

El orientalismo en la obra de Borges: contrapuntos entre ensayos críticos de Beatriz Sarlo y de Christian Ferrer.

Julián Vazeilles.

Cita:

Julián Vazeilles (2011). *El orientalismo en la obra de Borges: contrapuntos entre ensayos críticos de Beatriz Sarlo y de Christian Ferrer. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/859>

El orientalismo en la obra de Borges: contrapuntos entre ensayos críticos de Beatriz Sarlo y de Christian Ferrer.

Por Julián Vazeilles¹

Palabras clave: Orientalismo- Literatura argentina- crítica cultural- occidentalismo- Borges

Esta ponencia se enmarca en la elaboración de mi tesis de maestría en Comunicación y Cultura. Así, se propone esbozar algunos elementos relativos a la constitución del problema cultural del Orientalismo - y su contracara, el proceso de occidentalización/modernización “periférica”- en las intervenciones (de críticos literarios y de científicos sociales) sobre la literatura argentina. Particularmente, se busca dar cuenta de las intervenciones que identifican las estrategias retóricas (los *topos* y *tropos*) relativas a representaciones del Oriente en la obra de J.L.Borges. Se busca dar cuenta de la perspectiva que presentan de oriente, y el modo que recurren a ella para interpretar la realidad local y latinoamericana, especificando posiciones enunciativas y jerarquizaciones temáticas que se enmarcan en variados debates en el campo intelectual local. En esta ponencia se hace foco en un contrapunto entre ensayos críticos de Beatriz Sarlo y de Christian Ferrer, en particular en lo que atañe a la filosofía política que le adjudican al texto borgeano.

Beatriz Sarlo (2007) nos presenta, en su célebre ensayo *Borges, un escritor en las dos orillas*, una lectura rica y compleja de la ficción borgenana. De los varios planos que componen dicha lectura, ocupa un lugar destacado la que realiza en clave histórico-política. Allí, Sarlo le adjudica a la ficción de Borges una “política literaria”, una política que podríamos llamar rápidamente de oposición, en la medida en que algunos de los cuentos de Borges se oponen, o cuestionan, a su época. Podemos realizar una primera aproximación a esta suerte de estética de la negatividad recurriendo, de modo metafórico, a la oposición/contraste entre la figura y fondo que caracteriza a las artes visuales: los cuentos constituyen figuras (*formas*) que se contraponen -e implícitamente cuestionan- al fondo histórico contextual en el que están insertos. Sin embargo, frente a esto es posible preguntarse por qué hay disonancia o tensión entre figura y fondo, - entre cuento y contexto histórico-, y no por el contrario armonía o distensión no conflictiva. En resumidas cuentas, Sarlo introduce en problema de la negatividad del arte –sobre el que diremos algo más luego, caro a las preocupaciones de la crítica frankfurtiana, en especial la de Adorno. El argumento central tiene un fuerte anclaje formalista: es justamente el rigor formal de la composición borgenana el que se contrapone a una realidad histórica trastornada, desconcertante y caótica. La búsqueda borgeana de tramas perfectas² presente en los cuentos fantásticos

¹ Lic. en Sociología (UBA). Becario doctoral CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani/UBA.

² Esto implica según Sarlo un ideal de perfección ascético ligada a la felicidad de las conexiones racionales de la trama, logro difícil de conseguir por género de la novela puesto que la longitud prescrita por dicho género atenta contra aquel. Además, perturban también al ideal de trama ascética y depurada de la estética borgeana los indicios o la producción discursiva de “efectos de real” constantes como anclajes realistas que la novela requiere, lo

escritos en la década del cuarenta presupone una politicidad de estas formas: frente a una realidad caótica e insoportable, instala un principio racional de orden de la trama y a la vez sus ficciones involucran interrogantes filosófico-políticos³ sobre las condiciones de posibilidad de un orden deseable. La perspectiva que Sarlo le adjudica a Borges sería a la vez políticamente liberal y aristocratizante, como respuesta a un marco histórico que por un lado involucra al contexto europeo ligado al ascenso de los fascismos y autoritarismos, de la crisis de los ideales liberales decimonónicos, de la fe en la ciencia y en el progreso y finalmente un renovado auge del irracionalismo en la cultura occidental. En el plano local a las articulaciones locales de lo anterior se le suma, en primer lugar, la pérdida de la hegemonía cultural de la *élite* a partir del ascenso de escritores e intelectuales hijos del proceso inmigratorio. Esto hubiera producido, según nos lo informa Sarlo para dar cuenta del descontento borgenano, la ruptura de una unidad cultural y lingüística imaginaria que uniformaba a los sectores letrados. Asimismo, su malestar también se alimentaba del avance de la emergente cultura de masas. Sin embargo, con esta última Borges no tuvo una relación unívoca o simple de liso y llano rechazo, pues colaboró publicando en diarios emergentes como *Crítica* -de tirada masiva- y nutrió además su ficción a partir de géneros literarios policiales considerados entonces géneros “menores” por el *establishment* literario local. No obstante, lo que sí le disgustaba de dicha cultura masiva era su aspecto plebeyo, y remata Sarlo, este “malestar en la cultura” se agudizó con el ascenso político del peronismo.

Sarlo sostiene que donde más pueden rastrearse dentro de la obra borgeana estas incumbencias políticas es en su obra poética y ensayística, pero también están presentes en algunos de sus cuentos, y justamente a partir de ellos elabora la lectura que aquí referimos. Lo que a nosotros nos resulta sugestivo el denominador común que está presente en los tres cuentos escogidos por Sarlo para esta lectura política, los tres tienen alusiones orientalistas⁴: “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” país imaginario al que Borges ubica en un lugar impreciso de Asia, “La lotería de Babilonia” y “La biblioteca de Babel”, donde los elementos de los títulos en nuestra cultura sea por la historia o por la fábula bíblica aluden geográficamente a la mesopotamia de

que incluyen también a las notas psicologistas para construir discursivamente cierta interioridad subjetiva del narrador y/o los personajes.

³ Según Sarlo Borges no plantea estos interrogantes en forma estrictamente conceptual a través del recurso a vocabularios de la filosofía sino que construye situaciones narrativas donde los dilemas político-filosóficos se ponen en escena.

⁴ En esta instancia, tomamos la noción de “Orientalismo” en un sentido muy amplio, esto quiere decir, toda representación cuya temática que aluda a países o a formaciones históricas y culturales (lo que puede incluir registros mítico-imaginarios) orientales. La amplitud del concepto viene de la mano de la famosa teorización de Said (2003), cuyos referentes textuales y empíricos son igualmente amplios. Si bien no está ausente el riesgo de homogeneizar formaciones históricas y culturales diversas y singulares, consideramos que dicho riesgo homogeneizante es justamente tributario del objeto que Said considera: el orientalismo de la cultura letrada europea constituye para Said no tanto una representación adecuada en términos cognoscitivos a su objeto o bien una representación ideológica sobre oriente que los poderes imperialistas buscan imponerles a los subordinados orientales. Sobre todo y fundamentalmente sin embargo, dicho orientalismo constituye una formación discursiva *para* occidente, esto quiere decir, para la propia autoidentificación de occidente por la oposición a y la exclusión de “lo oriental”, fundando en un plano ontológico la diferencia oriente-occidente. Por lo tanto, si el trabajo de Said generaliza, es precisamente porque busca las gramáticas comunes presentes en su amplio *corpus* sobre la máquina orientalista de lectura.

