

# Nomenclatura: aproximaciones a los estudios hispánicos

---

Volume 2 *Apocalypse and the End Times/  
Apocalipsis y el fin del mundo*

Article 7

---

2012

## Borges ante el Fin: un sentido de la eternidad

I. Gabriel Villarroel

Georgetown University, [igv3@georgetown.edu](mailto:igv3@georgetown.edu)

Follow this and additional works at: <https://uknowledge.uky.edu/naeh>



Part of the [Latin American Literature Commons](#)

[Right click to open a feedback form in a new tab to let us know how this document benefits you.](#)

---

### Recommended Citation

Villarroel, I. Gabriel (2012) "Borges ante el Fin: un sentido de la eternidad," *Nomenclatura: aproximaciones a los estudios hispánicos*: Vol. 2, Article 7.

DOI: <https://doi.org/10.13023/naeh.2012.07>

Available at: <https://uknowledge.uky.edu/naeh/vol2/iss1/7>

This Article is brought to you for free and open access by the Hispanic Studies at UKnowledge. It has been accepted for inclusion in *Nomenclatura: aproximaciones a los estudios hispánicos* by an authorized editor of UKnowledge. For more information, please contact [UKnowledge@lsv.uky.edu](mailto:UKnowledge@lsv.uky.edu).

## Borges ante el Fin: un sentido de la eternidad

I. Gabriel Villarroel

### Introducción

La raíz de la palabra *escatología* viene del griego *eskhatos* que quiere decir “último, final, postrero”; se entiende entonces como el estudio de las realidades últimas. Jerry Walls realiza una distinción entre un Final cósmico y uno personal, ambos comprendidos dentro de la escatología (4). El *Oxford English Dictionary* asocia la palabra esencialmente con la exégesis del Apocalipsis y el Juicio Final; no obstante, el mismo diccionario reporta un cambio desde el siglo XX realizado por la escuela de Karl Barth: una nueva escatología “which sees the life of the individual Christian and of the Church as a series of ‘decisions’ invested with an eschatological character” (“Eschatology”). Walls mismo recuerda cómo las escuelas más liberales de teología empezaron a pensar la escatología como “something we must bring by our own efforts or, at best, as a ‘joint project’ of divine and human action” (8). El cambio apunta hacia una inmanencia del Fin, donde las decisiones inmediatas del ser humano no permanecen ajenas sino que se vinculan a ese Final bíblico.

En *The Sense of an Ending* Frank Kermode señala este mismo vínculo; conjetura por qué históricamente las personas temen el Apocalipsis: “They fear it, and as far as we can see have always done so; the End is a figure for their own deaths” (7). El Fin, la muerte de todos los hombres, es un espejo postergado de la inminente muerte individual. La homología marca un periodo preciso y señala dos cortes en una sola línea temporal: el nacimiento y la muerte. En esta concepción cristiana, cada hombre, como la humanidad, se mueve a través de un tiempo lineal.

Las letras de Jorge Luis Borges muestran una constante preocupación por la muerte, pero le imponen un giro propio de su propia concepción del tiempo, diferente a la lineal. Afirma, por ejemplo:

Lo esencial de la vida fenecida  
 -la trémula esperanza,  
 el milagro implacable del dolor y el asombro del goce-  
 siempre perdurará.  
 Ciegamente reclama duración el alma arbitraria  
 cuando la tiene asegurada en vidas ajenas,  
 cuando tú mismo eres el espejo y la réplica  
 de quienes no alcanzaron tu tiempo  
 y otros serán (y son) tu inmortalidad en la tierra. (*Obras completas*  
 35)

Estos versos de “Inscripción en cualquier sepulcro” (1923) reclaman una incierta identidad compartida por todos los hombres: la esperanza, el goce o el dolor son comuniones secretas que preceden al individuo y perdurarán cuando él desaparezca. El nombre, los acontecimientos, las fechas, todo lo demás es silencio.

En el libro ya señalado, Kermode sostiene que la noción de Fin establece un orden y ayuda a imponer un sentido a la vida mientras dura. Borges niega ese gran Final. Este ensayo quiere desarrollar la manera como el argentino combate la idea de muerte y final mediante una desarticulación del tiempo lineal, refugiándose en una forma de eternidad. Es una pugna que refleja su esfuerzo por darle un sentido a los días que conforman la vida y preceden su inevitable expiración. Aún cuando ambas propuestas parezcan contrarias, hallan una tierra común en la escritura de ficción.

