

lla, la muerte, ciertas experiencias personales de aniquilación del tiempo que posiblemente pertenezcan a todos los hombres. ¿Podemos, a través de ese a modo de portillo abierto hacia otro mundo alcanzar éste? ¿Seremos acaso un sueño de Dios, y acaso éste no es un sueño en otro sueño y así indefinidamente? Por este sencillo don damos gracias al sueño, y a los que, como Descartes o Schopenhauer, sospecharon que no son distintos la vigilia y el sueño.

Otras veces será el mismo escritor el que intervenga en una ficción que pretende alcanzar el yo que persiste más allá de los años y de los agravios del tiempo («El otro», de *El libro de arena*).

6

Ya aludimos al horror intelectual que provoca la palabra infinito aplicada a cualquier otro concepto: lo revienta y lo mata. Ella es la que afantasma no sólo a nuestras vidas —que tienden a cero si se las supone equidistantes de un tiempo infinito hacia atrás y hacia adelante, sumergidas también en un espacio que es infinitamente grande o infinitamente divisible—, sino también a lo que llamamos Dios, Universo, Naturaleza. Tomemos, pues, de este mundo, fábricas humanas —palacios, laberintos, bibliotecas, libros, juegos (el truco, el ajedrez, los naipes), cuentos como el del pájaro de Simurg, espadas, versos como los de Whitman, metafísicas como la de Spinoza, la música, enumeraciones lógicas o estrafalarias, el *Ulises* de Joyce y tantos otros— y construyamos con ellos infinitos de pesadilla.

Si ya Platón habló del rey en su palacio, que es el universo, finjamos un palacio de infinitas estancias en el que el rey mismo ha de estar prisionero, y que el hombre, el temerario visitante jamás podrá encontrar; dígase lo mismo del laberinto de infinitos corredores, del que su mismo creador, Asterión, prisionero, quiere liberarse y vive en la esperanza de un redentor —Teseo—, que le dará muerte.

Como el tigre, como el laberinto, el espejo es un objeto privilegiado y sorprendente por partida doble: porque *me promete* ver mi verdadero rostro, y porque *me promete* ver el universo en su multiplicidad y multiplicación infinitas. Esa mera posibilidad provoca, no la dicha de un conocimiento, sino alarma y vértigo.

7

Los hombres han acudido al sueño del libro infinito, el libro que contendría todas las proposiciones referentes al mundo, que sería, por tanto, como el mundo: que sería el mundo. De ahí que Borges convoque a las religiones del libro único, que, como revelación de Dios, ha de contener todas las verdades —judaísmo, cristianismo, islamismo—

junto con la Cábala, con Joyce, con Bloy, con el *Ars combinatoria* de Leibniz, con el idioma analítico de Wilkins y tantas otras empresas del mismo signo.

Otra configuración es la biblioteca infinita, en cuya descripción los elementos siniestros se concitan para mostrar lo insoportable que *para el hombre* sería un saber infinito. De aquí que la ignorancia, como el olvido, sea también un don, un acto piadoso de parte de Dios.

Una mente infinita, una «inteligencia estelar» comprendería *uno intelligendi actu* al universo como concatenación férrea de causas y efectos, como una procesión necesaria de atributos y modos (así el Dios o la Naturaleza de Spinoza). Para esa inteligencia no habría azar en el mundo, ni contingencia ni libertad. Pero también cabe pensar, con pavor no menor, que el mundo se rigiera por el azar absoluto. Así en *La lotería de Babilonia* (¿cómo no reconocer en esta historia las interminables controversias barrocas en torno a la naturaleza y la gracia, a la predestinación y el libre albedrío, y al poder inquisitorial y a la eclesiástica administración de los destinos eternos?).

