

Zenón Depaz Toledo

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

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

(J.L. Borges, “La muerte y la brújula”)

La obra de Jorge Luis Borges es particularmente rica en espacios de intersección con la filosofía. Creo posible constatar en sus ensayos, poemas y relatos al menos nueve conjeturas en torno al problema de la fundamentación del significado lingüístico. Atendiendo a su trasfondo ontológico, es posible agrupar aquellas conjeturas en tres grandes tipos: a) las que hacen depender la significación lingüística de una realidad cognoscible, independiente del sujeto; b) las que más bien vinculan el significado con los juegos simbólicos que despliega el sujeto; y, finalmente c) una que sitúa los orígenes de la significación más allá de los referentes ópticos y del horizonte

de los signos. En seguida haré una sucinta presentación de ellas:

Significado y representación

En primer lugar, presentaré cuatro variantes de fundamentación de la significación de tipo referencialista, es decir, que parten de suponer que el lenguaje es significativo en tanto da cuenta de alguna realidad extralingüística. Veamos:

El lenguaje analítico de John Wilkins

Existe una vieja certidumbre que sustenta la inveterada pretensión de comprender la realidad: ésta debe ser inteligible. La adivinamos bajo distintas formulaciones; desde la enigmática afirmación parmenídea según la cual “*lo mismo* es para pensar y ser pensado”, o el *logos* heracliteano que constituiría una suerte de trama universal de lo real –incluyendo el alma–, hasta la perspectiva de gentes como Galileo o Descartes –fundadores de la ciencia moderna–, para quienes el mundo poseería un lenguaje íntimo al que nuestro espíritu puede acceder, dado que también participa de él.

Carlyle llegó a la conclusión de que toda la historia universal es un texto que leemos y escribimos de continuo, y del cual somos signos componentes. En general, la idea de que hay un preciso orden universal ha ejercido una profunda fascinación en la tradición occidental –tributaria de la confluencia entre el *logos* griego y el rígido monoteísmo judaico que proscribía el azar–, llegando hasta nosotros en formulaciones como la de Albert Einstein, que confrontado ante la posibilidad del caos habría afirmado que Dios no puede jugar a los

dados con el mundo. Asunción que implica, por cierto, una ampliación cósmica del fenómeno lingüístico y de la significación, en tanto presupone la posibilidad –más aún, la necesidad– de un lenguaje universal, incondicionado y libre de elementos aleatorios.

La posibilidad de un lenguaje de tales alcances, llegó a constituir una obsesión para la mentalidad racionalista moderna, hasta el punto de generar la pretensión de una *mathesis universalis* o lenguaje de naturaleza algorítmica pasible de mecanismos combinatorios que permitieran deducir toda significación. En el relato titulado “El idioma analítico de John Wilkins”, Borges nos confronta con un personaje que parece llevar al delirio una ontología logicista de tipo leibniziano:

En el idioma universal que ideó Wilkins al promediar el siglo XVII, cada palabra se define a sí misma. Descartes, en una epístola fechada en noviembre de 1629, ya había anotado que mediante el sistema decimal de numeración, podemos aprender en un solo día a nombrar todas las cantidades hasta el infinito y a escribirlas en un idioma nuevo que es el de los guarismos;¹ también había propuesto la formación de un idioma análogo, general, que organizara y abarcara todos los pensamientos humanos. John Wilkins, hacia 1664, acometió esa empresa.

Dividió el universo en cuarenta categorías o géneros, subdivisibles luego en diferencias, subdivisibles a su vez en especies. Asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una consonante; a cada especie,

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

una vocal. Por ejemplo: de, quiere decir elemento; deb, el primero de los elementos, el fuego; deba, una porción del elemento del fuego, una llama².

En este lenguaje el significado se vincula a una sintaxis que posee rigurosa estructura deductiva; cada palabra y hasta cada letra representa con precisión algo determinado. En tal universo lingüístico y óptico –cerrados por definición–, nos hallaríamos con un primer problema: no habría, en sentido estricto, posibilidad para el descubrimiento ni la invención –las dos formas básicas que reviste la creatividad–, que suponen, ambos, la posibilidad de lo inesperado.

Habría un problema más radical aún: Todo sistema deductivo supone ciertas premisas o asunciones iniciales que no tienen origen deductivo ni se desprenden de sistema alguno –lo cual ya pone en entredicho su carácter “cerrado”, autocontenido–. Son resultado de la elección, es decir tienen un carácter arbitrario. Borges hace notar aquello cuando añade con sorna:

Ya definido el procedimiento de Wilkins, falta examinar un problema de imposible o difícil postergación: el valor de la tabla cuadragesimal que es base del idioma. Consideremos la octava categoría, la de las piedras. Wilkins las divide en comunes (pedernal, cascajo, pizarra), módicas (mármol, ámbar, coral), preciosas (perla, ópalo), transparentes (amatista, zafiro) e insolubles (hulla, greda y arsénico). Casi tan alarmante como la octava, es la novena categoría. Esta nos revela que los metales pueden ser imperfectos (ber-

2 Borges, J.L. “El idioma analítico de John Wilkins”. *Obras completas*. [En adelante *O.C.*] Vol. 2, p. 85.

mellón, azogue), artificiales (bronce, latón), recrementicios (limaduras, herrumbre) y naturales (oro, estaño, cobre). La belleza figura en la categoría decimosexta; es un pez vivíparo, oblongo³.

Si alguna clasificación es unívoca, es porque elegimos una “medida” de conmensurabilidad para los elementos que contiene. Éstos deben tener un “término medio”, alguna característica en común que permita la comparación, el enlace entre ellas. Podemos comparar una tiza y una pared en función de lo que ellas tengan de común: el tamaño, el color, el peso, etc. Lo que no puedo hacer es comparar la bisectriz de un ángulo con el sabor de la derrota. Sus ejes de significación son inconmensurables, aunque –al menos eso se supone– sus referentes remitan al mismo universo. No obstante, cabe preguntarse, ¿en qué sentido hablamos aquí del mismo universo?

Pero –volviendo al asunto–, si el eje articulador de una clasificación es arbitrario de por sí, con igual arbitrariedad –con igual legitimidad– podríamos escoger el empleo paralelo y heterogéneo de diversos ejes⁴, tal como, inobjetablemente, lo hace aquí Borges. ¿Por qué no? Pero, entonces, ¿cómo se relacionan en un solo plano lo imperfecto, lo natural y lo recrementicio? Si estos ejes de significación se sitúan en diversos planos, ya no hay clasificación alguna, ni la significatividad que el discurso clasificatorio hace posible. El porteño enfatiza aquella posibilidad disolvente, intrínseca al fundamento

3 Ibídem.

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

clasificadorio de este lenguaje, cuando anota en seguida:

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas⁵.

