

Borges hereje: el ensayista y la superstición del nacionalismo

FELIPE GONZÁLEZ ALFONSO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

El siguiente trabajo pretende evidenciar cómo en su ensayo “La supersticiosa ética del lector”, del libro *Discusión* (1932), Jorge Luis Borges (1899-1986) recurre al género ensayístico para oponerse, en el ámbito de la crítica literaria, al nacionalismo que comienza a imperar en esos años en Argentina. Para ello, se realiza un análisis dividido en tres apartados. El primero examina el texto a la luz de las reflexiones de Georg Lukács, Theodor W. Adorno y Martín Cerda en torno al carácter “herético” del ensayo respecto del pensamiento “doxologizado”. El segundo apartado lo enmarca históricamente para dar cuenta de su particular “herejía”, teniendo en cuenta los intereses que caracterizaron al ensayo latinoamericano de la primera mitad del siglo XX. Por último, y recurriendo a la teoría de José Luis Gómez Martínez, el tercer apartado describe en detalle cómo “La supersticiosa ética del lector” utiliza las estrategias discursivas propias del género ensayístico para efectuar su crítica.

Palabras clave: ensayo, herejía, nacionalismo, crítica literaria

Abstract

In his essay “The superstitious ethic of the reader”, which belongs to the book *Discusión* (1932), Jorge Luis Borges (1899-1986) resorts to the essayistic genre to oppose, in the field of literary criticism, nationalism which began to prevail in those years in Argentina. To test the above, an analysis is performed in three sections. The first examines the text in the light of the reflections of Georg Lukacs, Theodor W. Adorno and Martin Cerda on the “heretical” character of the essay on “doxologized” thinking. The second section is historically framed to account for its particular “heresy”, taking into account the interests that characterized the Latin American essay of the first half of the twentieth century. Finally, using the theory of José Luis Gómez Martínez, the third section describes in detail how “The superstitious ethic of the reader” uses the discursive strategies of the essay genre to carry out its criticism.

Keywords: essay, heresy, nationalism, literary criticism

Recibido el 6 junio 2017 / Aceptado el 3 agosto 2017

Introducción

En su ensayo “La supersticiosa ética del lector”, perteneciente al libro *Discusión* (1932), Jorge Luis Borges intenta invalidar, con ejemplos concretos de la tradición literaria, un modo de lectura que a él le parece insustentable, puesto que decide la trascendencia de una obra literaria verificando la disposición —correcta o no— de sus elementos formales. Quienes recurren a ese método de lectura, dice:

Son indiferentes a la propia convicción o propia emoción: buscan tecniquerías (la palabra es de Miguel de Unamuno) que les informarán si lo escrito tiene el derecho o no de agradarles. Oyeron que la adjetivación no debe ser trivial y opinarán que está mal escrita una página si no hay sorpresas en la juntura de adjetivos con sustantivos, aunque su finalidad general esté realizada (1974: 202).

Previo al placer, se impone —según el título del ensayo— una “ética”, un “deber ser”, para el cual la obra es auténtica solo si cumple al pie de la letra un cierto número de atributos. Esta lectura “formalista”, sin embargo, conlleva implicancias que exceden el ámbito propiamente literario y que, sugiere Borges —desde mi punto de vista—, resultan afines a los ideales de un exacerbado nacionalismo. Para oponerse a esta instrumentalización de la literatura, recurre entonces al género ensayístico, que le ofrece al escritor una variedad de estrategias reacias a volverse dogmáticas en su ejercicio crítico de los dogmatismos. A continuación, pondré el ensayo “La supersticiosa ética del lector” en diálogo con las teorizaciones sobre el género, para indagar su particular talante antidogmático, heterodoxo. Luego, lo consideraré en el marco de su contexto histórico y, por último, describiré los componentes textuales que dan forma a la “discusión” que mantiene con su época.