Medio Oriente.⁵ Dado que estamos considerando lecturas críticas de artefactos estético-textuales, introducimos una breve una salvedad metodológica a partir de lo que Adorno (1968: 126) denomina doble carácter de las “construcciones intelectuales”, su inmanencia o autonomía relativa y la mediación social presente en ellas⁶ (lo que incluye a textos literarios, de las ciencias sociales y humanidades). En esta clave podemos caracterizar a la lectura de Sarlo sobre Borges: por un lado constituye una interpretación posible (sobre los mismos cuentos se han hecho otras muy disímiles), que responde a una lógica interna del texto, o su momento inmanente o de autonomía relativa, en tanto que es coherente con las apoyaturas textuales que encuentra para fundamentar su lectura. Pero por otro lado, resulta factible que nos preguntemos por qué en su ensayo Sarlo se detiene sobre determinados elementos del texto y eso desde determinadas categorías analíticas. Preguntando en otros términos, a pesar de una excepción -el cuento “Deutsches Réquiem” que también en su lectura escenifica el problema del orden político- ¿por qué Sarlo elige cuentos con alusiones orientalistas para poner en escena sus preocupaciones institucionalistas? Nos preguntamos si en el hecho de instalar una pregunta por el orden en el orientalismo en la literatura argentina no haya algún tipo de preocupación compartida con Carlos Altamirano –y señalamos esto por su interpretación del orientalismo en el *Facundo* de D. F. Sarmiento⁷-. En él, Altamirano caracteriza el sistema de

⁵ Reponemos sintéticamente algunas notas emergentes de la lectura de Sarlo sobre estos cuentos. En el cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” Borges construye un universo ficcional donde la concepciones filosóficas dominantes son el idealismo y el nominalismo. Los lenguajes imaginarios de Tlön construyen el sentido de la realidad y respecto a sus implicancias sobre el problema del orden, agrega Sarlo (2007, 142-3): “Además de su poder para que el caos de lo real no se transfiera al pensamiento ni contamine la experiencia, los lenguajes imaginarios tiene otra virtud: resisten el desorden que inquieta el corazón de las sociedades modernas. Las lenguas reales llevan la marca de la mezcla demográfica, especialmente en naciones como la Argentina”. La lectura política de Sarlo sobre “La lotería de Babilonia” se ciñe sobre el problema del totalitarismo y del irracionalismo (y en el contexto local, el del peronismo). Como es sabido, los sorteos de la lotería deciden los destinos de todos los habitantes de Babilonia, y ésta (Sarlo, 2007: 153) “ha adoptado el oxímoron como matriz de la estructura social: un azar organizado universalmente que niega toda posibilidad de libertad y autodeterminación. Donde todo es casual, nada lo es.” La impotencia frente al poder totalitario de la Compañía aparece como una pesadilla kafkiana con una máscara arábiga: (Ídem)“los babilonios presentaban sus quejas sobre la Compañía en cartas abandonadas en una letrina sagrada llamada Qaphqa (transparente versión fonética de “Kafka” bajo la forma de una palabra falsamente arábiga). La idea de un orden concebido como perfecta determinación (no necesariamente totalitario) incumbe también a “La biblioteca de Babel”. El cuento parte de la figuración del universo como una biblioteca, y esta incluye precisamente todo. Pero los hombres no pueden hallar en ella la solución a los misterios humanos, porque el sentido de los libros es esquivo, se desplaza y aplaza. En consecuencia, sostiene Sarlo (2007: 148) “ ‘La biblioteca de Babel’ propone un modelo de perfecta determinación. Nadie puede discutir la verdad de una sociedad universal regida por leyes secretas hasta que alguien las descubra en un libro cuya búsqueda es inútil... o ilusoria...”

⁶ El doble carácter consiste en lo siguiente: en primer lugar, detentan una lógica inmanente, un principio de legalidad propia a partir de las relaciones de los términos que las componen. Esta inmanencia resulta tributaria del proceso histórico de división del trabajo y de la autonomía relativa que las distintas prácticas intelectuales han conquistado. En una segunda instancia, dichas construcciones intelectuales están mediadas socialmente, por otros discursos sociales eficientes en hechos sociales que refieren a la totalidad social o a grupos de interés ligados a ella, aludiendo de este modo a determinadas condiciones de producción de los textos

⁷ Cft. Altamirano, Carlos (1994) “El orientalismo y la idea de despotismo en el *Facundo*” En: Altamirano, C. y Sarlo, B. *Ensayos Argentinos*. Buenos Aires, Ariel, 1997.

comparaciones de Sarmiento, donde a cada una de las distintas figuras de la barbarie del texto se le convida con un *tropo* orientalista. La metáfora privilegiada para dar cuenta del despotismo local la constituyen determinadas zonas de Asia (y en particular, aparecen en el *Facundo* referencias de orientalistas europeos a la Mesopotamia, la misma región a la que aluden los cuentos de Borges arriba señalados). La operación de lectura y de rescate que realiza Altamirano en las postrimerías del siglo veinte sobre la preocupación Sarmientina por el lazo social y por el establecimiento de un orden jurídico-moral también podría dar cuenta de una preocupación del propio Altamirano por las instituciones en el momento de enunciación de su ensayo. De este modo, nos preguntamos si la conjunción presente entre el orientalismo y el problema de la institucionalidad en dos artículos prácticamente contemporáneos de ambos autores se relacione con el espacio de interlocución intelectual que ambos compartían en *Punto de vista*. Además, la preocupación que ambos comparten por la institucionalización y la teoría/los derroteros de la democracia a partir del fuerte vínculo entablado entre ellos y la experiencia alfonsinista.

Altamirano nos resulta convincente cuando sostiene que la cita orientalista en Sarmiento proyecta por parte de quien no es europeo el deseo de inscribirse en la cultura occidental. Nos preguntamos si en la intervención de Sarlo sobre el orientalismo se pone en juego un deseo similar en algunos aspectos, acaso tributario de una empatía o bien de una ambigüedad crítica respecto a los materiales que analiza, evidenciada acaso por las categorías de análisis que privilegia. Además podemos explicitar un interrogante que quedó sugerido, si Sarmiento y Borges mismos puedan ser ubicados en una serie literaria común en relación a usos metafóricos orientalistas compartidos, habida cuenta de la elección de Borges del *tropo* orientalista para enfrentar, en contextos históricos muy diferentes, tribulaciones similares a las de Sarmiento.

Hacia el final de su ensayo sobre Borges, Sarlo teoriza sobre la ficción. De algún modo asume papeles otrora sostenidos por la religión: la ficción construye un orden e intenta organizar sentidos en un mundo secular, abandonado por los dioses. Pero no solo busca efectuar lo que la etimología del término religión insinúa, conjurar el conflicto religando las partes escindidas en un todo armónico, sino que también la enunciación de este problema, en sintonía con tradiciones modernas de pensamiento, presupone conflicto. Justamente según Sarlo la ficción, y más propiamente dicho la literatura fantástica, implica una contestación o discordia con la realidad (a diferencia de la literatura realista que solo se propondría representarla miméticamente). La literatura fantástica entonces habla del mundo al contradecirlo más que al representarlo. No descifra una realidad, sino que cifra una propuesta, una idea de mundo, muchas veces irónica o paródicamente. La literatura borgeana además efectúa otra operación político cultural (Sarlo, 2007:165): repone mitos en una época en donde la vigorosa modernización económica iniciada en 1880 se encontraba corroída por la ausencia de lazos culturales fuertes. Así, los mitos cumplen el papel de reforzar la cohesión social, de construir un simbólicamente un territorio común y un sentido de continuidad con el pasado. Este constituye un problema presente en toda sociedad o nación moderna, pero aún de forma más aguda en la rioplatense según Sarlo. Podemos

hipotetizar que el ensayo mismo de Sarlo (como obra de crítica literaria) realizaría una operación análoga a la que hace la literatura en sus oficios político culturales, acentúa, sea en concordancia o discordancia, la apuesta de la literatura fantástica borgeana de cifrar una idea de mundo, en la medida que apunta a producir una recepción su literatura, dice algo a la vez sobre el mundo con el que la obra literaria dialoga.