El juego, en especial el ajedrez, es otra maravilla, otro piadoso don por el que entreveremos cómo este mundo no está sujeto por la cadena de hierro de las causas y los efectos, sino que esconde el fruto del azar, de la contingencia, minúsculo testigo de la libertad. El juego nos procura una inmortalidad subrogada, por cuanto los jugadores de naipes —en torno a un tablero que es un acotado del espacio continuo y del tiempo sucesivo— «repiten antiguas bazas». En el ajedrez —el «geométrico y bizarro ajedrez»— se libra una batalla inmortal en la que se nos permite ser combatientes. Dígase lo mismo del duelo y de la música, que no necesita del espacio y desmiente al tiempo, y por ello es el universo.

8

Por fin, podemos soñar con elementos del otro mundo que ingresan en éste; tal el *Zahir*, esa moneda ultramundana, que es el rostro de Dios y que enloquece a su poseedor. Tal *el aleph*, ese punto de un inconcebible espacio trasmundano en que cabe el universo entero, y que vuelve siniestro el concepto leibniziano de *mónada* y horrenda una sentencia de Schopenhauer; tales los *hrönir* de uno de los hemisferios del planeta Tlön; tal el disco de un solo lado, que incita a un hombre al asesinato y lo condena luego a una búsqueda sin fin; tal la rosa que un viajero trae del otro mundo, según un cuento de Wells, y tantos otros.

9

Borges propone imágenes allí donde otros trabaron conceptos, urde ficciones allí donde otros se afanaron en razones. ¿Qué añade la imagen al concepto?, o, sencilla-

mente, ¿qué ofrece la imagen y qué ofrece el concepto? Si la razón misma, que no es sino crítica —ya se trate de la raedera nominalista, de la duda escéptica o de la reducción empirista— declara imposible la tentativa de la metafísica de alzarse a sabiduría; si el mundo, Dios, el yo, la cosa en sí son incognoscibles o, si, dicho de otra manera, todo se me da en la luz al trasluz, en la conciencia como fenómeno, en el lenguaje como sentido y no puedo salirme del lenguaje, del fenómeno y del trasluz y alcanzar la luz, la conciencia y el origen del sentido —los siglos del barroco se repiten sin cesar el sonsonete «el ojo que ve no puede ver el ojo»— ¿qué me ofrece la imagen, la ficción? No un conocimiento, pero sí un *sabor*, un sentimiento: «En todos mis cuentos hay una parte intelectual y otra parte —más importante, pienso yo— el sentimiento de soledad, de la angustia, de la inutilidad, del carácter misterioso del universo, del tiempo, y, lo que es más importante: de nosotros mismos, yo diría: de mí mismo» (Entrevista con G. Charbonnier.) Esos sentimientos son: estremecimiento, horror, fascinación, extrañeza, maravilla... Muy frecuentemente un sentimiento ambivalente aparece en los textos de Borges. El horror de perderse en la multiplicidad se acompaña de la maravilla de remontar desde la dualidad del sujeto y el objeto a la unidad que es el origen de su apariencia y de su distinción. Horror, por un lado, de la pérdida, del exilio, de la agonía; maravilla de la vuelta a la patria, por otro; consuelo por la salida de la pesadilla, dolor por la vuelta a la dualidad. El horror de un mundo infinito, de una conciencia evanescente tiene como contrapartida el mundo de la amistad, el mundo de los hombres, de los antepasados, de los que se hermanan en la esencial nadería del amor. Pero a la maravilla de la vuelta al origen sucede unas veces el aburrimiento, otras el espanto.

10

De la aventura metafísica retorna Borges con una preciada pieza: el *mundo como don*, mejor aún: como un cesto de dones, dones que no son otros que los de la finitud. La memoria es un don porque está hecha de olvidos; la eternidad es un don porque es para nosotros tiempo sucesivo; el mundo como totalidad es un don porque para nosotros *aparece* como el horizonte que permite la variedad de las criaturas. Dones son las cosas que nadie ha visto y también «lo que no puede ser». Entre los dones, ¡cómo no! tiene también su puesto lo que es límite infranqueable: el lenguaje, la alteridad (los espejos), el cuerpo, lo que es para sí (aunque no en sí) y todo aquello que nos promete la transcendencia sin acordárnosla nunca. Los diversos poemas de los dones son el canto que Borges entona a la finitud. El mundo, el yo, la eternidad retornan, sino como pensados, al menos como *sentidos*.