Aquí se evidencia cómo, paradójicamente, la manía clasificatoria es una manera de ejercer el caos. Esta clasificación nos conduce al límite de lo pensable. Aristóteles había notado en la *Metafísica* que no todo lo que digamos puede ser pensado. Lo que en el *Emporio celestial de conocimientos benévolos* puede ser dicho pero resulta imposible de pensar no es cada una de las clases sino la clasificación misma.

Casi todas esas clases son enteramente concebibles; con la provocadora excepción de dos de ellas: la primera es “etcétera”, clase indeterminada, por ilimitada. “Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética, hablo del infinito”⁶, había dicho Borges. Este es aquí el caso. La apertura al infinito enloquece cualquier clasificación, tornándolo un magma de impreciso contenido.

La otra clase impensable es la que nos remite a los anima-

5 Borges, J.L. “El idioma analítico de John Wilkins”. *O.C.* Vol. 2, p. 85.

6 Borges, J.L. “Avatares de la tortuga”. *O.C.* Vol. 1, p. 254.

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

Pero esta clasificación sanciona el caos sobre todo porque, como en el esquema de Wilkins, no hay lugar común que contenga todas esas clases. Ellas son radicalmente heterogéneas. ¿Qué tienen en común lo “fabuloso” con lo “que parece mosca”, lo “amaestrado”, lo “innumerable” o “etcétera”? ¿Qué es aquello que los enhebra además del recurso de la serie alfabética que nada dice? Claro está, podríamos señalar que aquello que los articula es justamente el hecho de ser nombradas; que es el lenguaje lo que las articula; sólo que de inmediato podemos notar que lo hace a costa de su significatividad: este “lenguaje” está vaciado de significatividad; ya no es, por tanto, lenguaje; queda destruido por la manía clasificatoria.

Resulta significativo que ello ocurra en una enciclopedia china, puesto que la cultura china ha sido percibida como el paradigma de la minuciosidad, la estabilidad y el orden; aunque también de la pretensión de abarcar el incommensurable infinito. En torno a tal pretensión, Borges anota: “... no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo... cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra”⁷. Esta es la raíz ontológica del problema. La clasificación de los seres, que sustenta la legitimidad de la sintaxis lingüística, supone *Un* orden,

7 Borges, J.L. “El idioma analítico de John Wilkins”. *O.C.* Vol. 2, p. 85.

Un sentido articulador, *Un* espacio o coordenada que abarca todo lo significativo (esto es, precisamente, lo que denominamos *universo*). Pero aquello, además de confrontarnos con el vértigo que provoca la paradoja de *la clase de todas las clases que no están incluidas en sí mismas*, no deja de ser una conjetura.

El lenguaje atomístico de “Funes el memorioso”

En relatos como “Funes el memorioso”, Borges permite explorar las posibilidades que contiene otra variante filosófica contemporánea que ha tematizado hondamente el problema del lenguaje. Me refiero a la concepción atomística del universo y del lenguaje, de raigambre nominalista⁸.

“Lo recuerdo (yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre en la tierra tuvo ese derecho...)”, dice aludiendo al protagonista de su relato: Ireneo Funes, un peón de hacienda que al caer del caballo y golpearse la cabeza experimenta un insólito desarrollo de su ya privilegiada memoria, hasta el punto de que entre sus proezas corrientes “... dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, cada reconstrucción había requerido un día entero”⁹.

Consciente de su abismal memoria, Funes afirmaría: “Más recuerdos tengo yo sólo que los que habrán tenido todos los

8 “[El nominalismo]... afirma la verdad de los individuos y lo convencional de los géneros... todos hacemos nominalismo *sans le savoir*: es como una premisa general de nuestro pensamiento, un axioma adquirido. De ahí lo inútil de comentarlo”. (Borges, J.L. *Historia de la eternidad*. O.C. Vol. 1, p. 363).

9 Borges, J.L. “Funes el memorioso”. O.C. Vol. 1, p. 488.

hombres desde que el mundo es mundo”¹⁰. Con aquélla descomunal capacidad de fijar los detalles,

... Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de la caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso¹¹.

Pero, por lo mismo

... era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)¹².

La caracterización de Funes nos conduce a suponer que su formidable memoria prácticamente *representa* el mundo, que lo *re-produce*; lo cual implica, además de un mundo limitado y compuesto de elementos atómicos –irreductibles, para evitar su extensión al infinito–, una experiencia lógica articulada en una suerte de correspondencia biunívoca entre los elementos del “mundo” y los que su memoria contiene.

Borges hace notar que si la memoria se limita a representar los hechos de manera refleja, meramente receptiva, el lenguaje que dé cuenta de aquella experiencia tenderá a ser igualmente representacionista, y dada la irreductible particula-

10 *Ibídem.*

11 *Ibídem*, p. 489.

12 *Ibídem.*

ridad de cada hecho, en él cada palabra se referirá directamente a un objeto, por lo cual tendría que componerse básicamente de nombres propios, hallándose –paradójicamente– desarticulado.

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

Entre el mundo intolerablemente preciso de aquel peón de hacienda y las ideas generales, platónicas de que se compone nuestro lenguaje no hay tránsito, conmensurabilidad ni correspondencia posible. La “representación” de Funes alcanza tales dimensiones que lo que para nosotros constituiría un solo hecho aparece en ella como ilimitadamente múltiple (¿o vacío?¹³). En cualquier caso, aquello pone en cuestión una gran premisa de la teoría atomística-figurativa de la significación: que el mundo es la totalidad de los hechos¹⁴ (una totalidad finita, por cierto), pues ¿cómo *totalizar* lo inconmensurable?

La fijación por el detalle sumerge a nuestro personaje en el infinito –aquella dimensión que pervierte y disloca el len-

13 La crítica de Borges afecta a los presupuestos ontológicos de esta concepción, por ejemplo, cuando anota: “El presente en sí es como el punto finito de la geometría. El presente en sí no existe”. (*El tiempo*. O.C. Vol. 4, p. 202).

14 Wittgenstein afirma: “1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”. (*Tractatus...*, p. 15).

guaje–, puesto que ese sería el número de datos particulares dados aún a la experiencia más elemental: “... no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado”¹⁵. Consecuentemente proyectó para su uso un lenguaje de infinitos términos. Uno que perseguía lo imposible: que cada término diera cuenta de un hecho o estado de cosas.