Al respecto, en el ensayo de Sarlo a nosotros nos resulta paradójica la convivencia de, por un lado, la noción contestataria la idea de ficción o la literatura como forma polémica y, por el otro, el contenido las categorías de análisis con las Sarlo insiste en su crítica a la obra borgeana⁸. Respecto de estas últimas, cuando se dirige a la filosofía política para leer la ficción, desde un punto de vista teórico partiría de un individualismo metodológico, el cual hipotetizamos no estaría exento de cierto liberalismo político: imagina al todo político como un conjunto de individuos contrapuestos a una dimensión colectivo-estatal. Las preguntas de Sarlo se ciernen al conflicto entre libertad y obligación, y a partir de ello, la moral en la política y el problema de la legitimidad institucional (en breve trataremos esto). Por otro lado, el modo en que articula su pregunta por la cohesión social arrastraría ecos de la sociología de Durkheim. Según este autor, lo que hace posible a la sociedad es la moderación de los apetitos individuales, y que la sociedad le otorgue a cada quien su *sense of one's place*. Justamente según Durkheim (2000), cuando se dan procesos vertiginosos de modernización económica, se trastoca el precario orden moral que le otorga a cada cual un lugar en la estructura social y le da un marco de normas y referencias para conducirse socialmente, los individuos pierden los límites y aspiran desmesuradamente el ascenso social y con ello sobrevienen la anomia y el conflicto (Recordemos por cierto además que en el *Facundo*, los apetitos individuales sin límites constituye en emblema de la barbarie y su moderación es sinónimo de civilización).

Podemos afirmar que en el ensayo de Sarlo nos encontramos frente a una concepción de la libertad puramente formal o subjetiva, en la medida en que la libertad consiste en el libre movimiento del sujeto en su ámbito propio siempre y cuando no invada el ámbito del otro. Se trata de una concepción negativa de la libertad, puesto que el otro constituye un obstáculo o un mero límite a la realización de la libertad propia. Asimismo, esta libertad es formal en tanto que el acto en el cual se determina el ejercicio de dicha libertad es indiferente a lo elegido o al objeto (fin) que moviliza el mismo acto. Esta libertad así no se define por su contenido, sino que se mueve en una suerte de espacio vacío. De este modo, el conflicto entre libertad y obligación que apuntamos más arriba como núcleo de las preguntas de Sarlo da cuenta de una concepción negativa o formal de la libertad, pues presenta una oposición estática entre la autonomía y la heteronomía. De este modo, la pregunta de Sarlo por la legitimidad institucional en el marco del conflicto entre libertad y obligación presupondría el interrogante acerca de cuáles serían los límites deseables o legítimos para el poder estatal en su relación con las libertades individuales. Esta pregunta, por supuesto, es sumamente pertinente en tanto

⁸ El esquema que presentamos a continuación da cuenta de preguntas recurrentes en el ensayo de Sarlo y por eso las destacamos aquí, pero no agotan al ensayo de Sarlo. Este último presenta asimismo otras lecturas, sobre el poder creativo de la violencia en el surgimiento y cambio de órdenes políticos al tratar el cuento "Deutsches Requiem" por ejemplo, que bien podrían estar en tensión o matizar las que recopilamos.

recaudo anti-totalitario, entendiendo por esto último el aplastamiento de los individuos particulares por la totalidad estatal. Sin embargo, el problema consiste justamente en que en los pasajes aludidos Sarlo solo se centra en esta cuestión, lo cual le da un carácter unilateral al pensamiento político que despliega al momento de caracterizar la política cultural de los textos borgeanos. De este modo, las categorías de análisis político-filosófico empleadas por Sarlo delimitan una concepción de la política que piensa a la dimensión colectivo-estatal como límite o limitación de las potestades individuales. Así, la política tendría como fin la reducción de posibles abusos, es decir, se inscribe en la tradición del pensamiento constitucionalista liberal que pone el acento en la necesidad de ponerle límites al poder político estatal. Sin desmerecer la importancia ética y política de esta última cuestión, sí quisiéramos destacar algo que en contraste y por omisión quedaría relegada a un lugar menor: la posibilidad de pensar un espacio para la concepción de proyectos colectivos de transformación que integren en su seno a las particularidades individuales, sin anularlas unilateralmente. En este punto entramos en el terreno de lo que Hegel denomina el estado ético, acerca del cual solo podemos hacer menciones breves y esquemáticas. A la concepción negativa o formal de la libertad, es posible contraponerle la de la libertad sustancial. Según esta última (Dri, 2009: 178) la libertad no implica un juego de suma cero entre individuos en pugna, donde cualquier logro o realización efectiva de la libertad de uno siempre se realiza a expensas de la del otro. Por el contrario, el sujeto es libre en la medida que se potencia a partir de la riqueza de las relaciones intersubjetivas que entabla con los otros. Y es precisamente el estado, como pueblo organizado, el ámbito donde dicho despliegue intersubjetivo tiene lugar. Del mismo modo en que un conocimiento más acabado de la lengua y de los géneros discursivos nos dan más posibilidades creativas y más libertad para expresarnos en esos terrenos determinados, la vida de los individuos en el estado es más rica, o más realizada, en tanto que potencie sus vínculos sus conciudadanos que a su vez son hijos de su época, marcada con valores, representaciones, juicios y necesidades, sedimentadas históricamente. Dichas instancias de la historia son de algún modo ineludibles, se le presentan a los individuos como lo inmediatamente dado, heredado y el no trabajar en y con ellas (lo que necesariamente implica un trabajo intersubjetivo) conduce a una existencia más pobre, limitada. Así, el estado (entendido en un sentido filosófico) no constituye un mero límite o restricción para la realización de los individuos y para el ejercicio de su libertad, sino aquel es por el contrario la condición de posibilidad de estas últimas.⁹

Esta idea del estado ético, como pueblo en tanto pueblo organizado y como plena intersubjetividad que sabe y realiza lo que quiere no constituye una entidad monolítica a-conflictiva. Por “plena intersubjetividad” entendemos una singular riqueza de relaciones intersubjetivas, pero no una totalidad reconciliada. De este modo, podemos constatar en el siguiente extracto de

⁹ “ Solo en el estado, “la libertad llega a su derecho supremo”. Libertad en el sentido sustancial ya aclarado. Sólo en la intersubjetividad, “en un pueblo libre”, como afirma Hegel en la Fenomenología del espíritu, se realiza plenamente la razón. Hegel dice que el estado es el ámbito de la plena realización del individuo, por lo cual “tiene el derecho supremo frente a los individuos.” (Dri, 2009: 179)

Hegel algunos aspectos fundamentales de su concepción del Estado ético. En primer lugar y en contra de la idea de una totalidad reconciliada, lo que le da realidad al espíritu es que entra en disenso consigo mismo. Asimismo, que su fin racional no lo constituyen ni la propuesta de recuperación de un estado de naturaleza corrompido à la Rousseau, ni constituir un simple medio para la realización de los fines de los individuos¹⁰, siguiendo los lineamientos del liberalismo. Por el contrario, se trata de la manifestación de contradicciones y del arduo trabajo formativo de los individuos en elevarse a la universalidad y a la vez y justamente por eso realizar un trabajo crítico sobre la existencia inmediata y heredada del Estado (los valores, tradiciones, juicios, necesidades, etc., compartidos por un pueblo en un momento dado). Citamos:

... el hecho de que la civilización sea considerada allí como algo *exterior* pertinente a la corrupción y aquí como simple medio para el logro de los fines; una y otra posición demuestran la ignorancia de la naturaleza del espíritu y del fin de la razón. El espíritu tiene su realidad simplemente porque entra en disenso consigo mismo en las necesidades naturales y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y finitud y justamente porque él se *imprime* en ellas, las supera y conquista en ellas su existencia *objetiva*. El fin racional no es, por consiguiente, ni aquella simplicidad natural de costumbres ni está en el desarrollo de la particularidad, en los goces como tales que son obtenidos mediante la civilización, sino que consiste en esto: que la sencillez natural, es decir, en parte, la impersonalidad pasiva y, en parte, la rusticidad del saber y del querer, o sea la contigüidad y la individualidad en la cual está inmerso el Espíritu sea eliminada y antes que todo, que su exterioridad alcance la racionalidad para la cual es apta, esto es, la forma de la universalidad y de la intelectualidad. ... (Hegel, 2009: 175-176)

Hemos recurrido a la filosofía política hegeliana para problematizar el concepto de libertad presente en la crítica de Sarlo. Creemos que hay otro punto solidario con el anterior, el de la razón y la racionalidad. Resulta imposible en estas breves líneas desarrollar mínimamente esta cuestión, solo nos limitamos a dejar planteados algunos interrogantes.