11

¿Qué queda de la aventura metafísica? «Las doctrinas del Pórtico, de Zenón y el sabor de las sagas», responde Borges. Es decir: la poesía —el arte— y la ética. «Gracias quiero dar... por el oro, que relumbra en los versos... Por el lenguaje, que puede simular la sabiduría» (de *El otro, el mismo*). Es decir, por la poesía, que si no puede alcanzar la imposible sabiduría, puede simularla como *sentida*, como un *sabor*. Dicho de otro modo: ya que no la transcendencia, el arte y la ética pueden, al menos, simularla. A través de uno y otra tocamos lo en sí, el *noúmenon*. Recordemos cómo Kant, que afirmó que en el uso teórico de la razón jamás alcanzamos tras la apariencia la cosa en sí, en su uso práctico, en la acción guiada por una buena voluntad, tocamos el *noúmenon porque lo hacemos*. El hacedor —el poeta y el que se porta rectamente— no tiene mundo que transcender porque él *hace* el mundo: «Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados».

Anexo

Jugar con Dios a policías y ladrones es una broma que sólo se le pudo ocurrir a Chesterton. Siete policías persiguen a siete ladrones; sus nombres son los de los días de la semana. Poco a poco nos enteramos de que los siete policías son los siete ladrones. La chanza ha sido urdida por el jefe de policía, cuyo nombre es Domingo, nombre del día del Señor. Jugar con Dios una partida de ajedrez a fin de sorprenderle en la mejor baza es un alarde que sólo se le pudo ocurrir a un Leibniz devoto que no veía incompatibles la piedad y el cálculo infinitesimal. Mezcla de Poe, de Leibniz, de Chesterton —y de Séneca y de Stevenson, de Mark Twain y Quevedo, de anónimo escalda y de De Quincey— el nombre de Borges se agrega por derecho propio a esa nómina de la bufonería transcendental, que dijera Schlegel. ¿A quién, sino a Borges iba a ocurrírsele encajar dentro de un cuento policial un metafísico laberinto de tiempo, insinuar al fin de un cuento que el traidor y el héroe eran uno y el mismo, que el teólogo ortodoxo y hereje que en el mundo discuten hablan en el cielo de lo mismo, demostrar que el palacio es infinito? La presencia del bufón en el real aposento sirve, no tanto para aligerar la pesadumbre de la majestad, cuanto para recordar al rey que sus actos son humanos, no divinos.

Nada más fácil que desentrañar un cuento metafísico de Borges refiriéndolo al filósofo de turno; nada más difícil de aclarar por qué Borges, en lugar de una cadena de razonamientos, erige un universo de pesadillas. Por qué, en una palabra, en vez de dejar a las filosofías con sus perplejidades les insufla la vida de unas imágenes.

Serge Champeau, en una obra valiente y lúcida (*Borges et la métaphysique*, Vrin, París, 1990) se ha atrevido con el más arduo de los problemas que plantea la obra

de Borges; ante esa populosa imagería que, como un claustro románico, congrega la obra de Borges, se imponen unas cuantas preguntas decisivas: si Borges con sus imágenes no dice cosa distinta de lo que dicen —afirman o niegan— las filosofías, las teologías o las herejías, ¿qué valor de verdad tienen unas y otras? ¿qué añade o contrapone la imagen al concepto? o, en sus propias palabras: «Intentaremos mostrar que no se puede comprender ni la metafísica de Borges (o, más bien, su genealogía de la metafísica como deseo de traspasar los límites de la representación y del lenguaje), ni su crítica empirista y escéptica de la tentación metafísica, ni, en fin, la superación filosófica que hace de esta alternativa (en una concepción de la metafísica y del lenguaje sorprendentemente cercana a la de algunos filósofos contemporáneos) sin referirlas a la pregunta que, desde sus primeras entregas, está en el centro de la obra: *¿qué puede el conocimiento poético, cuáles son los poderes y los límites de la imagen, qué pensar de la pretensión, indisociablemente poética y metafísica, de traspasar los límites del lenguaje y de la representación?*».