En tal caso, la naturaleza descriptiva del lenguaje, exacerbada más allá de sus límites, acabaría por disolverse, pues dos series infinitas y paralelas, una de hechos y otra de términos correspondientes, adoptarían inevitablemente la naturaleza de los guarismos, que “cuentan” pero ya no “relatan” nada. Es evidente que tal lenguaje resulta imposible, pues, como en la serie numérica, enfrenta la fragmentación de sus elementos –tanto del significante como del significado– al infinito. Además, como los guarismos, niega la comunicación de emociones, y, en última instancia, hace imposible el pensamiento.

“Sospecho, sin embargo –concluye Borges–, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles casi inmediatos”¹⁶. Aquello debía ocurrir inevitablemente, porque “el olvido/ es una de las formas de la memoria, su vago sótano,/ la otra cara secreta de la moneda”¹⁷; o, lo que es lo mismo: la memoria es la forma del olvido, y éste una condición ontológica de la experiencia humana.

El lenguaje conjuntista intencional de la tribu Yaboo

15 Borges, J.L. “Funes el memorioso”. *O.C.* Vol. 1, p. 489.

16 *Ibíd.*, p. 490.

17 Borges, J.L. “Un lector”. *O.C.* Vol. 2, p. 394.

La posibilidad contraria, que supone sujetos de memoria extremadamente precaria, y, por lo mismo, carentes del sentido de lo particular, es explorada por Borges en “El informe de Brodie”, que muestra los límites y posibilidades del “realismo”¹⁸. Allí nos presenta la tribu de los Yahoos, de quienes dice: “La memoria les falta a los Yahoos o casi no la tienen; hablan de los estragos causados por una invasión de leopardos, pero no saben si ellos la vieron o sus padres o si cuentan un sueño”¹⁹.

Nuestra memoria posee una “economía” intrínseca que exige el olvido. Esa condición se torna extrema entre los Yahoos, exacerbada por un lenguaje *conjuntista*, cuyo significado se articula por “*comprensión*”. Cada término tiene allí la condición de “un x/x...” No admite referentes individuales, pues remite a las cualidades de las cosas, vale decir a lo general.

Aquel idioma no tendría una naturaleza discursiva. En un “mundo” de arquetipos no habría lugar para la sintaxis por cuanto no hay allí nada que “ensamblar”. Reina el desconcierto²⁰. No por casualidad los Yahoos –o más bien los innumerales *Mlcb*– son desconcertadas gentes:

Con excepción del rey, de la reina y de los hechiceros, los Yahoos duermen donde los encuentra la noche, sin lugar fijo... Para llamarse, lo hacen arrojándose fango... Se ocultan para comer o cierran los ojos; lo demás lo hacen a la

18 El “realismo” supone que lo real no es individual sino genérico.

19 Borges, J.L. “El informe de Brodie”. *O.C.* Vol. 2, p. 451.

20 La representación arquetípica tiene, paradójicamente, el problema de la radical imprecisión. En otro relato, ensaya Borges una lúcida reflexión al respecto: “... don Alejandro Glencoe podía representar a los hacendados, pero también a los orientales y también a los grandes precusores y también a los hombres de barba roja y a los que están sentados en un sillón. Nora Erfjord era noruega. ¿Representaría a las secretarías,

vista de todos, como los filósofos cínicos. Devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes...²¹.

El rey, la reina y los hechiceros parecen ser figuras de un “orden” imposible. Su poder resulta ser de lo más curioso: parodia todo orden –como lo hubieran deseado, precisamente, los cínicos, aquellos anarquistas emblemáticos–, dado que, paradójicamente, los expone a la mutilación, el vejamen y la muerte.

Así bosqueja Borges el desconcertante lenguaje *Mlch*:

... no podemos hablar de partes de la oración, ya que no hay oraciones. Cada palabra monosilábica corresponde a una idea general, que se define por el contexto o por los visajes. La palabra *nrz*, por ejemplo, sugiere la dispersión o las manchas; puede significar el cielo estrellado, un leopardo, una bandada de aves, la viruela, lo salpicado, el acto de desparramar o la fuga que sigue a la derrota. *Hrl*, en cambio, indica lo apretado o lo denso; puede significar la tribu, un tronco, una piedra, un montón de piedras, el hecho de apilarlas, el congreso de los cuatro hechiceros, la unión carnal o un bosque. Pronunciada de otra manera o con otros visajes, cada palabra puede tener un sentido contrario²².

La sátira cínica es ejercida ahora por el escritor que conjetura estas circunstancias adversas a su oficio. Los *Mlch* –o *Yahoos*– no saben de vocales –los fonemas articuladores por ex-

a las noruegas o simplemente a todas las mujeres hermosas? ¿Bastaba un ingeniero para representar a todos los ingenieros, incluso los de Nueva Zelandia?” (Borges, J.L.: “El congreso”. *O.C.* Vol. 3, p. 24).

21 Borges, J.L. “El informe de Brodie”. *O.C.* Vol. 2, pp. 449-450.

22 *Ibíd.*, p. 452.

celencia–; en esas condiciones, ¿cómo evitar la risa corrosiva que provoca la idea de “pronunciar de otra manera” *nrz* o *br!*? Queda la alternativa de manifestar la variación del sentido “empleando otros visajes”. Esta última posibilidad corresponde al lenguaje animal.

La fragilidad extrema de la memoria determina que el mundo tal como lo concebimos –compuesto de entidades individuales–, se pierda en el idioma de los Yahoos. Si tribu, tronco o coito se subsumen en un término que los abarca cualitativamente, estaríamos frente a un ejercicio sin límites de la abstracción, que al prescindir de la memoria hace imposible el pensamiento discursivo.

En el idioma de los Yahoos toda referencia vendría a ser intuitiva, por cuanto las cualidades son esencialmente indescriptibles²³. Queda por averiguar si la intuición es unívoca; si sustenta una experiencia común. Al faltarles la memoria, les falta a los Yahoos el elemento que Aristóteles consideraba indispensable para el acceso a la experiencia y la intersubjetividad. Ya hemos visto que hablan de algo sin saber si les ocurrió a ellos, a otros o en sueños. En tal sentido podemos también observar que no poseen, en sentido estricto, “circunstancias” –que por definición son personales e irrepetibles– o, lo que es lo mismo, carecerían de “mundo”. Y, si como afirmara Ortega y Gasset “yo soy *yo* y *mis circunstancias*”, habría que añadir que, en última instancia, los propios sujetos del lenguaje resultan diluidos.