Recapitulando lo dicho más arriba, Sarlo interpreta a algunas ficciones de Borges como la postulación de una trama perfecta, racional, que se contrapone a una realidad caótica (en el plano del pensamiento, como presupuesto ontológico) e indeseable (en el plano de la historia, a partir del auge de los irracionalismos europeos y en especial en el contexto local luego del advenimiento del peronismo al poder). Por lo tanto, la ficción, como reacción "racionalista", ofrece una suerte de refugio para quien comparta las afinidades pesimistas y agnósticas de Borges según Sarlo. En esta singular lectura, la racionalidad aparece así como un ejercicio de libertad individual ejecutada en un repliegue artístico que se contrapone a lo "real". En su lectura de la politicidad de aspectos formales de la obra de Borges, se evidencia la consabida impronta de la teoría crítica de Adorno en el aparato interpretativo de Sarlo. Así, no son meramente los contenidos temáticos del arte los que

¹⁰ Esto implicaría confundir al Estado con la Sociedad civil, reduciendo la determinación del primero a la seguridad y a la protección de la libertad y la propiedad personal haciendo del interés de los individuos como tales el fin último por el cual se unifican. (Hegel, 2009: 211-212)

delinean su fuerza de intervención política, sino algunos de sus aspectos formales, en este caso, la estructura “perfecta” y “racional” que Sarlo le adjudica a la trama de los cuentos de Borges. Pero en este caso, la negatividad crítica efectuada por el artificio estético (señalar por su mera forma y su presencia la distancia existente entre la praxis social vigente y la felicidad) de ningún modo conduce a un impulso transformador o un cuestionamiento de la totalidad social. A la inversa, esta lectura conlleva un escepticismo pesimista, acaso moralista. Y con esto se evidencia que las premisas filosófico-políticas de partida son diferentes a las del pensamiento dialéctico hegeliano. Hablamos entonces de moralismo en términos hegelianos, en tanto que visión moral del mundo que plantea explícita o implícitamente un “deber ser” del mundo (probablemente apegado a alguna concepción demo-liberal eurocéntrica) contrapuesto a una realidad “horrenda”, y no se propone una comprensión de lo que Hegel denominaría “lo actual y de lo real”, esto es, el ser en contraposición al deber ser. Al denegarle a lo real (a la historia, a su época) el carácter de racional, al presentarlo como mero caos, irracionalidad o monstruosidad, la “racionalidad” de la ficción solo podría ser reacción (escéptica o aristocratizante).

Habíamos apuntado más arriba que Sarlo le atribuye a las ficciones de Borges un carácter a su modo contestatario en relación a su época, y en ellas se delinea la figura de un intelectual polemista. La ironía y la parodia son sus principales formas de discordia y Sarlo no tiene ambages al distanciarse de Borges cuando lo adjectiva como liberal antiautoritario y aristocratizante. Pero cuando su crítica acomete la lectura que ella denomina “filosófico-política”, se desdibuja su distancia declarada con los aspectos liberales autoritarios de Borges, pues recurre a las categorías que hemos desglosado en los párrafos previos. Si la crítica (cultural, literaria) también realizara (o debiera realizar) la operación negativa y opositiva que Sarlo le otorga a la ficción fantástica, quizá en este punto relativo a la política, el ensayo de Sarlo tenga algo de mimético o confirmatorio de ciertos aspectos de lo dado. Veamos esto en relación a la historia reciente de nuestro país.

Luego de la experiencia traumática de la última dictadura en nuestro país y de algunas fragilidades y fantasmas que se ciñen contra las democracias en América Latina en la actualidad, el consenso amplio en la defensa por parte de los intelectuales progresistas y de izquierda de las formas democráticas no lo ponemos en cuestión nosotros. Pero sí consideraríamos fructífero interrogar en futuros trabajos la política cultural de los textos de Sarlo y Altamirano para preguntarnos por las singulares modulaciones de la democracia que sostienen. Acaso su preocupación por la fragilidad institucional esté vinculada al fantasma nunca conjurado de las pasadas interrupciones golpistas a la democracia y a las promesas que deparó la experiencia de la primavera democrática. Quizá también dicha preocupación se vincule con la fragilidad institucional que padecía el país en el vertiginoso proceso de transformación neoliberal en los años noventa, cuando los textos fueron publicados. Al mismo tiempo, la aprensión por la cohesión social nos parece sumamente valiosa en un marco histórico que ha profundizado la exclusión y la desigualdad social. Podríamos considerar en ese marco como defensivas a estas posiciones frente a un marco histórico que la misma Sarlo a propósito del de Borges atinó en llamar “horrendo”. Sin embargo, nos preguntamos si este énfasis defensivo no implica algún costo. En un nivel filosófico político, resumiendo lo ya señalado, la idea

de orden político presente en el trabajo de Sarlo implica la mera administración del conflicto entre individuos y no la posibilidad de concepción de un proyecto nacional. Dicha noción de administración del conflicto, si bien la excede ampliamente, acaso también se roce en parte y ambiguamente con un ideologema central del discurso vernáculo de la globalización neo-liberal, la sustitución de la política por la administración: se reduce la primera a la segunda y se obliteran definiciones de la política como herramienta de transformación de la realidad, de ampliación de los límites de la acción humana y de un proyecto alternativo de sociedad.

Tal como lo hemos anticipado, a continuación vamos a desplegar una lectura del orientalismo en Borges que dista en gran medida de la Sarlo, la de Christian Ferrer. De hecho, por la temática y por su singular modo de leer a Borges, podemos afirmar que el texto de Ferrer entabla una potencial polémica con la mayoría de las interpretaciones y de obra crítica de la obra de Borges. Al introducir una lectura sumamente diferencial, un Borges ácrata *sui generis*, un escritor anarco-individualista, presenta una perspectiva que resulta particularmente heterogénea a las de las críticas canonizadas (Barrenechea, 1957; Sarlo, 2007[1995]; Molloy; 1979; Piglia, 1979, entre otros). Sin embargo, el hecho de que señalemos una diferencia específica (el énfasis puesto en una forma de anarquismo filosófico para caracterizar a Borges), no implica que no haya puntos de encuentro con otras lecturas críticas, ni que bajo un examen más profundo puedan señalarse convergencias significativas. Dentro de los críticos nombrados, nos hemos detenido en el trabajo de Sarlo, quien realiza una apuesta que trasciende el campo de los estudios estrictamente literarios y caracteriza, al igual que Ferrer, a Borges como intelectual público. Recapitulando rápidamente lo que he afirmado más arriba, son dos los principales aspectos del retrato del Borges intelectual que realiza Sarlo: su aristocratismo como reacción a la emergencia de la cultura de masas y a la pérdida de la hegemonía cultural de la elite y su antiautoritarismo liberal como respuesta a la emergencia del irracionalismo en la cultura occidental, de los fascismos europeos y del peronismo local. Y al respecto, podemos afirmar que de hecho Ferrer (Ídem: 218) en algunos pasajes sostiene algo similar: “No dejó nunca de profesar públicamente un desesperanzado aunque decidido anarquismo conservador, que no pasaba de ser la última estribación de un liberalismo espiritualmente aristocrático y ya irrealizable.” Una discusión respecto de los puntos de contacto entre los distintos anarquismos y los distintos liberalismos excede claramente los objetivos y límites de esta tesis. Sin embargo, Sarlo y Ferrer parten de diagnósticos similares pero los hacen derivar hacia lugares diversos de acuerdo con sus distintos puntos de partida y obsesiones políticas. Ferrer enfatiza el aspecto ácrata de desafío paródico e incesante a toda autoridad, mismo cuando todavía no estaba consagrado como escritor. Sarlo, por el contrario, la dirige hacia la puesta en forma del problema político-filosófico del orden: Borges, de manera narrativa y no estrictamente conceptual, pone en escena la pregunta por la posibilidad de un orden político a partir del conflicto entre inclinación individual y norma social, introduciendo el problema de la moral en la política y el de la legitimidad de las instituciones.