Un conflicto a dos frentes: contra la ciencia y el caos

El ensayista chileno, Martín Cerda (1930-1991), encabeza su obra *La palabra quebrada* (1982) con un texto que indaga en las implicancias epistémicas de la fragmentariedad característica del ensayo en tanto reflexión siempre inconclusa, no definitiva. Este rasgo no se limita a la dimensión formal (la simple brevedad o el término abrupto) pues, al mismo tiempo —creo que sugiere Cerda—, posibilita la *herejía* propia del ensayo, al poner en evidencia eso que la opinión, la *doxa*, pretende ocultar: la fisura, la crisis, la contradicción subyacente en todo discurso puesto a la luz de una crítica radical. La fragmentariedad es, entonces, una cualidad deliberada; pensada, precisamente, para que el texto ensayístico se

amolde a su materia y así pueda dar cuenta con mayor claridad de ella. Esta materia es, por supuesto, la progresiva fractura del mundo moderno. La fragmentariedad no sería otra cosa que la constatación de esta fractura que, antes de escenificarse en el texto, ha tenido que internalizarse en la subjetividad del ensayista y, por lo tanto, en su forma de conocer, pues, señala Cerda, “[la fragmentariedad] responde no sólo a un determinado tipo de coyunturas históricas sino, además, a un modo de mirar, asumir y valorar el mundo” (2005: 20). Y, por último, añadiría yo, demuestra la raigambre propiamente artística, literaria del género: se hace cargo de su contenido no sólo a nivel semántico sino en la propia *textura* de su composición; no sólo informa y cuestiona, o incluso se desdice y tantea otros caminos de pensamiento siempre provisionales cuando corre el riesgo de anquilosarse en dogma, sino que, al fragmentarse, el ensayo escenifica, dramatiza esa experiencia para que el lector la actualice y experimente como suya.

Martín Cerda, intenta aislar y describir con exactitud la fragmentariedad privativa del ensayo para así determinar su significancia particular. Repara, entonces, en otros tipos de fragmentariedad y descarta de la tradición ensayística los textos fragmentados por pérdida o “zozobra” (2005: 19), y luego considera la fragmentariedad del romanticismo europeo que es, por así decir, negativa, en tanto habla de un afán por “sustituir la nostalgia de una totalidad perdida por la utopía de un libro total...” (2005: 22). El escritor romántico recurre al fragmento no porque quiera evidenciar la fractura infringida al sujeto por el mundo moderno, sino porque entiende que la ejecución de la obra total, que restituiría simbólicamente la totalidad perdida, resulta, en rigor, imposible y, por lo tanto, se avoca a representar esa imposibilidad, a modo de lamento. El hecho de que una parte significativa de los escritores románticos dilapidaran su vida en la búsqueda del ideal, de una verdad presupuesta y jamás puesta en crisis, los aleja, sugiere Cerda, de la figura del auténtico ensayista (2005: 23).

Muy por el contrario, la fragmentariedad del ensayo se opone a toda forma de pensamiento reconstructivo de una idealizada comunidad premoderna, cohesionada por alguna creencia u orientación común, pues, ya en la modernidad, esto conllevaría, necesariamente, la imposición de un dogma y, en definitiva, desandar el camino del pensamiento crítico, renegar quizá de la mayor conquista del hombre moderno. Bajo esta luz, se esclarece el hecho de que Theodor W. Adorno, en su importante reflexión “El ensayo como forma” (1958), escogiera y actualizara un vocablo —un anatema— de origen religioso para definir la operación crítica esencial del ensayo: la “herejía”, con el cual se deslegitimaba y condenaba toda interpretación divergente de las *Escrituras*, para, precisamente, sesgar cualquier atisbo de fisura al interior de un discurso y un mundo pretendidamente

cohesionado. Si el ensayo se goza en la fractura y denuncia todo maquillaje es por su enconado rechazo al retorno de ese nocivo orden de cosas, armonizado por la mixtificación.