### **El tiempo lineal**

Gerardus van der Leeuw observa una división en la concepción temporal del hombre: por un lado, el tiempo es cíclico y, por el otro, tiene un principio y un final. Dice:

On one side, every sunrise is a victory over chaos, every festival a cosmic beginning, every sowing a new creation, every holy place a foundation of the cosmos, every historical event a rise or fall according to the regular course of the world (...) On the other side, everything is exactly the same except that at a certain point in the cycle someone appears who proclaims a definitive event, the day of Yahweh, the last judgment, the ultimate salvation, or the final conflict. (339)

A la visión cíclica se la asocia esencialmente con el mito y Oriente, mientras que la lineal pertenece a la Biblia. El sentido de la escatología es precisamente analizar el Final, y como tal no puede existir en un tiempo cíclico. Cabe aclarar que en el cristianismo el Fin es una realidad tangible;

el mismo van der Leeuw recuerda que históricamente se buscan pistas y aparecen augurios para anunciar su llegada. No es una elucubración, es un acontecimiento inminente que participa de la vida del cristiano.

El libro del Apocalipsis y su noción de Final no ha carecido de detractores: D. H. Lawrence consideró que las Revelaciones eran reflejo del espíritu vengativo de los cristianos y su deseo por ver al mundo encender en llamas: “How vile is their spirit, really, simply insisting on wiping out the whole universe, bird and blossom, star and river, and above all, everybody except *themselves* and their precious ‘saved’ brothers” (144). Por su parte, Borges califica el libro de Revelaciones como uno de “feroces prodigios y de júbilos atroces” (819). Ambos, desde diferentes ángulos, rechazan esa noción de Fin y proponen el individualismo como una ilusión.

Más que rechazar o aprobar la idea del Fin, Kermode la encuentra natural; para él, necesitamos finales inteligibles: “We project ourselves—a small, humble elect, perhaps—past the End, so as to see the structure whole, a thing we cannot do from our spot of time in the middle” (8). Jerry Walls comparte su preocupación por la necesidad de la escatología:

Eschatological faith dares to believe that our world finally makes sense, that life is fully meaningful. Contemporary cosmology, by contrast, tells us that our universe is condemned to a final futility and will end either in a big crunch, or go on forever expanding in continual disintegration and decay, long after all life has vanished. (6)

Esa idea de principio y final no sólo es una mitología terrible del Juicio, sino que dota de sentido a la sucesión de los instantes que conforman la vida y es un Final *humano* que sigue el espíritu del cambio de definición de escatología ocurrido en el siglo XX. Por eso, para Kermode, el Fin no es tanto *inminente* como *inmanente*; la escatología se convierte no tanto en un viraje histórico como en una parte inherente de la vida individual.

Para Kermode, de manera análoga a la idea del Fin, la creación de ficciones literarias es una labor que quiere dar sentido al tiempo vivido. Las narraciones, dentro de su principio y su final, son un “man-centered model of world-time. And books are indeed world-models” (51); ellas disciernen las acciones de la realidad desbordantemente minuciosa y les dan un sentido dentro de una línea temporal que constituye la historia. Así como Roland Barthes decía que “el arte no conoce el ruido” (67), Kermode afirma que en una narración todo elemento es significativo porque hay una estructura y un final. Las ficciones establecen pequeños modelos móviles, transitorios, de una humanidad en crisis; el Fin es un gran modelo con un objetivo homólogo: “We give ourselves meaning by inventing critical time” (164).

Para Borges, la crisis, con el bienestar, están suspendidos; puede afirmar que “El hoy es tenue y es eterno; Otro Cielo no esperes, ni otro Infierno” (917). A continuación se estudiarán algunas particularidades del tiempo borgeano, para explicar esta afirmación y establecer su vínculo con la propuesta de Kermode.

### **El tiempo borgeano**

Afirmar que el tiempo es un problema esencial en Borges es ya un truismo. En discusión está si la propuesta tiene un carácter plenamente filosófico propositivo o se trata más de un embeleco literario destinado a producir asombro. Juan Nuño opina que Borges es “una suerte de ilustrador de temas filosóficos” (15).<sup>1</sup> C. Ulises Moulines, por su parte, lo considera un “filósofo que usa la literatura para propósitos genuinamente filosóficos” (180). No compete al presente ensayo adoptar una u otra posición, pero sí cabe destacar que la visión del tiempo de Borges tiene tanto de racional como de emocional; puede refutar a Nietzsche con argumentos científicos y filosóficos y también puede escribir líneas patéticas como “el tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy ese río; es un tigre que me destroza, pero yo soy ese tigre...” (771). Las ideas de Borges acerca del tiempo están fundadas en no pocos argumentos razonables, pero se toman ocasionales licencias literarias e imaginativas, posiblemente porque responden más a un desasosiego genuinamente personal de Borges que a una búsqueda filosófica útil en sí misma. Es una inquietud existencial la que guía las elucubraciones del argentino.