Realizado ya este breve contrapunto, vamos a desplegar algunas líneas de análisis en relación al texto de Ferrer. Su trabajo se inscribe el género ensayístico, y en sintonía con la concepción de Adorno sobre dicho género, no

se propone dar cuenta de forma exhaustiva de los trabajos previos de la materia (la crítica literaria sobre Borges), construyendo lo que en la práctica de investigación “científica” se denomina un “estado de la cuestión”. Respecto al universo vasto de la crítica literaria canonizada sobre la obra borgeana prácticamente no hay citas ni referencias a autores concretos. Esta omisión podría marcar su exclusión como interlocutores o blancos de una posible polémica. Sin embargo, el texto sí presenta una alusión muy general al modo en que se suele considerar las manifestaciones políticas del autor en cuestión:

“Con unánime y sospechoso empeño, el gremio –críticos, lectores y camaradas de oficio- decidió, en algún momento de apoteosis borgiana, que las manifestaciones políticas del nobel candidato carecían de pertinencia y responsabilidad. O bien eran provocaciones *pour epater la classe moyenne*, o bien eran los desvaríos de un anciano políticamente despistado.” (Ferrer, 1994: 217-218)

Este es el punto de partida de su ensayo, entablar una polémica en relación generalmente aceptada poca pertinencia de las intervenciones políticas de Borges en el espacio público. Dado que el texto de Ferrer abunda en *tropos*, en especial las metáforas, nos parece oportuno entrarle al problema tratándolas. En particular, vamos a destacar algunas de ellas que se entroncan con el problema principal del texto -y en sentido amplio con el ideario anarquista-. Consideramos que las metáforas no constituyen un mero suplemento estético independiente de la conceptualización, sino que por el contrario tienen cierto valor cognitivo. En tanto que las metáforas, en especial las metáforas vivas (Lakoff y Johnson, 2001), esto es, no las ya fosilizadas en el habla cotidiana, comparan elementos de órdenes diferentes, dicha comparación enriquece y resignifica el contenido conceptual de los términos.

Ferrer (1994:217) inicia su texto del siguiente modo:

“El literato que agravia y menosprecia a su país no suele caer en gracia al comisariado cultural de su época; al menos, no en vida. Cuando el calibre de la injuria es alto y si, además, inoportuna y descarada, ella perdura, el autor queda aislado, se desliza en el olvido...”

Luego, se afirma en el texto:

“La humorada hiriente, contradecir sus declaraciones anteriores, argumentaciones aparentemente arbitrarias, la opinión falsamente ingenua, la sinceridad inconveniente, el anticonvencionalismo provocativo, son algunas de las posiciones adoptadas por este francotirador ingenioso y delicado.”

Policías, calibres y disparos. Ferrer da cuenta de un modo de confrontación que en Borges fue siempre invariable, no solamente cuando estaba resguardado por la fama y el prestigio literario, sino en los comienzos de su carrera. La violencia física anudada al poder del estado y la resistencia frente a ella sobrevuelan el texto. Se privilegia así en este texto la violencia física figurada como modo privilegiado de confrontación. En Borges sería una confrontación ideológico-cultural, pero las figuraciones del texto coligan esta confrontación a una más inmediatamente política, los enfrentamientos en

acciones directas que han caracterizado al anarquismo. Ferrer nos presenta un Borges furtivo como una suerte de Radowsky de la cultura, aunque sus cuidadosos fogonazos no están precisamente guiados por un ideario emancipatorio.

La alusión y figuración de la violencia física remite a otro de los tópicos del ideario anarquista, la abolición de la ley. En este punto tomamos en préstamo la hipótesis principal de René Girard (1983) en su *La violencia y lo sagrado*. Dicho brevemente, la escalada de la violencia física constituye el reverso y la amenaza que se yergue contra todo orden simbólico. Este orden se erige, en sociedades en las que no se ha diferenciado un sistema judicial a partir del proceso de división del trabajo, a partir de un sacrificio ritual, esto es, un hecho en sí mismo violento, pero justamente que cumple la función de separar la violencia legítima de la que no lo es, condena la violencia impura a partir de depositar simbólicamente toda la violencia social en el acto de sacrificio de un chivo emisario. A partir de esta creencia se evita o refrena así una escalada de la violencia latente entre los miembros de la comunidad. En las sociedades modernas, la mediación judicial hace que desaparezca el acto ritual material sacrificial. Sin embargo, en este escenario institucionalmente más complejo la amenaza y la trascendencia de la violencia al orden sigue siendo la misma según Girard.

A partir de la línea argumental que tomamos de Girard, podríamos hipotetizar que la alusión en el texto de Ferrer a la violencia remitiría a la instancia del desdibujamiento de la ley, de la puesta en escena de un combate que mientras dura la deja en suspenso. Esta suspensión, estado de excepción o contradicción de la ley (de algunas leyes en nombre de otras, como las de propiedad) se evidenciaría en momentos de cruenta represión que nuestra historia argentina supo conseguir (los más emblemáticos, la Semana Trágica y los sucesos de la Patagonia de 1919). Pero al mismo tiempo, dicha suspensión remite también a uno de los objetivos políticos del movimiento anarquista.

Podemos señalar finalmente que en su caracterización de Borges estas metáforas no constituyen un mero adorno, sino que se introducen en la cosa misma, al determinar algunos aspectos del accionar y las intervenciones de Borges. Si, tal como Adorno (1962:15) sugiere, "... el ensayo carga sin apología con la objeción de que es imposible saber fuera de toda duda qué es lo que debe imaginarse bajo los conceptos" acaso las figuras retóricas del texto evoquen la imaginación de voces potencialmente irritantes u obliteradas por la historia reciente (excluidas de las "de-finiciones" al uso): las anarquistas. Tal es una de las apuestas culturales y políticas del texto, su "política cultural": reivindicar el ideario ácrata cuya referencia, en nuestros días, "no pasa de ser un gesto simpático y también una maniobra de higiene política, patética e ineficaz... O bien funciona como una estética para los tiempos de retaguardia o bien se trata de una enfermedad infantil del paraculturalismo...". En el Borges de Ferrer, y sobre todo en Ferrer mismo, sus dichos no implicarían nada de lo anterior. Al decir del último, no constituirían un mero ademán vacío, sino un ardiente posicionamiento filosófico-político.