En la crítica enérgica que Adorno dirige contra Martin Heidegger, debe leerse una categórica oposición a la reintroducción del dogma. Si bien Adorno comparte con Heidegger la invectiva contra la razón instrumental que reifica el mundo y las conciencias, en cambio no acepta la solución del filósofo: “no se puede restaurar con un pase de magia una conciencia para la que intuición y concepto, imagen y signo, fueran lo mismo, si es que tal cosa existió alguna vez, y su restitución sería una regresión a lo caótico” (2003: 15). En definitiva, Adorno acusa al filósofo de una cierta negligencia filosófica —he ahí la causa de su agresiva ironía—, pues, dice de él que “[c]on listeza de campesino disfrazada de primordialidad, se niega a cumplir las obligaciones del pensamiento conceptual...” (2003: 16). Como solución intermedia entre la amenaza del pensamiento instrumental y la irracionalidad barbárica, Adorno propone el “método proustiano”, de talante ensayístico-analítico, capaz de constatar verdades incontrovertibles en el ámbito de las pasiones y las relaciones sociales sin incurrir en la objetivación científica (2003: 17) ni, evidentemente, en la pretendida fusión mística entre el decir y lo dicho que Adorno le enrostra a Heidegger. Ni completa fusión, ni fría y absoluta (y en rigor imposible) distancia; de hecho, se trata más bien de pensar desde el punto en que nuestra emotividad se encuentra —y dialoga— con nuestro conocimiento conceptual. Para Georg Lukács, en “Sobre la esencia y forma del ensayo” (1910), otro importante texto con el que tanto Adorno como Cerda dialogan, el ensayo es, de hecho, el medio más adecuado para expresar “la intelectualidad, la conceptualidad como vivencia sentimental, como realidad inmediata, como principio espontáneo de existencia” (1985: 23).

La indagación ensayística, fragmentaria y tentativa, tampoco podría comulgar, por lo tanto, con la creencia positivista de que “el orden de las cosas es el mismo que el de las ideas”, y jamás olvida, entonces, que “el orden sin fisura de los conceptos no coincide con el de lo que es...” (Adorno, 2003: 19). Es decir, el ensayo recurre a una herramienta que sabe imperfecta, por eso la utiliza con prudencia e incluso con sospecha; el problema de la ciencia, en cambio, es —por así decir— que está ciegamente enamorada de su herramienta: la piensa infalible y la deja actuar libremente, sin la menor vigilancia, pues cree acceder con ella a un conocimiento inmediato de las cosas. El ensayo, muy por el contrario, mediante su misma arquitectura, “denuncia sin palabras la ilusión de que el pensamiento puede escapar de lo que es *thesei*, cultura, a lo que es *physei*, por naturaleza” (Adorno, 2003: 21). Sin embargo, y quizá porque comparte lo conceptual de la ciencia, en su guerra a dos frentes la lucha del ensayo es más encarnizada con los contrataques del dogma religioso, ladino y multiforme, como demuestra la propuesta heideggeriana. Adorno lo sabe

y, con eso en mente, decreta que “la ley formal más íntima del ensayo es la herejía” (2003: 34). Por la misma razón, Martín Cerda mantiene una crítica constante a los instrumentos, por desgracia siempre disponibles, de aquel posible retorno: el *fanaticus* y el pensamiento doxologizado; diríamos “ideológico”, en el más tradicional sentido de Marx, en tanto “falsa conciencia”, ocultamiento de las condiciones reales de existencia, engaño.

En un afán similar, pasando ya a Borges, “La supersticiosa ética del lector” recurre precisamente a la herejía para oponerse férreamente, en el ámbito de la crítica literaria, a la reintroducción laica de dogmatismo en la Argentina de los años treinta, bajo la forma del fanatismo nacionalista que comienza a imperar en ese momento y es fomentado por los “doxologizados” discursos patrióticos. Si bien en otros ensayos de *Discusión* esta crítica es más evidente, me parece que “La supersticiosa ética del lector” sobresale en su utilización de uno de los elementos más fructíferos del ensayo: la ironía. Es Lukács quien señala el hecho de que el ensayista parece siempre estar hablando únicamente de las creaciones ajenas, aunque en realidad discurre sobre los problemas últimos de la vida (1985: 27). Ejemplarmente, en “La supersticiosa ética del lector”, bajo la apariencia de una controversia de teoría literaria, Borges aborda un problema que, en el siglo XX, llegará a amenazar la supervivencia de la especie humana: las ideologías que comenzaban a enseñorearse de Europa y Latinoamérica e intentaban legitimar la dominación violenta sobre sus oponentes. Por medio de la “herejía” ensayística, Borges se enfrenta a una de estas “supersticiones” que amenazan con reintroducir la barbarie de una interpretación unívoca y excluyente del mundo y la existencia y que, con el fin de adquirir una adhesión sin reservas, ofrecen respuesta engañosa a interrogantes y necesidades descuidadas por el dogma religioso.