La consideración del conjetural idioma de los Yahoos permite percatarnos de que la abstracción, para ser tal, y no con-

23 Cfr.: “Si alguien no ha visto nunca el rojo, es inútil que yo lo compare con la sangrienta luna de San Juan el Teólogo o con la ira” (Borges, J.L. “El viaje en globo”. *O.C.* Vol. 3, p. 414).

ducir a un estado degenerado, requiere límites, pues un lenguaje cuyo referente fuera básicamente clases –como en la conjetura de los realistas medievales y de los platonistas en general– conduciría a la absoluta carencia de referentes.

Las aporías del idealismo: Tlon o la realidad virtual

En el relato “Tlon, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges propone otra conjetura que abre nuevas posibilidades de tematizar el problema de la significación lingüística. Allí fabula un orbe entero, cuyos “sujetos” son congénitamente idealistas:

Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje –la religión, las letras, la metafísica– presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial. No hay sustantivos en la conjetural Ursprache de Tlon, de la que proceden los idiomas “actuales” y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar²⁴.

En sentido estricto estaríamos frente a sujetos fantasmales, absolutamente “virtuales” –se comprende que allí no hayan sustantivos–, dado que allí no cabe hablar de individuos ni relaciones entre ellos, ni por lo tanto de los “hechos” que invoca el empirismo –¿“Hechos” de quién o de qué? Todo ello sería aparente; tan sólo diversos estados –o actos– sin susten-

24 Borges, J.L. “Tlon, Uqbar, Orbis Tertius”. *O.C.* Vol. 1, p. 435.

to ontológico identificable, o, bien visto, diversas maneras en que aparece algo espiritual e impersonal que vendría a ser *Uno y lo mismo*.

Tales actos impersonales o manifestaciones de *lo Uno*, se expresan –como no podría ser de otra manera– con verbos impersonales modulados por prefijos o sufijos. Por ello, en rigor, el lenguaje no daría cuenta de “objeto” alguno propiamente dicho, sino de actos heterogéneos aunque –paradójicamente– continuos, o bien sería una absoluta tautología de *lo que es*. En vista de ello deberíamos concluir que la ciencia no tiene lugar en Tlon, por la imposibilidad de fundamentar o justificar los procesos de análisis o de síntesis.

‘Explicar’ es básicamente decir algo de algo; algo que ya estaba contenido en el *explicandum* –y en tal caso se trata de una explicación o definición analítica–, o no lo estaba –y en este otro caso se trata de una explicación sintética. El proceso discursivo de la explicación no podría ser de síntesis en Tlon, sino al parecer de análisis, dado que *sólo es lo Uno*, por lo mismo, sería además un intento fútil de análisis, dado que intentaríamos separar lo que es ontológicamente indivisible. Dice el narrador: “Todo estado mental es irreductible: el mero hecho de nombrarlo –id est, de clasificarlo– importa un falseo”²⁵.

En el idioma de aquel planeta el esquema referencial del lenguaje se disuelve, pues éste carece de la posibilidad de representar, de salir de sí mismo. Se sume en un autismo radical. Acota el informante:

De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlon –ni siquiera razonamientos. La paradójica verdad es que existen en casi innumerable número. Con las filosofías acontece lo que acontece con los sustantivos en el hemisferio boreal.

25 *Ibidem*, p. 436.

El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una Philosophie des Als Ob, ha contribuido a multiplicarlas²⁶.

Siendo así, “los metafísicos de Tlon no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica”²⁷, como el no menos fantástico juicio del deconstructivismo contemporáneo²⁸. “Una de las escuelas de Tlon llega a negar el tiempo: razona que el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente”²⁹. Como en los androides del filme posmoderno *Blade Runner*, el recuerdo –fundamento de la temporalidad– es absolutamente ilusorio en Tlon. En tales condiciones es obvio que se puede decir lo mismo que las ciencias no existen o que existen en casi innumerable número, como meros relatos sin pretensión alguna de verdad.

Dado que allí “todo está permitido”, nos hallaríamos instalados en un mundo nihilista, como aquél en que todos mintieran –con lo cual carece de sentido hablar de mentira y verdad–, o cada quien tuviera sus propias normas morales –con

26 Ibídem.

27 Ibídem.

28 Jacques Derrida ha acentuado el carácter no representativo del lenguaje, dejando sólo “escrituras” que se entrecruzan y deshacen de continuo. La filosofía se cruza con la ficción sobre la que había querido señorear. En esa misma dirección, Richard Rorty dirá que la metafísica no es más que un género literario (de ficción, se entiende, pues de otro modo la afirmación sería vanal. Aunque, como lo hace notar Nietzsche, hablar de “ficción” sólo tiene sentido si se supone lo “real”). Cfr: Derrida, Jacques. “La cloture de la représentation”. *L'écriture et la différence*, 1967.

29 Borges, J.L. “Tlon, Uqbar, Orbis Tertius”. *O.C.* Vol. 1, p. 436.

lo cual se diluye la moral, intersubjetiva por definición. Con ello estaríamos en la apoteosis del inconcebible “lenguaje privado” –paradójicamente, en un mundo que suprime a los sujetos y “lo privado”–, cuya posibilidad negara el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, por cuanto nada comunican, y, por lo mismo, no serían en sentido estricto lenguajes.

La naturaleza simbólica de la significación

Borges explora una posibilidad alternativa: la de suponer que el lenguaje, por su esencial dimensión simbólica, posee un *status* propio, y que el significado se constituye en aquel horizonte simbólico, antes que a partir de una referencia directa a un mundo de estructura invariable e independiente de la intencionalidad de los sujetos. En seguida presentaré cuatro conjeturas adicionales, que parten de asumir la idea de “mundo” como universo de significación que se articula a partir de la praxis intencional del sujeto.

Intencionalidad, mundo y universos simbólicos

Si el “mundo”, entendido como “horizonte de horizontes”, se articula a partir de la intencionalidad de la conciencia como un tejido móvil de relaciones significativas que el lenguaje manifiesta, se hace preciso redefinir la naturaleza no sólo del lenguaje, sino también de lo real. Borges lo hace, al decir:

El tigre vocativo de mi verso/ es un tigre de símbolos y
sombras.../ y no el tigre fatal, la aciaga joya/ que bajo el
sol o la diversa luna,/ va cumpliendo en Sumatra o en
Bengala/ su rutina de amor, de ocio y de muerte./ ... ya el

hecho de nombrarlo/ y de conjeturar su circunstancia/ lo hace ficción del arte y no criatura/ viviente de las que andan por la tierra³⁰.

