en contraste con la retórica, como una manifestación de la perplejidad del hombre:



Toda poesía consiste en sentir las cosas como extrañas, mientras que toda retórica consiste en pensar en ellas como comunes, obvias. En ese caso, supongo, no hay diferencia esencial entre la filosofía y la poesía, ya que ambas representan el mismo tipo de perplejidad. Salvo que en el caso de la filosofía, la respuesta se da de una manera lógica, y en el caso de la poesía se utiliza la metáfora (Borges y Eighty, 17).

Esta visión no es negativa en absoluto. Más bien concuerda con la de Aristóteles, que consideraba el asombro (*thaunatos*) como la fuente común del filosofar y el mitificar,<sup>17</sup> así como la afirmación de Sócrates en el *Teeteto* de que “el admirarse es pasión muy propia de filósofo, que no otro es el principio de la filosofía; y parece que quien hizo a Iris hija de Thaumatas no le dio mala genealogía” (155 c-d).<sup>18</sup> Por consiguiente, la filosofía es concebida por Borges, en consonancia con Aristóteles y Platón, como la tendencia a entender el mundo como un enigma y, por lo tanto, es una manifestación de la perplejidad humana, en agudo contraste con la arrogante certeza de la retórica sofista.

De una manera más general, su visión de la filosofía incluye aspectos negativos y positivos. Borges tendía a criticar el carácter sistemático de todas las teorías filosóficas sobre la base de su dogmatismo. Al mismo tiempo, se aferraba a la filosofía como un modelo de examen intelectual incesante, como un catalizador indispensable para el instinto intelectual del hombre. Esta observación es validada por el comentario de Borges sobre la necesidad de la filosofía, expresado en una conversación con Richard Burgin en 1968:

Creo que la gente que no tiene ninguna filosofía vive una pobre clase de vida, ¿no? La gente que está demasiado segura de la realidad y de sí misma. Creo que la filosofía ayuda a vivir[. . .] Creo que la filosofía puede dar al

<sup>17</sup>“Que [la metafísica] no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes, mas luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia (por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos)” (Metafísica, Libro Λ: 982b10, Tr. Ross).

<sup>18</sup>Platón alude aquí a la Teogonía de Hesíodo, cláusula 780 ff. Iris es la mensajera del cielo, y por ello representa al filósofo que es capaz de discernir los arquetipos trascendentales. El nombre de Thaumatas se relaciona aquí con la palabra *thaunatos*, maravilla. Por ello, la “filosofía” es hija de la “maravilla”; Borges prefiere las palabras “asombro” o “perplejidad”.

mundo una especie de vaguedad, pero es para bien[.] Así que, en cierto sentido, la filosofía disuelve la realidad, pero como la realidad no siempre es demasiado placentera, esa disolución nos ayuda (Burgin, 1969, pp. 142-43).

Es exactamente esta cualidad “disolvente” de la filosofía la que capta el interés de Borges. Al disolver la realidad, la filosofía manifiesta el misterio inicial del universo: el universo es percibido como un enigma o un posible laberinto, como un orden posible, más que como una enorme máquina de engranajes de hierro.

Para resumir, el presente estudio muestra que la actitud de Borges hacia la filosofía y el logos no se agota en el nihilismo o un “escepticismo chato”. Su actitud ante el logos es, en realidad, ambivalente, de reverencia ante la seriedad del logos y de respeto al pensamiento de personas como Macedonio Fernández y Spinoza. Según ello, el escepticismo de Borges está más cerca de Sócrates que de los sofistas, porque se trata de un escepticismo metódico y no dogmático. Todo esto conduce a la preferencia metafísica del modelo del laberinto al del caos. De este modo, en el presente estudio hemos pasado de un paradigma a otro: del paradigma en el sentido de Kuhn, como una convención de investigación para la exégesis de Borges, al paradigma en el sentido etimológico griego de “primer modelo”, el modelo de un orden universal que es también un laberinto.

### Referencias

- Aizenberg, E., 1981, *The Jewish Presence in Borges*, University Microfilms International, Columbia University, Nueva York, p. 279.
- , 1990, *Borges and His Successors*, University of Missouri Press, Londres.
- Barnstone, W. (Ed.), 1982, *Borges at Eighty: Conversations*, Indiana University Press, Indiana, p. 81.
- Barrenechea, A. M., 1984, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984, p. 112.
- Borges, J. L., 2000, *Arte poética*, Harvard UP, Cambridge, p. 2.
- Borges, J. L. y O. Ferrari, 1992, *Diálogos*, Seix Barral, Buenos Aires, p. 48.
- Bossart, W. H., 2003, *Borges and philosophy: self, time, and metaphysics*, University of Michigan, Michigan.
- Burgin, R., 1969, *Conversations with Jorge Luis Borges*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, pp. 142-143.

- Christ, R., 1969, *The Narrow Act: Borges' Art of Allusion*, UP, Nueva York, p. ix.
- Fleck, L., 1981, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, University of Chicago Press, Chicago, p. 39.
- Gracia, J. J. E., C. Korsmeyer y R. Gasché, 2002, *Literary Philosophers: Borges, Calvino, Eco*, Psychology Press, Reino Unido.
- Mualem, S., *Borges and Plato: A Game with Shifting Mirrors*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid y Fráncfort, 2012.
- Schopenhauer, A., 2009, *The Essays of Arthur Schopenhauer*. LLC: BiblioBazaar, 2009, p. 657.

Recibido: 20 de febrero.

Aceptado: 1 de marzo.