La identificación, sugerida por Borges, entre nacionalismo y religión, fue comprobada con herramientas de la historia y la sociología por Benedict Anderson, en su ya clásico *Comunidades imaginadas* (1993). En el siglo XVIII, señala, se produce el empalme entre la religión y los nacientes estados nacionales: mientras la primera decae, estos últimos asumen inquietudes existenciales aún vigentes. Por un lado, otorgan sentido trascendente a la contingencia atribuyéndose un pasado inmemorial y, por otro lado, al mirar hacia un ilimitado porvenir transforman su azarosa existencia en destino (1993: 26-9). Bajo esta comprobación adquiere un significado mucho más preciso el carácter herético del ensayo borgeano y su denuncia de un método de lectura cuyo fin, en realidad, es la validación metafísica de la entelequia nacional.

No es casualidad que uno de los ejemplos de Borges para invalidar tal lectura sea el *Quijote*, monumento nacional de España en el que se han querido encontrar minúsculas genialidades e insospechados mensajes: “La crítica española, ante la probada excelencia de

esa novela, no ha querido pensar que su mayor (y tal vez único irrecusable) valor fuera el psicológico, y le atribuye dones de estilo, que a muchos parecerán misteriosos” (1974: 202). La idea sería convencernos, sugiere Borges, de que la existencia del libro se debe menos a la pluma de Cervantes que a una suerte de *Zeitgeist* español y que, en consecuencia, se trata de un documento fundacional emanado desde una entidad cósmica. La nación española, entonces, es fruto de un decreto divino y la *Escritura* del *Quijote*, la prueba incontrovertible de ese hecho. Al menos si se confirma, dice Borges, que en la novela “la colaboración del azar es calculable en cero” (1974: 212), como creían de la *Biblia* los cabalistas, según comenta en “Una vindicación de la cábala”. En este ensayo del mismo volumen, con humor sutil a prueba de polémicas facilistas, Borges “vindica” la cábala de los teólogos medievales reconociendo el valor creativo de una actividad tan trabajosa como inútil. Pero la ironía radica en lo siguiente: Borges se asombra de una curiosa ocurrencia del pasado para burlarse veladamente de una estupidez del presente que actualiza desvaríos serviciales al horror: lo que la cábala fue al cristianismo, ahora lo es la lectura “formal” al fervor nacionalista. El cambio de tono entre la sutil hilaridad —o, más bien, un británico *stiff upper lips* bastante afín a Borges— de “Una vindicación de la cábala” y el ánimo más serio y encendido de “La supersticiosa ética del lector”, es elocuente: de los descalabros propiciados por la vieja cábala, no queda más asombrarse; con respecto a los descalabros que anuncia la cábala del presente, la lectura fanática de los “monumentos literarios”, cuyas señales Borges vislumbra en su propia ciudad —en Lugones, sin ir más lejos—, cabe ser más prudente, pues serán inminentes mientras no se denuncie y desestabilice a tiempo ese método de lectura.