Nuño rastrea el pensamiento de Borges acerca del tiempo y señala la inversión que realiza al pensamiento idealista. Esta corriente entiende el mundo como un reflejo degradado de un plano ideal, inmóvil y poblado por arquetipos perfectos; el tiempo lineal es una imagen degradada de la eternidad. La inversión Borgeana consiste en proponer a la eternidad como hija de los hombres; afirma: “Sin una eternidad, un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal” (364). Por lo tanto, así como Kermode señala la necesidad de un Fin para darle sentido a la vida, Borges alega que la eternidad puede cumplir una función análoga. Pero esta eternidad es una que parte de la *inmanencia*, no preexiste a los hombres sino que surge de ellos. Bien lo señala Juan Arana: “Borges no creía en una eternidad más allá de la muerte, ni la esperaba. Buscaba una eternidad distinta, no separada o pospuesta a la existencia terrena, sino entreverada con ella” (209).

En su ensayo “El tiempo circular”, Borges señala tres tipos de tiempo circular: el primero es el griego, astrológico, donde la vida humana fluctúa con las entidades celestes; el segundo es el expuesto por Nietzsche, que declara que siendo la materia del universo finita, los acontecimientos están condenados a repetirse; el tercero declara que los ciclos se pueden

repetir pero no idénticos, reporta “la analogía, no la identidad, de muchos tiempos y destinos individuales” (395). A ésta se adhiere. Para refutar la segunda escribe el ensayo “La doctrina de los ciclos”, donde utiliza argumentos de la física y la filosofía: califica esta incesante repetición como “la idea más horrible del universo” (389). Es decir, su repudio a la idea es también visceral, expresa espanto ante un devenir idéntico carente de sentido.

Nuño sostiene que la idea de repetición, aun cuando no fuera idéntica, horrorizó a Borges hasta llevarlo a su arremetida última: refutar el tiempo en su totalidad. El argentino continúa los argumentos de Hume y Berkeley para derrumbar la continuidad temporal; el sujeto no es más que un cúmulo de percepciones pasajeras y errantes que lo atraviesan, el pasado es sólo lo que recuerda en ese instante, el futuro lo que imagina en ese mismo momento, y desaparecen en tanto escapan de su mente. Borges da un ejemplo formidable:

A principios de agosto de 1824, el capitán Isidoro Suárez, a la cabeza de un escuadrón de Húsares de Perú, decidió la victoria de Junín; a principios de agosto de 1824, De Quincey publicó una diatriba contra *Wilhelm Meisters Lehrjahre*; tales hechos no fueron contemporáneos (ahora lo son), ya que los dos hombres murieron, aquél en la ciudad de Montevideo, éste en Edimburgo, sin saber nada el uno del otro... Cada instante es autónomo. (762)

La frase clave del ejemplo está en paréntesis: “ahora lo son”. Ninguno de los hechos tiene conexión tangible, sino que se relacionan en tanto son rememorados por el mismo hombre simultáneamente a través del vínculo arbitrario de las fechas; son acontecimientos aislados, inmodificables, ajenos a cualquier sucesión. Y si cada momento es autónomo, nada evita que puedan llegar a repetirse: “Sospecho, sin embargo, que el número de variaciones circunstanciales no es infinito: podemos postular que en la mente de un individuo (o de dos individuos que se ignoran pero en quienes se opera este mismo proceso), dos momentos iguales.” De aquí concluye: “¿Los fervorosos que se entregan a una línea de Shakespeare no son, literalmente, Shakespeare?” (763). Ese sería el caso de acuerdo a la propuesta del argentino, porque no hay otro Shakespeare que el recreado en ese mismo momento de evocación. Con su destrucción de la temporalidad, Borges relega a la dimensión de lo imaginario “la materia, el yo, el mundo externo, la historia universal, nuestras vidas” (770).

De esta labor demoledora, prácticamente nihilista, Borges exalta, no obstante, los instantes. Esa vaga identidad mudable constantemente se expone a los retazos indiferentes, errantes, de un *universo* (palabra inadecuada pero necesaria para sintetizar) que la atraviesa. *Nada* humano le es ajeno a la identidad, que es lo mismo que decir que *nada* le es ajeno porque no hay nada fuera de lo humano.