Si, como Borges descubre en su temprana lectura de Schopenhauer, la esencia del ente consiste en ser pensado, y el aparecer significa ser representado, el deseo metafísico —ver la luz, pensar el mundo como unidad y totalidad, contemplar a Dios, verse a sí mismo— equivale a pretender representar la representación misma. Un recorrido por las imágenes de la representación en la obra de Borges recupera la coloración tan característica del deseo metafísico en Borges, y concita la presencia de aquellas otras imágenes, no menos poderosas, en que encarna ese deseo que sueña con traspasar el mundo de la representación a fin de alcanzar a Dios, al sujeto, al otro en sí, a la cosa en sí. Sólo a través de la imagen poética puede alcanzarse, según Borges, la instalación en ese lugar fuera de la representación sin la que son impensables tanta la consciencia de la representación como el deseo metafísico. Sólo lo representable, una imagen, permite hablar de un pensamiento que no es ya una representación. La poesía sería el nombre de un conocimiento paradójico, el conocimiento no representante de lo no-representable, que, al permitir pensar la representación, haría nacer el deseo metafísico y encaminaría al hombre hacia la satisfacción de ese deseo.

Si el deseo metafísico se expresa en Borges en una procesión de imágenes, también la crítica de ese deseo es poética. El resultado —la vuelta al mundo de los hombres— no es un conocimiento, sino algo que pertenece al mundo de la vivencia sin dejar de pertenecer al mundo de la verdad: horror y maravilla, conjugados en distintas tonalidades afectivas, que configuran el mundo de la finitud, el mundo de los dones. De la aventura metafísica, y de su insensatez, Borges retorna a un mundo recobrado como finitud, como don, y esta recuperación es tal por ser de orden estético y ético.

Compleja, sutil, impecable, esta reconstrucción del universo literario de Borges que lleva a cabo el autor. Imposible reducirla a unos renglones. De agradecer son, especialmente, esos apéndices en que la empresa de Borges se sitúa paralelamente a otras empresas específicamente filosóficas: Schopenhauer, Merleau-Ponty, Wittgenstein, así como esas abundantes referencias a tantos otros personajes que a pie de página nos entrega.

La única objeción posible es aquella que no es propiamente objeción y que encuentra su lugar en la obra misma de Borges: esta reconstrucción revela, ante todo, el rostro del autor. Hay algo de lo que también Borges denominaría «furor sistemático» en ella, y algo, por fuerza mayor, ha de quedar sacrificado. Por ejemplo: Borges no es sólo un hombre moderno que ha aprendido de Schopenhauer —y de la modernidad en general— que el ser se me da en la representación, en la conciencia, en la subjetividad; en una palabra: que el ser es apariencia, fenómeno. Con frecuencia se olvida de ello y se muestra como un griego puro, como un realista medieval que cree en la independencia del sujeto y el objeto del conocimiento y puede hacerse preguntas directas sobre Dios, el universo o el yo, preguntas que pueden obtener respuestas. Sólo así se entiende esa obsesión —acompañada del terror correspondiente— de Borges por el carácter deletéreo del concepto infinito y esa salida forzada de las ruinas que provoca a través del idealismo. En la obra de Champeau apenas hay alusión alguna a ello, porque, dado su punto de vista sistemático de partida, no podía haberla. Si se tienen en cuenta éstos y otros extravíos —confesados— de Borges por los predios de la metafísica, se entiende también el carácter de ironía, incluso de bufonada que tienen tantos relatos y escritos en prosa de Borges.

Observaciones de este tipo no le restan mérito alguno a este libro magnífico, agudo, riguroso, y, al mismo tiempo, *sensible*, sobre la siempre sorprendente y siempre renovada y renovable producción de Borges.

Manuel Benavides