El desencanto borgeano por el mito de la fundación

Para el teórico del género, José Luis Gómez Martínez, las marcas contextuales que permiten situar históricamente un texto ensayístico serían, fundamentalmente, los “valores que dominan y diferencian a la vez una época de otra” y que, en definitiva, constituyen, al interior del texto, el “discurso axiológico del estar” (1992: 18). En este sentido, la escritura de “La supersticiosa ética del lector”, en 1930, así como la publicación de *Discusión*, en 1932, se enmarcan en una atmósfera de exacerbado nacionalismo que, proveniente de Europa, se arrastraba desde la década anterior e irá en aumento. La celebración, en 1936, del IV Centenario de Buenos Aires, período durante el cual se amplía la calle Corrientes y se construye el Obelisco, contribuirá, en parte, a esta situación. En efecto, durante los años treinta una de las tendencias que abarcó

...a gran parte del mundo cultural argentino [fue] la extensión de actitudes y posiciones nacionalistas. [Fenómeno que] tuvo varias expresiones. Sin duda, la más evidente de ellas fue el crecimiento, a lo largo de toda la década, de los grupos que se filiaban con el nacionalismo en algunas de sus versiones de derecha y que, en ciertos casos, llegaron a manifestar su apoyo a los gobiernos de Mussolini y de Hitler (Cattaruzza, 2009: 148-49).

La postura de Borges es claramente divergente frente a este estado de cosas y los riesgos que conlleva, y lo tematiza indirectamente en los ensayos más conocidos de *Discusión*: en “La poesía gauchesca”, “El escritor argentino y la tradición” y, por supuesto, en “La supersticiosa ética del lector”. El contexto local, sin embargo, debe ser entendido dentro del marco más amplio del período de posguerra y en relación a ciertos datos biográficos del autor. Me refiero al hecho de que a Borges le tocara ver más o menos de cerca la Primera Guerra Mundial, en la Suiza neutral, donde residió junto a su familia entre 1914 y 1921. La conciencia de encontrarse en esa época en medio del conflicto Borges la manifiesta brevemente pero con toda claridad en su *Autobiografía*,¹ al testimoniar la situación familiar. Sus padres se encuentran en Alemania cuando estalla la guerra “pero lograron regresar a Ginebra...” (1999: 40) y a causa del conflicto no pueden viajar fuera de Suiza; luego, su abuela inglesa llega a vivir con ellos “desafiando los submarinos alemanes” (1999: 43).

La atmósfera nacionalista que se respira en el Buenos Aires de los treinta y que amenaza con traer la barbarie europea al continente americano es, en mi opinión, decisiva para el giro ético y estético que inaugura *Discusión* en la literatura borgeana. Señala Grínor Rojo que, a partir de entonces, Borges se aparta del culto al color local de su obra temprana, y habrían dos posibles explicaciones: primero, en algún momento entre finales de los veinte y principios de los treinta, “Borges se convenció de que la batalla desde el pasado premoderno [...] contra el presente moderno era una batalla perdida irremediablemente; que la ciudad de la “turba” y el “ajetreo” estaba ahí para quedarse...” (Rojo, 2009: 13-4). El segundo argumento, más relevante a mi juicio, conecta las circunstancias globales, nacionales y subjetivas del autor: tras diez años en busca de esa premoderna identidad y a consecuencia del “rumbo facistoide” de la celebración centenaria, Borges cayó en la cuenta “de que ese fondo identitario que él persigue no es más que un fantasma desprovisto de sustancia o eficacia, que es una máscara de teatro, una retórica, un simulacro como cualquier otro” (Rojo, 2009: 14).

Esta desilusión, sin embargo, se transformará en una crítica activa visible en el más transversal de los implícitos Borges de *Discusión*: el relativista y desestabilizador de los

¹ El título original es *Autobiographical Essay*. El texto fue dictado por Borges, en inglés, a Norman Thomas di Giovanni, en 1970, y publicado originalmente en la revista *New Yorker*, durante el mismo año.