Asimismo, refiriéndose al mundo de Herodoto, dirá: “El espacio se mide por el tiempo. El mundo era más vasto entonces que ahora”³¹. Ciertamente, no se refiere al abstracto mundo de la geofísica, sino al *mundo de la vida*; fuente de toda significación. Allí el espacio adquiere diversas dimensiones en función a la intención del sujeto.

Cabe decir que vemos estrictamente, aquello que comprendemos³², lo cual abre el problema del alcance unificante del lenguaje. Al respecto, Borges anota que:

... en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra³³.

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

30 Borges, J.L. “El otro tigre”. *O.C.* Vol. 2, p. 202.

31 Borges, J.L. *Biblioteca personal*. *O.C.* Vol. 4, p. 494.

32 El porteño lo hace notar cuando dice: “Para ver una cosa hay que comprenderla. El sillón presupone el cuerpo humano, sus articulaciones y partes; las tijeras, el acto de cortar. ¿Qué decir de una lámpara o de un vehículo? El salvaje no puede percibir la Biblia del misionero; el pasajero no ve el mismo cordaje que los hombres de a bordo. Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos”. (“There are more things”. *O.C.* Vol. 3, pp. 36-37.

33 Borges, J.L. “La escritura del dios”. *O.C.* Vol. 1, p. 597.

Notemos que la caracterización del mundo como “horizonte de horizontes” es muy móvil, y, por lo mismo, no es en sentido estricto una definición: no delimita objeto alguno³⁴. En esta perspectiva el mundo no es propiamente un objeto, ni la totalidad de objetos, es más bien la condición de posibilidad de los objetos³⁵. Extrañamente, no hay nada que nos sea más presente ni nada que resulte más elusivo a las posibilidades significativas del lenguaje. Aquí también las posibilidades enunciativas de nuestro lenguaje parecen experimentar el límite.

Las redes semánticas que constituyen el mundo
(Una retuvo preso a Averroes)

Aquí cabe otra conjetura: que el sistema lingüístico mismo carezca de significación, sentido u objeto intrínseco, aunque –paradójicamente– sostenga estas cualidades, como ocurre con un juego de ajedrez, cuyas precisas reglas y mecanismos de combinación prescriben el sentido –o significación– a cada pieza o movimiento. En la medida en que el simbolismo se realiza al interior de un sistema de signos, la relación entre el significante y el significado sería absolutamente arbitraria en su origen, pues el significado de un término o de un enunciado, no proviene del objeto al que alude, sino de las connotaciones que posee, o lo que es lo mismo: de los marcos de sig-

34 Conviene notar que esta caracterización se sitúa más allá del orden de las definiciones, para constituir el sustento mismo de lo definible.

35 “Es el gran árbol de las causas/ y de los ramificados efectos/ ... El universo es uno de sus nombres./ Nadie lo ha visto nunca/ y ningún hombre puede ver otra cosa”. (“La trama”. *O.C.*. Vol. 3, p. 311).

nificación; de los universos simbólicos en que resulta significativo.

Nuestro autor juega con esta conjetura cuando en *La busca de Averroes*, nos dice del filósofo musulmán:

... dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la Poética. Esas palabras eran tragedia y comedia. Las había encontrado años atrás, en el libro tercero de la retórica; nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir³⁶.

El universo simbólico del que participaba aquel filósofo hacía imposible concebir la representación escénica. Tal era la razón por la que, en el relato de Borges, no habría podido dar con el significado de aquellas palabras. Ni siquiera lograría escapar a las redes semánticas que lo retuvieron preso, al oír el testimonio perplejo y vacilante de un viajero –correligionario suyo– que había visto un acto teatral sin comprender tampoco su significación. Encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia, pues quiso imaginar lo que sería un drama sin tener la menor idea de lo que es un teatro.

Borges supone que el lenguaje no refleja exacta y directamente la conjetural estructura de la realidad, cualquiera que ésta pudiera ser. El lenguaje como “texto” o soporte de significaciones que es, supone y proyecta un “contexto” simbólico que define su significado. Esto es lo que ignoraba igualmente otro personaje borgiano: Pierre Menard³⁷, cuando en un fantástico alarde de erudición, pretendió reescribir un Quijote de su autoría que resultara exactamente igual que la obra

36 Borges, J.L. “La busca de Averroes”. O.C. Vol. 1, pp. 582-583.

de Cervantes.

Proyecto irrealizable. Su Quijote coincidía letra por letra con el de Cervantes, mas no palabra por palabra. Éstas no tenían igual significado. Sus marcos de significación eran distintos. Habían sido enunciadas –y leídas– en horizontes culturales distintos: uno notoriamente barroco, que enfatiza los alardes retóricos del lenguaje, y otro en que el sobrio pragmatismo es un componente clave. Anota Borges: “No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo Quijote”³⁸.

En verdad –indica el porteño– Menard “... acometió una empresa complejísima y de antemano fútil. Dedicó sus escrúpulos y vigiliass a repetir en un idioma ajeno un libro preexistente”³⁹. Conviene subrayar esta última afirmación, el *Quijote* de Cervantes fue reescrito por Menard en “un idioma ajeno”. Ajeno, no por el formato de las palabras que es aparentemente igual, sino porque aquellas palabras no tienen sustancia propia, porque no constituyen una *totalidad* propiamente dicha; esta condición pertenece al universo simbólico, al *contexto* que da pleno sentido a toda escritura o habla.

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

37 Cfr. “Pierre Menard, autor del Quijote”. *O.C.* Vol. 1.

38 *Ibidem*, p. 448

39 *Ibidem*.

En *El jardín de senderos que se bifurcan*, Borges parece considerar las implicancias de las virtualmente infinitas configuraciones de sentido –de redes de sentido– posibles. No hay mejor metáfora para la cuestión del *sentido* que la de *los senderos*. Éstos abren, en aquel relato, infinitas series de tiempos, en una maraña vertiginosa de tiempos duales: divergentes, convergentes y paralelos. Una curiosa “trama” de tiempos –¿cómo es posible eso sin articulación alguna?– que se aproximan, se bifurcan, se cortan o más bien se ignoran entre sí. En cada uno de ellos, el elemento significativo –en este caso el sujeto– deja de ser el mismo.