Sin embargo, en otros pasajes el fulgor de estas figuras de combate violento ácrata se relativizaría. A pesar de la aparente contradicción, consideramos que la forma de expresión de este ensayo, que en gran medida discurre como una conversación, excluye toda postulación de un centro conceptual jerárquico (y con ello toda idea rígida de coherencia textual), en

sintonía con la propuesta de Adorno (1962) para el género ensayo. Y esta ausencia no mienta según el pensador de Frankfurt una falta de rigor o arbitrariedad subjetivista del ensayista, sino el trabajo en la negatividad que constituye al ensayo. De modo que subrayamos nuestro empleo del condicional en el “se relativizaría” de unas líneas más arriba. Creemos que las figuras “violentas” tienen brillo con luz propia en el texto, pero este último también ofrece otro “pliegue” -para recurrir a otra metáfora muy al uso- : el valor de una épica. “Valor” en doble acepción, un doble genitivo, objetivo y subjetivo tanto desde un punto de vista gramatical como filosófico. En el primero, el genitivo objetivo, la épica aparece como objeto de la valoración, valorización entonces de la épica como “motor de la historia” tal como veremos en la cita a continuación. Al mismo tiempo, el genitivo subjetivo viene dado por el “valor” (como cualidad de lo valiente) que tiene o conlleva la épica, la valentía subjetiva que las iniciativas épicas presuponen. Citamos:

“La épica es “su” motor de la historia. Pertenece al cosmos épico cuando se acentúa nuestro gusto y respeto por las tradiciones mitológicas y por las experiencias trágicas, así como por las tecnologías bélicas nobles. Se requiere valentía y no puntería en el señorío borgiano; y en él se despliegan las figuras del duelo y del honor, la traición y la amistad como claves explicativas del lazo social.” (Ídem, 223)

En este pasaje Ferrer toma distancia de la “puntería”, un emblema de la eficacia, de la consecución del fin, de la violencia canalizada por medios técnicos, acaso para colocar a la violencia “heroica” por fuera del ámbito de uno de los temas privilegiados de Ferrer, la técnica. En este punto, podría pensarse en las máquinas de guerra de la razón instrumental: las armas de destrucción masiva y las técnicas de exterminio (contrapuestas a “las tecnologías bélicas nobles”). En esta puesta en valor de la nostalgia y el coraje en Borges, Ferrer se arrima a algunos tópicos recurrentes de la crítica canonizada (véase *supra*).

El texto se ofrece múltiples respuestas al interrogante inicial planteado por su título, el porqué del adjetivo “nacional” para la “filosofía política” de Borges. Vamos a ensayar dos. En primer lugar, al afiliar a Borges a la serie de “personajes insociales”, de escritores ácratas de la tradición nacional (Lugones, Ghirardo, Florencio Sánchez, Macedonio Fernández, R. Arlt). En este punto lo específicamente nacional sería su antinacionalismo: “Quien sabe si el borgismo no pueda ser presentado como una modalidad nacional del pensamiento libertario... En todo caso, Borges eligió morir en Ginebra,... sumando una injuria más a las que ya había dedicado a los argentinos.” (Ferrer, 1994: 225)

En otro sentido, “nacional” en tanto inflexión particular producida en la Argentina de una tradición de pensamiento europea, el pesimismo político: “Pero son tantas las “interferencias” intelectuales que pueden registrarse en Borges que su librepensamiento podría ser considerado una variante argentina del pesimismo político: por un lado, Nietzsche y especialmente Schopenhauer, por otro lado, ironistas de toda especie.” (Ferrer, 1994: 224).

De la mano de Schopenhauer introduce Ferrer su referencia al orientalismo en Borges:

“Pero el suyo no es el antiautoritarismo de los burgueses asustados. Incluyendo al enemigo en una perspectiva histórica y ética más abarcativa, lo destituye de una mera definición sociológica: al igual que Eliot, identifica la formación de masas como una función de los medios de *información*. El amparo de la cultura, es decir, de la libre reflexión y de la autonomía ética, es la única alternativa que resta para el “individuo”. No es raro que, tal como sucediera con Schopenhauer, el budismo suavizara su creciente pesimismo. En el énfasis que Buda concede a la irrealidad del mundo, a la tolerancia, a la incorporación del alma a una doctrina y no a un Dios, y a la significación ética de convertirnos en nuestros propios censores, se hallan rastros de una filosofía política que Borges supo apreciar.” (Ídem, 222)

En un sentido amplio, cierta religiosidad se desliza tanto en la lectura de Sarlo como en la de Ferrer. Así, la primera nos habla de la política literaria de Borges, en tanto que la literatura repone mitos necesarios para la cohesión social, y en esto la literatura cumple un papel secular, otrora ocupado por los dioses hoy ausentes. Hemos puntualizado nuestra curiosidad por el hecho de que los tres cuentos que toma Sarlo para escenificar narrativamente una pregunta por la posibilidad del orden político y social en nuestro país tengan en común una temática orientalista. Al mismo tiempo, tomando como hipótesis de trabajo a la lectura de Sarlo, podemos a partir de allí realizar ulteriores interrogaciones a la obra de Borges para indagar sobre su validez. Antes resulta necesario realizar un breve rodeo. En su estudio sobre orientalismo en la literatura argentina, Axel Gasquet (2007) encuentra dos grandes periodos: uno inicial, ubicado temporalmente en la segunda mitad del siglo XIX: “ideologizado” ligado al tópico del desierto, de la frontera, esta en el marco de la expansión interna, en contraposición al orientalismo europeo, ligado a la expansión imperial. Luego, desde fines del siglo XIX, un Orientalismo “estético” como inflexión local de la corriente modernista, desligado de motivaciones políticas (inmediatas, agregaríamos). A su vez, en el siglo XIX y hasta Mansilla, se dio solamente la toma, importación y traducción local de tópicos europeos orientalistas, constituyendo un orientalismo meramente libresco o literario. Luego, con Mansilla, al empleo de las prescripciones de género literario y tema europeos se les suma la experiencia directa de oriente por parte de viajeros argentinos. Así, las dos grandes vertientes europeas son por un lado la vertiente racionalista, signada por el fulgor filosófico del siglo de las luces, que se articula con los usos “ideológicos” locales: oriente modelo negativo, objeto de conocimiento social y político para caracterizar a la barbarie y al desierto. La otra vertiente viene de la mano del Romanticismo: oriente como itinerario de peregrinación espiritual. Vamos a decirlo muy rápidamente: Gasquet (2007: 30) encuentra en el *Facundo* de Sarmiento marcas que lo ligan a la obra racionalista de Volney. En el texto del último, *Las ruinas de Palmira*, una de las interrogaciones centrales se centra en la caída de otras civilizaciones, y a esta pregunta le incumbe una crítica de las monarquías europeas. Volney parte del siguiente razonamiento: el despotismo oriental llevó la decadencia a las civilizaciones orientales y en tanto que el absolutismo ilustrado europeo constituye un despotismo, este podría llevar a la decadencia de Europa. Así, el problema de la decadencia civilizatoria tiene sus ecos en esta orilla del

Atlántico, el orientalismo en Sarmiento es, en este sentido, la traducción de un aparato interpretativo a las necesidades bien diferentes de Sudamérica y de su elite letrada y política: el problema de la decadencia civilizatoria ligada al despotismo del desierto luego de la caída del orden colonial.

Con otras acentuaciones, el tópico de la decadencia estaría también presente en Borges. Sin embargo, la relación con oriente se habría invertido en él: ya no más un modelo negativo, sino una tabla de salvación. En particular Borges le atribuye una potencia salvadora al Japón, “país plenamente civilizado” (Gasió, 1988: 7), y en contrapartida occidente no alcanza tal plenitud. El Japón de Borges ha conseguido amalgamar a oriente y de occidente, pues incorpora los logros científico-técnicos del último pero manteniendo las ponderables pautas éticas de la tradición japonesa, que están exentas de todo fanatismo y dogmatismo. Borges habla de salvación en tanto que parte de un diagnóstico de decadencia para occidente, en un sentido spengleriano.¹¹ Si bien Borges se centra en Japón, según nos lo relata Gasió, por momentos recurre también al término genérico “oriente” para señalar que desde allí volvería la sabiduría que occidente necesita: la eliminación de los nacionalismos y la observancia de normas éticas no confesionales (pero no por ello no religiosas, sino al contrario, ligadas a la religiosidad no dogmática que propugna el budismo).