dogmas y las violentas supersticiones que destruyeron y continuarían destruyendo los centros de la cultura occidental y comenzaban a ramificarse en Argentina. Nace, entonces, el auténtico Borges ensayista, que reniega de sus tanteos anteriores y se aboca, por primera vez, y para utilizar la expresión de Martín Cerda, a *despensar* ese “simulacro” que él había exaltado irreflexivamente en sus años juveniles. En lugar de comulgar con las opiniones y lugares comunes proliferantes, los pone en crisis y así entra en un verdadero pleito social; y esta es la suerte del auténtico ensayista, pues la “perpetua polémica con la cultura instituida, ‘sacralizada’ o doxologizada arrastra, sin embargo, un pleito más radical con la sociedad que la ‘sacraliza’ o doxologiza” (Cerda, 2005: 37). En efecto, la polémica y el pleito, la *discusión* con la sociedad argentina de esa época, se encuentra en la médula de los más célebres ensayos del libro: la ideología nacionalista que “La poesía gauchesca” combate en el ámbito de la canonización literaria y “El escritor argentino y la tradición” en el de la configuración del intelectual, “La supersticiosa ética del lector” lo hace en el plano de la crítica —como queda dicho— contra ciertos persistentes métodos evaluativos cuya función es sacralizar textos que sustenten el furor nacionalista.

Además, “el giro borgeano” y, en específico, el ejercicio de *despensar* las lecturas tradicionales en “La supersticiosa ética del lector”, coincide en lo esencial con el esfuerzo antiesteticista y antiidealista que entre 1915 y 1930 desarrolló el formalismo ruso. Casi contemporáneamente y con similar tradición a cuestras, ambos se enfrentan al mismo tipo de lecturas emparentadas con los totalitarismos. Boris Eichenbaum, integrante del grupo, comenta en su recuento de 1925, “La teoría del método formal”, que “[e]n los trabajos de los formalistas se destacaban netamente algunos principios que contradecían tradiciones y axiomas, a primera vista estables” (1978: 23). Estos eran, señala, los de la estética filosófica, la psicología y la historia, vulgarizados por periodistas y críticos impresionistas (1978: 24). Los primeros formalistas, de hecho, se burlaron de esta cultura burguesa en decadencia: de la desesperada búsqueda personal de los simbolistas en el arte y de las posturas místicas de ciertos poetas que se consideraban como “guardianes del misterio” y exaltaban la figura del poeta como un ser extático y heroico cuyo mensaje redentor guiaría a los pueblos, dando sentido a su sacrificio (Selden 2010: 45). Lejos de estas consideraciones, uno de los hallazgos fundamentales de los formalistas rusos fue, como es sabido, el hecho de que la palabra poética nos invita a *desautomatizar* nuestras percepciones para liberarnos de una insensible pasividad, lejana al auténtico conocimiento:

El hábito nos impide ver, sentir los objetos; es necesario deformarlos para que nuestra mirada se detenga en ellos: esa es la finalidad de las convenciones artísticas. El mismo proceso explica los cambios de estilo en arte: las convenciones, una vez admitidas facilitan el automatismo en lugar de destruirlo (Todorov, 1978: 12).

La crítica borgeana de “La supersticiosa ética del lector” sigue un rumbo similar en el marco de Latinoamérica: mediante la vocación herética del ensayo, desbarata unos preceptos estéticos que, alguna vez vivos y llenos de sentido, en el presente se han transformado en hábitos lectores fijos que congelan el acercamiento interpretativo a las obras literarias en beneficio del poder. Tal es el caso de la exaltación nacionalista del *Martín Fierro*² por parte de Leopoldo Lugones (1974: 188) y sus “hiperbólicos elogios” que lo hacen equivalente al *Cantar de Mío Cid* y la *Divina Comedia* (1974: 193), según denuncia Borges en “La poesía gauchesca”. Este giro crítico, antinacionalista, además, entronca la ensayística borgeana en la tradición del ensayo de identidad y sus reflexiones en “tierra firme”, confiadas plenamente en la razón y desarrolladas por los más relevantes ensayistas latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX (Weinberg, 2007: 112), y cuyas preguntas características, según Mary Louise Pratt, son “¿cómo se puede definir nuestra identidad y nuestra cultura en la etapa posterior a la independencia? ¿Cómo representar nuestra hegemonía? ¿En qué consiste —o en qué debe consistir— nuestro proceso social y cultural?” (2000: 74). Esta doble filiación, tanto en el ámbito europeo como en el Latinoamericano, comprueba otra de las características del género señaladas por José Luis Gómez Martínez, que es la actualidad del tema tratado, comprendida como un replanteamiento de problemáticas humanas o “deconstrucción del propio discurso axiológico” (1992: 19). En el caso de “La supersticiosa ética del lector” el replanteamiento intenta *repensar* el modo en que comúnmente nos acercamos a los textos literarios, para cuestionar, al mismo tiempo, una noción estática de la relaciones entre el espacio nacional y las configuraciones identitarias.