El espacio común que hace posible el tránsito, la comunicación, parece quebrarse. Se abre el abismo que devora la significatividad y sanciona la posibilidad de la incomunicación absoluta. Si cada cultura constituye un “mundo” autorreferido, ¿por qué no cada individuo?; ¿qué impide en principio el avatar de su “final”; que también éste se precipite por el abismo?

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

Teatro, actores y escenario: La trama lúdica del lenguaje

Partiendo del reconocimiento de la densidad simbólica de los significados lingüísticos y el carácter decisivo de los “contextos”, cabe también considerar a los sujetos que decodifican el lenguaje, como participantes de una cultura o universo simbólico que se configura históricamente, dialógicamente, como tradición. Nos dice el poeta: “La luna de las noches no es la luna/ que vio el primer Adán. Los largos siglos/ de la vigilia humana la han colmado/ de antiguo llanto. Mírala. Es tu espejo”⁴⁰.

En esta conjetura, el acto de significar presupone un lenguaje con significaciones históricamente constituidas, y, por lo mismo, móviles, en trance de rehacerse. La textura del lenguaje da cuenta de aquel proceso. “Si leemos un libro antiguo es como si leyéramos todo el tiempo que ha transcurrido desde el día en que fue escrito y nosotros”⁴¹, señala el porteño. En tal sentido, el lenguaje no refleja –o representa– exacta y directamente una suerte de estructura unívoca de la realidad: “... no hay felicidad o dolor que sean sólo físicos, siempre intervienen el pasado, las circunstancias, el asombro y otros hechos de la conciencia”⁴².

En esta perspectiva, la historia y la poesía no son esencialmente distintas: ambas son resultado de la actividad poética, intencional, cargada de una esencial imprevisibilidad o apertura. Un texto –tal es la naturaleza del lenguaje– proyecta significación en la medida en que se articula desde un nexo de sentido móvil, pues puede mutar con la impredecible irrupción de nuevas circunstancias que alteran el juego de la sig-

40 Borges, J.L. “La luna”. *O.C.* Vol. 3, p. 138.

41 Borges, J.L. “El libro”. *O.C.* Vol. 4, p. 170.

42 Borges, J.L. “El viaje en globo”. *O.C.* Vol. 3, p. 415.

nificación.

La plástica ambigüedad de los símbolos⁴³, contiene la posibilidad del hecho estético que la actividad comprensiva del intérprete despliega. Dice Borges:

Mientras no abrimos un libro, ese libro, literalmente, geoméricamente, es un volumen, una cosa entre las cosas. Cuando lo abrimos, cuando el libro da con su lector, ocurre el hecho estético. Cambiamos incesantemente y es dable afirmar que cada lectura de un libro, que cada relectura, cada recuerdo de esa relectura, renuevan el texto. También el texto es el cambiante río de Heráclito⁴⁴.

El lenguaje es ante todo un fenómeno estético, un fenómeno expresivo de infinitas posibilidades. Más que el mero rigor lógico o la función descriptiva, hay en él una fuerza dramática. El lenguaje tiene esencialmente, originariamente, una función expresiva, desea ante todo expresar algo, y “el estilo del deseo es la eternidad”⁴⁵, anota el porteño, buscando vincular esta función con la condición mediática, cultural, de rito que originariamente habría tenido el juego, y que trasciende la distinción teórica entre sujeto y objeto. El creador (y cada uno de nosotros lo es) recrea lúdicamente un fondo significativo que constituye el sustento de su experiencia. El creador (o tal vez quepa decir más bien: el intérprete) reproduce de manera siempre distinta algo que parece preexistir⁴⁶.

En un pasaje en que desde su propia experiencia, da

43 “Todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas”, afirma Borges (Borges, J.L. “Ars Magna”. *O.C.* Vol. 3, p. 438).

44 Borges, J.L. “La poesía”. *O.C.* Vol. 3, p. 254.

45 Borges, J.L. “Historia de la eternidad”. *O.C.* Vol. 1, p. 364.

cuenta del mundo subjetivo, que constituye el texto fundamental, condición de posibilidad de cualquier otro texto, Borges anota la siguiente reflexión:

Los años pasan y son tantas las veces que he contado la historia que ya no sé si la recuerdo de veras o si sólo recuerdo las palabras con que la cuento. Tal vez lo mismo le pasó a la Cautiva con su malón. Ahora lo mismo da que fuera yo o que fuera otro el que vio matar a Moreira⁴⁷.

Se trata de un proceso de decantamiento de la “memoria” –válido tanto para la memoria personal como colectiva–, en que el sentido se realiza al tomar cuerpo ciertos motivos que parecen constituir una suerte de arquetipos continuamente recreados. Borges muestra particular interés por este núcleo denso de significación, presente en todo acto creativo, que vincula la creatividad al juego, es decir, a un cierto vaivén que se realiza con un ritmo propio que parece atrapar al sujeto y “situarlo” al borde del ámbito de la intencionalidad.

Estando el hecho estético, lúdico, en el origen de la significación y el lenguaje, y dado que toda definición es intralingüística, no cabría definir lo estético como no cabe definir el juego. El porteño dirá al respecto:

El hecho estético es algo tan evidente, tan inmediato, tan indefinible como el amor, el sabor de la fruta, el agua. Sentimos la poesía como sentimos la cercanía de una mujer, o

46 Así describe Borges su propia experiencia estética: “Cuando yo escribo algo, tengo la sensación de que ese algo preexiste. Parto de un concepto general; sé más o menos el principio y el fin, y luego voy descubriendo las partes intermedias; pero no tengo la sensación de inventarlas, no tengo la sensación de que dependan de mi arbitrio; las cosas son así.”. (“La poesía”. *O.C.* Vol. 3. p. 257).

47 Borges, J.L. “La noche de los dones”. *O.C.* Vol. 3, p. 44.

como sentimos una montaña o una bahía. Si la sentimos inmediatamente, ¿a qué diluirla en otras palabras, que sin duda serán más débiles que nuestros sentimientos?⁴⁸.

Las ruinas circulares o la fuente onírico-mítica de la significación

En diversos textos Borges considera otra conjetura: una asociada a la milenaria cuestión del simbolismo onírico-mítico (por lo demás, recurrente en la experiencia humana) y su vinculación con nuestro mundo de representaciones. Se trata de la posibilidad de que toda significación provenga en última instancia de ciertas formas arquetípicas –“menos de individuos, la historia está hecha de arquetipos”⁴⁹, dirá–, de cierto fondo simbólico recurrente en los sueños –y en los mitos–, y que desde ellos remite más allá, hasta lo que Freud habría llamado el “ombligo del sueño”, vale decir un fondo inconsciente en el que no impera ya el principio de identidad que la razón establece, el cual por lo demás, en formas culturales ajenas a la tradición occidental no parece haber tenido la importancia que ésta le otorga.