Según Sarlo, es justamente la relación elusiva de Borges con el nacionalismo católico-autoritario lo que lo distancia de los temas ideológicos imperantes en la Argentina del centenario (Sarlo y Altamirano: 1997). Dicho temario aparece marcado fuertemente por la inversión de la dicotomía civilización y barbarie: cierto elemento europeo, el inmigratorio “aluvional” entonces pasa a formar parte de la segunda, de la barbarie, conjuntamente con sus ideologías “antinacionales” contestatarias, el anarquismo y el socialismo. Sin embargo, tal como lo hemos apuntado con Sarlo más arriba, aunque con sus distancias, Borges no sería ajeno del todo a esta modulación ideológica, sobre todo en su malestar con los aspectos plebeyos de la emergente cultura de masas. De este modo, el recurso a la metáfora orientalista aparece nuevamente para conjurar una figura de la barbarie, (o de decadencia spengleriana), pero no como *tropo* de lo bárbaro sino de su contrario, de aspectos civilizados de oriente como terapéutica para los males de occidente. Aprovechamos esta instancia para dejar planteados interrogantes preliminares que ya hemos mencionado más arriba, si Sarmiento y Borges puedan ser ubicados en una serie literaria común en relación a usos metafóricos orientalistas compartidos. Conforme a la lectura de Sarlo aquí trabajada, la respuesta al problema de Borges al orden tendría elementos racionalistas (racionalidad dada por la perfección y el orden de la trama de los relatos), y según Gasquet un racionalismo de cuño volneyano se entreteje en las hebras del Facundo. De este modo y salvando los matices diferenciales, cierta inclinación racionalista podría constituir un punto de articulación entre los usos orientalistas de Sarmiento y el de Borges. Sin embargo, la veneración de oriente en Borges, como fuente de sabiduría espiritual, también tendría tornasoles románticos al orientalismo borgeano.

¹¹ La caracterización del fenómeno del cesarismo por parte del pensamiento antiliberal de Spengler sería recuperada por el liberalismo o el anarquismo solipsista conservador borgeano en su crítica a los fascismos y al peronismo.

Retomando la senda de los cuentos analizados por Sarlo, podemos señalar que sus referencias orientalistas tienen reverberaciones claramente bíblicas: Babel en primer lugar, y Babilonia (aludida no solo en el Génesis, sino también dicha ciudad es una posible coordenada geográfica de ubicación de la mítica torre¹²). Y el cuento "Tlön..." señala a la misma zona del planeta. De este modo, la presencia de alusiones bíblicas le da a estas ficciones borgeanas una atmósfera sacra. Pero no se trata solamente de un detalle más o menos simpático ligado a la geografía imaginaria del relato, sino que lo sagrado sería como el barro o como una costilla en la confección de su obra. En Sarlo como la apuntamos más arriba, un núcleo sagrado/secularizado se liga a las condiciones de enunciación de la ficción de Borges, en tanto que marca una nota central de la intervención de Borges, su política cultural: reponer de mitos - que ocupan el lugar de lo sagrado/secularizado- en aras de la cohesión social. Mas también contamos con otra interpretación (en lo relativo a lo que Adorno denominaría en clave interna, inmanente a la obra), la de Eiichi Kimura, que equipara a las destrezas literarias de Borges a las de un "teólogo sin dios" (Kimura, 1978). Según este crítico japonés, en la ficción de Borges no hay diablos, su universo metafísico carece de toda dialéctica de enfrentamiento entre dios y el diablo o entre el bien y el mal. La esfera construida por el universo borgeano constituye un espacio sagrado, y allí radica para Kimura lo esencial del universo borgeano: la dialéctica sagrado-profano. Kimura, aunque ofrece esta caracterización para el conjunto de la obra borgeana, no se detiene en particular en los cuentos que estamos considerando aquí, sino en otros. Sin embargo, las alusiones bíblicas nos llevan a reflexionar sobre el papel de lo sagrado en los cuentos que aludimos, y sugieren un posible futuro camino de indagaciones más pormenorizadas al respecto. Por el momento dejamos señalada una conjunción entre la presencia de referencias "orientalistas" y las alusiones bíblicas. Las últimas comillas son particularmente intencionadas, porque en este punto el carácter moderno de la categoría "orientalismo" constituye un problema. De hecho, y por mencionar solo dos elementos de la antigüedad, las relaciones de los pueblos semitas con el surgimiento del cristianismo y las filiaciones de los pueblos indoeuropeos con los venideros habitantes de Ática (por nombrar dos elementos paradigmáticos sobre los que se construye el mito de la civilización occidental, el cristianismo y la antigüedad griega), desafían todo intento de proyectar para ese tiempo una dicotomía que deslinde de manera excluyente lo "no-occidental". De este modo, la conjunción apuntada entre "orientalismo" y las alusiones bíblicas en Borges quizá apunte menos hacia las diferencias de los distintos derroteros civilizatorios y más hacia los elementos compartidos o a sus troncos comunes. Así, nos retrotraemos ahora a Sarmiento, autor que colocamos en una hipotética serie común Borges sobre los usos del orientalismo en la literatura argentina. Sarmiento (Gasquet, 2007: 76-77), atribuye a una tesina de Vicente Fidel López la idea de que habría un origen común entre oriente y occidente: más precisamente, oriente aparece como un origen, mientras que occidente como algo derivado de aquél: occidente como "segunda creación" de oriente. Esta filiación oriental de occidente se da a partir de la segunda campaña de Persia de Alejandro Magno (occidente como la raza pelasga en Grecia e Italia). Si a esto se le suma el iluminismo de cuño volneyano presente en Sarmiento como

¹² En 1913, el arqueólogo Robert Koldewey encontró una estructura en la ciudad de Babilonia que él identificó como la torre de Babel. <http://www.arqhys.com/construccion/torre-babel.html>

presupuesto de la consabida dicotomía civilización y barbarie, según el cual la humanidad la marcha de modo inefable hacia el progreso, junto con la idea de que *la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables*, podemos afirmar que Occidente sería en este relato filosófico-histórico una versión mejorada, evolucionada y civilizada de ciertas figuras del Oriente. Se trata de una cuestión de tiempo, o mejor dicho de temporalidades diferenciales de este gran relato sobre la humanidad, de temporalidades sincronizadas con el avance del progreso o de barbaries que perseveran en su falta de sincronización con la modernidad. Borges, que interviene en un contexto histórico radicalmente diferente – que fue caracterizado aquí a propósito de la interpretación de Sarlo –, invertiría el recurso al *tropo* orientalista como lo bárbaro. Pero en Borges no se trata solamente de invertir los términos de la ecuación civilización-barbarie, sino también se posicionaría a partir de una perspectiva universalista sobre lo humano, y consideramos que este universalismo sería tributario en gran medida de su concepción filosófica monista¹³ (el problema del universalismo en Borges será retomado más adelante).

En Ferrer, la apelación al budismo de Borges remite a valores religiosos que también tendrían un correlato sociopolítico: la tolerancia, el ideal anarquista de la autoimposición subjetiva y autónoma de límites morales y un rechazo de la coerción heterónoma estatal, y por último cierta libertad interpretativa¹⁴ en relación con la doctrina en cuestión, en este caso religiosa, contrapuesta a la sumisión a una figura de Dios omnipotente o a sus lugartenientes mundanos. Llevándolo más allá del texto de Ferrer y prosiguiendo una senda ácrata, podemos decir que de la mano del budismo (vía Schopenhauer) la propia categoría de individuo es puesta en cuestión por Borges.