Una poética de la caducidad

Conforme con lo dicho, cabe constatar cómo “La supersticiosa ética del lector” dispone de algunos elementos formales y retóricos en virtud de la configuración estética de la crítica mencionada. Se trata de comprobar cómo la experiencia del autor se encuentra mediatizada por la “organización conceptual” mediante la manera “metódicamente ametódica” del proceder ensayístico (Adorno, 2003: 23). Al respecto, es necesario diferenciar y describir el funcionamiento de las “voces” con que el autor se autorrepresenta en el texto; de los “roles” que encarna para reconstruir sus reflexiones en la materialidad textual o, dicho en palabras de Gómez Martínez; de “el autor en el lector”, ese que permite identificar el mensaje ensayístico como reflexión de un otro “en el puente dialógico que incita el texto mismo”

² En “La poesía gauchesca”, Borges “libera” al *Martín Fierro* de la lectura referencial y nos invita a saborear los efectos de realidad que pueblan el texto, la coherencia psicológica del personaje, la maestría de la composición literaria y, en fin, al excelente “novelista” que, en definitiva, es José Hernández (1974: 196-97).

(1992: 18-9). Sin que se trate de una jerarquía de importancia, reconocería, primero, a un Borges que asume las labores propias del teórico de la literatura, para quien es menester reflexionar sobre los condicionamientos históricos del acto mismo de leer. Para este Borges no existe una manera natural o pura de hacerlo, sino que siempre se trata de “métodos”. Constatado lo anterior, el Borges teórico da paso a un Borges político, para el que tales metodologías se configuran a la medida de las necesidades —más o menos mezquinas, más o menos avocadas al conocimiento— de una cultura o época determinada. Este Borges descubre que el nacionalismo se sirve de un método anacrónico —con el fin deliberado de sustentar sus intereses— que arrastra una historia bien conocida de intolerancia y violencia. Como respuesta a los reclamos del Borges anterior, un tercer Borges, filósofo esta vez, metafísico, propone que la función de la literatura, de “las grandes obras”, no es validar la superioridad de unos por sobre otros y condenar a la dominación a los peores mientras delega a los mejores el liderazgo y la vida eterna, sino recordarnos a cada momento, mediante su propia caducidad, que vamos todos con nuestras obras camino de la muerte.

En cuanto al “tema” y el “referente”, elementos que dan forma a la ironía del texto ensayístico, pues bajo la discusión acotada, concreta, se plantean, “los problemas últimos” —en las palabras ya citadas de Lukács—, es posible determinar cómo las diferentes voces implícitas se van haciendo cargo alternadamente de uno u otro (tema o referente), aunque a ratos sea dificultoso separarlas, pues en el texto esas voces funcionan más bien de un modo, por así decir, olográfico; se yuxtaponen, se superponen y fusionan. Sin embargo, algunas funciones son claras: el primer Borges, el teórico, se hace cargo del referente, que es esa “preferida equivocación de la literatura de hoy [que] es el énfasis” (1964: 49), es decir, el método de exaltar o denigrar una obra por sus logros o fracasos formales, producto de “una distraída lectura de atenciones parciales” (1974: 202). El segundo, el Borges político, ya transita hacia el tema, la literatura, y comprueba la imposibilidad de aislar en ella valores eternos. Por lo tanto, niega la existencia de “obras inmortales” que puedan sintetizar el espíritu de un pueblo o una nación y legitimar su superioridad. Tal posicionamiento pretende desbaratar un método que genera un tipo de lectores ante cuyos ojos sólo aparece lo que de antemano tienen en vistas: las perfecciones parciales de unos textos escogidos previamente como garantes del espíritu nacional.