También en la dimensión mítica parece haber una suerte de “ombligo” o zona densa desde la que brota la significación, y en la que el sentido de la diferencia, la lógica de la identidad y la discreción, el discurso lineal que supone un tiempo continuo, prácticamente se hallan ausentes. A propósito del parentesco entre lo mítico, lo onírico, lo estético y el lengua-

48 *Ibidem*, p. 258.

49 Borges, J.L. “El matrero”. *O.C.* Vol. 4, p. 106.

je, Borges dice:

La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de *thor* o el sajón que articulaba el nombre de *thunor* no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago. La poesía quiere volver a esa antigua magia. Sin prefijadas leyes, obra de un modo vacilante y osado, como si caminara en la oscuridad. Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto⁵⁰.

En el horizonte mítico el lenguaje retiene indesligablemente, indistintamente, las dimensiones afectiva, intencional y representacional que luego en el proceso de secularización de la cultura en que brota la filosofía irán adquiriendo un estatus diferenciado. Según Borges: “En el principio de los tiempos... no habrá habido cosas poéticas o prosaicas. Todo sería un poco mágico. Thor no era el dios del trueno; era el trueno y el dios”⁵¹.

Desvalorizado el horizonte mítico –al menos en la secuela de la ilustración–, permanece irreductible la dimensión onírica, cuya disolución del principio de identidad –fundamento de la racionalidad occidental– ha constituido una persistente fuente de estupor. El argentino lo sabe cuando anota: “El alma, cuando sueña –escribe Addison–, es teatro, actores y auditorio”⁵². Para Borges, “el sueño es una representación”⁵³; más aún: “... los sueños son la actividad estética más antigua...

50 Borges, J.L. *El otro, el mismo*. O.C. Vol. 2, p. 236.

51 Borges, J.L. *El oro de los tigres*. O.C. Vol. 2, p. 457.

muy curiosa porque es de orden dramático”⁵⁴.

Refiriéndose a la fuente de la actividad creativa, y por tanto, de la significación, dice: “Por Musa debemos entender lo que los hebreos y Milton llamaron el Espíritu y lo que nuestra triste mitología llama lo Subconsciente”⁵⁵. Vía real hacia el inconsciente, denominó Freud a los sueños. Borges reconoce allí una fuente de la significatividad, cuando dice: “Estas historias pertenecen al más antiguo de los géneros literarios, la pesadilla”⁵⁶, o cuando versifica: “iré más lejos que los bogavantes de Ulises/ a la región del sueño, inaccesible/ a la memoria humana./ De esa región inmersa rescato restos/ que no acabo de comprender”⁵⁷.

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

“Cesan los sueños cuando sabemos que soñamos”⁵⁸, dirá el poeta. Igual cesa la fiesta o cesa el juego cuando dejamos de estar involucrados en él, cuando lo consideramos como “objeto”, al modo contemplativo de la teoría, de la representación. En el modo de ser del sueño, como en el del juego o la fiesta no hay lugar para la distinción sujeto-objeto⁵⁹. Su sig-

52 Borges, J.L. “Nathaniel Hawthorne”. *O.C.* Vol. 2, p. 48.

53 Borges, J.L. “La pesadilla”. *O.C.* Vol. 3, p. 227.

54 *Ibidem*, pp. 227-228.

55 Borges, J.L. “La rosa profunda”. *O.C.* Vol. 3, p. 77.

56 Borges, J.L. *Biblioteca personal*. *O.C.* Vol. 4, p. 511.

57 Borges, J.L. “El sueño”. *O.C.* Vol. 3, p. 81.

58 Borges, J.L. “Afterglow”. *O.C.* Vol. 1, p. 37.

nificatividad es de otro orden.

Ante el inconsciente nos situamos frente a algo radicalmente distinto al plano discursivo. Constituye una dimensión en donde el tiempo como vector de una sucesión ordenada –condición de posibilidad del lenguaje de la vigilia– no existe. Así, lo hace notar nuestro autor, en textos como el siguiente:

La grieta que se abrió en la mitad del Foro es demasiadas cosas... Es un símbolo múltiple, un símbolo capaz de muchos valores, acaso incompatibles. Para la razón, para el entendimiento lógico, esta variedad de valores puede constituir un escándalo, no así para los sueños que tienen su álgebra singular y secreta, y en cuyo ambiguo territorio una cosa puede ser muchas⁶⁰.

En este punto habría que notar que, en sentido estricto, no sólo el inconsciente resulta inanalizable. Las representaciones conscientes ¡también lo son!, de allí el carácter polisémico del lenguaje natural y su irreducible indefinición: “Siempre se pierde lo esencial... Es una/ ley de toda palabra”⁶¹.

Si al hacer la memoria de los sueños, éstos conducen a una suerte de “ombligo” en el que parece crecer vertiginosamente la densidad afectivo-intencional-representacional, con lo que se disipa toda distinción, toda representación “clara y distinta” –si cabe tal cosa–, cabe preguntarse: ¿Qué habría en aquel “ombligo” de la significación? ¿Es que cabe hablar del “mundo”⁶² de los sueños, si éste ignora todo orden?

59 “Adisson observa que en el sueño somos el teatro, el auditorio, los actores, el argumento, las palabras que oímos”. (Borges, J.L. “La pesadilla”. *O.C.* Vol. 3, p. 228).

60 Borges, “Nathaniel Hawthorne”. *O.C.* Vol. 2, pp. 60-61.

61 Borges, “La luna”. *O.C.* Vol. 2, p. 196.

Como en el *apeiron* de Anaximandro y de múltiples mitologías, la fuente de todo orden, de toda significación, carecería ella misma de orden. Algunos versos de Borges dan curso a esta conjetura:

Ni tiniebla ni caos. La tiniebla/ requiere ojos que ven, como el sonido/ y el silencio requieren el oído,/ y el espejo, la forma que lo puebla./ Ni el espacio ni el tiempo. Ni siquiera/ una divinidad que premedita/ el silencio anterior a la primera/ noche del tiempo, que será infinita,/ El gran río de Heráclito el Oscuro/ su irrevocable curso no ha emprendido,/ que del pasado fluye hacia el futuro,/ que del olvido fluye hacia el olvido./ Algo que ya padece. Algo que implora./ Después la historia universal. Ahora⁶³.