A modo de reflexión final, al recapitular lo dicho, lo sagrado, la secularización y la salvación son tres categorías, o mejor dicho tres problemas, que trazan algunos contornos de estas críticas sobre el orientalismo en Borges. De este modo, se nos impone finalizar esta ponencia tratando brevemente la dimensión de lo sagrado en el orientalismo en Borges. Los tres emergentes mencionados (lo sagrado, la secularización y la salvación) tienen un protagonismo central en un texto de Gianni Vattimo (1996) “Crear que se cree”. Las conjeturas de dicho filósofo italiano nos resultan especialmente pertinentes a los problemas de nuestra tesis porque no consideran a las cuestiones aludidas como el pasado de la modernidad, como un arcaísmo pre-moderno a

¹³ En este punto Borges comparte algunos de los rasgos de la filosofía de Schopenhauer según Guillermo Porrini (1995: 210-211) “Un solo hombre ha nacido, un solo hombre ha muerto en la tierra” (“Tú”, en *El oro de los tigres*, 1972). Al mismo tiempo esta perspectiva monista aparece en su pesimismo filosófico (la voluntad al asumir la forma de la existencia individual entraña el dolor y la culpa) “Mi humanidad está en sentir que somos voces de una misma penuria”.

¹⁴ En “Qué es el budismo” Borges afirma: “Siempre me interesó el budismo, que es una religión que no exige de nosotros ninguna mitología; las otras religiones exigen mitología. Por ejemplo, el cristianismo nos exige la creencia en una divinidad que se hace hombre, tenemos que creer en premios y castigos. Pero el budismo no nos exige ninguna mitología y la permite también. Una prueba de tolerancia, que es una de las virtudes del Japón, es el hecho de que hay dos religiones oficiales. Una es el *shintó*, una suerte de panteísmo; creo que hay ocho millones de dioses, lo cual para nosotros es casi infinito y el infinito se parece bastante a cero. Creo que el Emperador profesa la fe del Buda y el *shintó*. Si además de eso un japonés quiere convertirse a cualquiera de las sectas cristianas, puede, ya que se considera que todas son facetas de la misma verdad.”

ser superado, sino que por el contrario, las inscribe en la médula misma de la modernidad europea. En la medida que en esta tesis partimos de las preguntas sobre prácticas discursivo-culturales que producen efectos de alteridad de la modernidad europea, la perspectiva universalista de Vattimo sobre los problemas apuntados nos resulta sumamente enriquecedora para pensar hoy algunas posibilidades hacia un diálogo intercultural. Anotamos brevemente sus hipótesis sugestivas y hasta provocadoras: el proceso de secularización, como marca fundante de la modernidad occidental, no constituye un fenómeno externo a la tradición cristiana, un fenómeno que niega o destierra a esta última (tal como lo supondría la mitología iluminista que al entronar a la ciencia y la racionalidad entierra a la religión y a la fe ciega), sino que por el contrario, se trata de un despliegue interno del propio cristianismo¹⁵. Reiteramos, un despliegue interno del cristianismo, y esta forma de expresión evoca una filosofía de la historia. Y aunque resulte en un primer vistazo paradójico que un teórico de la posmodernidad europea y del “pensamiento débil” esgrima una perspectiva tal, el texto de Vattimo que estamos comentando se asume sin temor como aporte para un “gran relato”. El hilo de Ariadna que organiza su trama y que puede salvar al laberinto occidental lo constituyen ciertas figuras del cristianismo. A pesar de una retórica que resalta la debilidad del pensamiento, consideramos que el texto presenta una apuesta fuerte: en la crítica heiddegeriana a la metafísica estaría implicada una “transcripción” de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios.

Vattimo sugiere que al tratarse de “carne” y de la resurrección de Jesús, de un estar en el mundo y no en su “más allá”, parece querer decir que, entre los contenidos de la esperanza cristiana, está también el carácter “mundano” de la redención, que trabaría también relación con la historia y los proyectos terrenos. Esto conduce a un “debilitamiento” de la figura de un Dios omnipotente y sobrenatural, metafísico (esto lo desarrollaremos algo más en breve)¹⁶. Y justamente, el vínculo presente con la filosofía de Heidegger radica en que este último considera el hilo conductor de la historia del ser como un debilitamiento de las estructuras ontológicas fuertes, de un pensamiento que identifica el ser con el dato objetivo, con una supuesta incontestable objetividad de la cosa. Esta objetividad, como es sabido en Heidegger, conduce a la calculabilidad y mesurabilidad de los objetos, en suma, a una concepción de la objetividad manipulable por la ciencia-técnica. Y esto desde una perspectiva ético-política (más que desde una teórico-ontológica que le contraponga a la metafísica objetivista tradicional una otra objetividad “cósica”) sería enemiga de la libertad y de la historicidad del existir.

¹⁵ La modernidad europea laica se constituye para Vattimo como continuación e interpretación desacralizante del mensaje Bíblico. Vattimo sostiene como apoyo que esta tesis sería claramente reconocible en el estudio de Max Weber sobre la ética protestante. Allí, la racionalización de la sociedad moderna sería impensable fuera de la perspectiva del monoteísmo hebraico-cristiano. Las tesis weberianas constituyen un pilar teórico importante para esta apuesta por los vínculos entre el cristianismo y la secularización. De este modo, el texto no la problematiza, lo cual le da un carácter más asertivo, pero al mismo tiempo, más polémico y controvertible, en vistas a su omisión de otras hipótesis de la sociología clásica sobre la génesis de la modernidad.

¹⁶ En este punto Borges, tal como fue apuntado más arriba, interpreta de manera divergente a la doctrina de la resurrección de Jesús. En Borges constituye una mitología, una suerte de creencia de contenido dogmático, positivo, mientras que aquí, justamente la idea de encarnación mienta un principio que produce tanto una crítica de los dogmatismos como un impulso secularizador.

Bibliografía citada

- Adorno, T. (1996) [1968] *Introducción a la sociología*. Barcelona, Gedisa.
- (1962) “El ensayo como forma” publicación digital que corresponde a la edición: Adorno, T. *Notas de literatura*. Barcelona, Ariel, 1962.
- Altamirano, Carlos (1997) [1994] “El orientalismo y la idea de despotismo en el Facundo” En: Altamirano, C. y Sarlo B. (1997) *Ensayos Argentinos*. Buenos Aires, Ariel.
- Barrenechea, Ana María (1957) *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*. México: El Colegio de México.
- Dri, Rubén (2009) *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires, Biblos.
- Durkheim, Émile (2000). *El suicidio*. Buenos Aires, Bitácora.
- Ferrer, Christian, (1994) “El borgismo. Una filosofía política nacional.” En: Kaminsky, Gregorio (comp.) *Borges y la filosofía*. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Fac. F. y Ll., UBA.
- Gasió, Guillermo (1988) *Borges en Japón: Japón en Borges*. Buenos Aires, Eudeba.
- Gasquet, Axel 2007 *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Bs.As. Eudeba.
- Hegel, Georg W. F. (2009) *Filosofía del derecho*. Buenos Aires, Claridad.
- Kimura, Eiichi (1978) “Borges y el espacio de lo sagrado” *Cahiers de la nouvelle literature*, nº11/78 Editorial Toju, Tokio, nov. De 1978. traducción María Cristina Tsumura. Extractos publicados en: Gasió (1988) op. cit.
- Lakoff, George y Jonson, Mark (2001) *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid. Cátedra.
- Molloy, Silvia (1979) *Las letras de Borges*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Piglia, Ricardo (1979) “Ideología y ficción en Borges”. *Punto de vista*, 5. pp.3-6. Buenos Aires.
- Porrini, Guillermo (1994) “Borges y la ética.” En: Kaminsky, Gregorio (comp.) *Borges y la filosofía*. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Fac. F. y Ll., UBA.

Sarmiento, D.F. 1999 *Facundo*. Buenos Aires, Emecé.

Said, Edward 2003 *Orientalismo*. Barcelona, DeBolsillo-Random House Mondadori.

Sarlo, Beatriz (2007) [1995] *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires, Seix Barral.

Sarlo B. y Altamirano C. (1997) [1983], “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires, Ariel.

Vattimo, Gianni (1996) *Creer que se cree*. Mimeo.