El Borges filósofo comprobará que la literatura es una cosa muy distinta a un instrumento de propaganda, haciéndose cargo del tema del ensayo que es, en definitiva, la caducidad de la literatura, el hecho de que sea tan percedera como sus creadores. Y nos dice que las perfecciones ornamentales de un Góngora, hechas para el aplauso eterno, no logran ponerse a la altura de la efectividad literaria global del *Quijote*, cuyos famosos desperfectos formales no hacen más que comprobar su elaboración de factura humana: “No se puede

impunemente variar (así lo afirman quienes restablecen su texto) ninguna línea de las fabricadas por Góngora; pero el Quijote gana póstumas batallas contra sus traductores y sobrevive a toda descuidada versión” (1974: 204), lo cual prueba, añade Borges, que “la pasión del tema tratado manda en el escritor” (1974: 204). Pero, como sea, los logros de esa pasión están condenados a convertirse en convención. Fiel a la descripción de Adorno, según la cual el ensayo “[s]e revuelve sobre todo contra la doctrina, arraigada desde Platón, de que lo cambiante, lo efímero, es indigno de la filosofía...” (2003: 19), el texto borgeano pone de relieve que la literatura no se duele de su condición mortal, y así se la escamotea al nacionalismo que busca textos “eternos” en los que reconocerse para olvidar la maldición de su historicidad y, como queda dicho, convertir su existencia en destino. El más filósofo de los Borges opone, entonces, una poética de la caducidad y propone una noción de literatura en la que ésta acepta gozosamente tal condición ya que, en estricto rigor, siempre ha carecido de ínfulas moralizantes o afanes de trascendencia, pues “es un arte que sabe profetizar aquel tiempo en que habrá enmudecido, y encarnizarse con la propia virtud y enamorarse de la propia disolución y cortejar su fin” (1974: 205).

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993). “Las raíces culturales”. *Comunidades imaginadas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, Theodor W. (2003). “El ensayo como forma”. *Notas sobre literatura. Obra completa 11*. Madrid: Akal.
- Borges, Jorge Luis (1974). *Discusión. Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 174-286.
- _____. (1999). *Autobiografía*. (trad. Marcial Souto y Norman Thomas di Giovanni) Buenos Aires: El Ateneo.
- Cattaruzza, Alejandro (2009). *Historia de la Argentina 1916-1955*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cerda, Martín (2005). *La palabra quebrada (Ensayo sobre el ensayo)*. *Escritorio*. Santiago: Tajamar.
- Eichenbaum, Boris (1978). “La teoría del método formal”. *Antología de los formalistas rusos*. (comp. Tzvetan Todorov). México D.F: Siglo Veintiuno, 21-54.

- Gómez Martínez, José Luis (1992). *Teoría del ensayo*. México D.F: UNAM. Edición electrónica <<http://www.rua.unam.mx/objeto/13087/teoria-del-ensayo>> 03 mayo 2017.
- Lukács, Georg (1985). “Sobre la esencia y forma del ensayo”. *El alma y las formas. Teoría de la novela*. México D.F: Grijalbo, 13-39.
- Pratt, Mary Louise (2000). “‘No me interrumpas’: las mujeres y el ensayo”. *Debate feminista N° 21*, 70-88.
- Rojo, Grínor (2009). “Borges joven y después...”. *Borgeana*. Santiago: Lom.
- Selden, Raman (2010). “El formalismo ruso”. *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Editorial Planeta, 43-63.
- Todorov, Tzvetan (1978). “Presentación”. *Antología de los formalistas rusos*. México D.F: Siglo Veintiuno, 11-20.
- Weinberg, Liliana (2007). “El ensayo latinoamericano entre la forma de la moral y la moral de la forma”. *Cuadernos del CILHA*, 110-130.