Aquí recordamos que el único fragmento conservado de aquel sabio griego, el primer texto que registra como suya la historia de la filosofía, parece también reconocer en la autopoiesis del cosmos una pulsión, un deseo, un padecimiento, una pena.

Borges sabe que el sueño anula los límites; de allí su presencia privilegiada en las más osadas conjeturas sobre una realidad inefable. Sabe también que aquel contenido onírico, incoherente y vertiginoso, alimenta los múltiples “sentidos” con que configuramos el mundo y la vida, aunque jamás sepamos si la *Totalidad* inconmensurable que nos subsume tenga algún sentido que le sea inherente.

El taumaturgo de *Las ruinas circulares*, que caracteriza

62 La noción de “mundo” supone un orden, una topología esencial que se articula desde determinado “horizonte”. Los sueños son más bien el soporte privilegiado de las utopías.

63 Borges, J.L. “Cosmogonía”. *O.C.* Vol. 3, p. 80.

nuestra milenaria búsqueda metafísica,

... comprendió que el empeño de modelar la materia incoherente y vertiginosa de que se componen los sueños es el más arduo que puede acometer un varón... mucho más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara⁶⁴.

Comprendió también que lo suyo era un ritual dentro de un ritual. Tal vez todo nuestro saber más que sustancial sea procedimental, ritual (la epistemología contemporánea no está lejana de aquella conjetura). Como dando curso a aquella sospecha, dice Borges: “Ahí están.../ los ritos que son la única sabiduría/ que otorga el Firmamento a los hombres”⁶⁵.

Límites y eternidades: ¿Más allá de la metáfora y el mito?

Finalmente, propongo lo que bien podría ser la conjetura más persistente a lo largo de la obra borgiana: una de carácter místico, que parece establecer el “mundo” como límite insalvable de la significatividad, remitiendo más allá de las posibilidades expresivas del lenguaje.

Asumiendo que los nombres son fraudes de la palabra⁶⁶, y que “todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas” —como señala en *Ars Magna*—, en textos como “Una rosa amarilla” o “El Aleph”, Borges examina la posibilidad del acceso a

64 Borges, J.L. “Las ruinas circulares”. *O.C.* Vol. 1, p. 452.

65 Borges, J.L. “El guardián de los libros”. *O.C.* Vol. 2, p. 377.

una peculiar autoconciencia en torno a los límites del lenguaje, que situaría nuestra experiencia en los bordes de la significación y la relación dual que le es esencial. Con su marcada preferencia por las conjeturas audaces, dice:

Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso⁶⁷.

¿Qué hay entonces tras los intersticios del lenguaje y la razón? Esta conjetura remite a una dimensión ajena al orden que caracteriza nuestro mundo. Aquí alcanzamos un punto en el que irrumpen las paradojas, o las tautologías –que en definitiva poseen la misma naturaleza. ¿Cómo enunciar lo que está más allá del lenguaje? “De lo que no se puede hablar mejor es callarse”, concluía Wittgenstein sus tesis del *Tractatus*, consciente de los límites del lenguaje y atrapado por su noción representacional del significado. Aquel silencio hace más patente la irreductible presencia de aquello de lo que no se puede hablar.

Ante los límites de la fundamentación representacionista de la significación podríamos decir –paradojas del lenguaje con las que se entretiene cierta moda posmoderna– que nada real existe tras el discurso, mas parece imposible pensarlo. No todo lo que digamos puede ser pensado, había notado ya Aristóteles. Apasionado por las simetrías metafísicas, Borges añadiría que no todo lo pensable⁶⁸ puede ser dicho.

66 Cfr. Borges, J.L. “Isidoro Acevedo”. *O.C.* Vol. 1, p. 86.

67 Borges, J.L. “Avatares de la tortuga”, *O.C.* Vol. 1, p. 258.

Las posibilidades significativas del lenguaje experimentan una gran tensión para aludir a la experiencia de un pensar no discursivo. ¿Cómo es que cabe pensar lo inefable? He aquí el fragmento de un texto en el que Borges propone el problema: “Entonces ocurrió la revelación. Marino vio la rosa, como Adán pudo verla en el Paraíso, y sintió que ella estaba en su eternidad y no en sus palabras...”⁶⁹. Pero, ¿cómo vería Adán el mundo el primer día? Carente de lenguaje y sin contexto cultural alguno; sin pre-juicios que posibiliten ordenar y simplificar el flujo de las sensaciones, es decir, sin la posibilidad de “percibir”. ¿Cómo sentiría, cómo “vería” el mundo sin mediación lingüística alguna? Los siguientes versos consideran el enigma de aquella experiencia: “Nos aniquilaría ver la ingente/ forma de nuestro ser; piadosamente/ Dios nos depara sucesión y olvido”⁷⁰.

En un notable relato encara así el problema:

Arribo ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los em-

68 Tal vez pudiera decirse que lo inefable no es algo “pensable”, sino más bien algo “vivable” –así lo místico tendría que ver con la vivencia antes que con el pensar–, pero prefiero dejar un flanco para aquella observación antes que asumir a priori la diástasis entre el pensar y el vivir, cuyos riesgos sospecho son mayores, puesto que no sabría cómo explicar que aquel problema aparece en mi pensamiento. Salvo que –igualmente a priori– tenga que identificar “pensamiento” con “pensar discursivo”, nociones que no considero equivalentes.

69 Borges, J.L. “Una rosa amarilla”. *O.C.* Vol. 2, p. 173.

70 Borges, J.L. “Edipo y el enigma”. *O.C.* Vol. 2, p. 307.

blemas... Quizá los dioses no me negarán el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad. Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito... vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo... Sentí infinita veneración, infinita lástima⁷¹.

Si la contingencia y el olvido caracterizan la experiencia humana, la tradición metafísica y la noción de lo sagrado parecen conducir a una realidad sobrecogedora y desproporcionada. No habiendo proporción entre lo infinito y lo finito, nos hallamos ocupados en conjurar el horror de lo inconmensurable, el exceso ontológico de lo infinito. De olvido y memoria se compone la trama del tiempo en que configuramos el tejido de nuestra experiencia cotidiana. Mortales como somos, necesitamos distraernos, olvidarnos del infinito, precisamos divertirnos, absortos en juegos que simulan la sabiduría: los juegos del lenguaje.

71 Borges, J.L.: "El Aleph", *O.C.* Vol. 1, pp. 624-626.

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

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