El argumento de Borges puede resultar no menos tenebroso que el eterno retorno nietzscheano; justifica la muy citada afirmación de Ana María Barrenechea: “Borges es un escritor admirable empeñado en destruir la realidad y convertir al hombre en una sombra” (en Cobo Borda 117). Pero cabe recordar la aclaración inicial de este apartado. Seguir al pie de la letra los razonamientos borgeanos es entrar con los ojos vendados a su laberinto y olvidarse que está también diseñado para asombrar; ni una lectura plenamente filosófica ni una fantástica garantiza dar con la salida pero recordar la presencia de la segunda será mucho más gratificante. El mismo Borges reconoce que ha aprendido a “estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso” (775). La afirmación sin duda alude también a sus propios tratados. Por otro lado, el final de la “Nueva refutación del tiempo” incluye su propia objeción, cuando Borges afirma que tales razonamientos son delirios inofensivos frente a la férrea vara del tiempo, que marca las horas inevitablemente: “El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges” (771).

Esta muestra de debilidad, luego de una intrincada exposición racional, es digna de considerarse como una oscilación hacia lo emotivo. Se demuestra entonces el carácter ambivalente del ensayo de Borges; es un artefacto del ingenio destinado para asombrar, pero también quiere escapar a la inminencia del Fin propia del tiempo lineal.

### **Borges: búsqueda y asombro**

Kermode reconoce en la noción de Fin la búsqueda de un horizonte a vislumbrar mientras se vive; Borges, más aficionado al asombro, aspira a la eternidad. Lo hace con una flexible seriedad, a través de juegos y laberintos metafísicos. No por ello deja de ser una búsqueda de sentido plenamente humana, porque como se señaló, es una eternidad emergida del hombre mismo, y como tal está acompañada de dudas e incertidumbres.

Borges se complacía en recordar el demoledor comentario de Hume: “los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción” (217, 435). El escritor posiblemente nota esta ambigüedad en su propia argumentación. Su modelo temporal es racionalmente lógico, pero rotundamente incompatible con el empirismo de la cotidianidad; quizá de allí venga el patetismo que expresa en el último párrafo de la “Nueva refutación del tiempo”.

¿Cabe calificar entonces esta propuesta como un mero delirio asombroso del que él mismo descrea? Moulines interpreta esa suerte de arrepentimiento como una consecuente oscilación entre dos tipos de Borges: “al Borges idealista que, en el plano filosófico, refuta el devenir temporal, se le opone, al nivel metafilosófico, otro Borges existencialista, que sabe del implacable, angustioso yugo del tiempo” (186). Ese Borges

idealista está amparado por todo un aparataje de lógica y erudición, capaz de hilar argumentos con habilidad y respaldarlos con incontables citas; el Borges existencialista es lírico y patético, uno que se sabe mortal y reconoce sus elucubraciones como “consuelos secretos” (771).

Manuel Ferrer supone un desdoblamiento entre el Borges autor y el hombre, ocurrido hacia la década del treinta:

En ese primer período, la psique y la mente, la intuición y la lógica, la pasión y la razón aún no se habían disociado en Borges y se daban en perfecta hipóstasis, por lo que actuaba y producía unilateralmente, sin doblez ni dicotomía, en plena identidad vital. Pero más tarde el sentimiento de la irrealidad, la nadificación va abriendo una brecha entre esas potencias y disociándolas hasta dar paso a una perfecta separación entre las mismas, y la primera obra, consecuentemente, dejará lugar a la del segundo período—el del hombre de letras—ya con predominio de la parte racional y la lógica. (63)

En el mismo espíritu, Ernesto Sabato sugiere una escisión similar: un Borges que poetiza sobre Buenos Aires y la vida de los barrios y otro que ingenia intrincados laberintos destinados a perder al hombre. Rechaza al segundo y afirma sobre sus especulaciones filosóficas: “Ni él cree en lo que allí dice ni nosotros creemos, aunque a todos nos encanta lo que tiene de *posibilidad metafísica* (...) todo es igualmente válido y nada en rigor vale” (251).

Señalar esa escisión en Borges no carece de fundamentos e indica un cambio en la mirada del autor desde sus poemas sobre el arrabal hasta los juegos metafísicos, pero no se la puede entender categóricamente. Como el mismo Borges lo señala, esa inquietud metafísica está presente desde sus primeras obras; ya *Fervor de Buenos Aires* incluye poemas como “El truco” o “Inscripción en cualquier sepulcro”, que combinan las añoranzas del escenario porteño con unas exploraciones filosóficas latentes. La labor posterior consiste en darle forma de argumento a su inquietud. Por demás, la apertura de la “Nueva refutación del tiempo” dice: “he divisado una refutación del tiempo, de la que yo mismo descreo, pero que suele visitarme en las noches y en el fatigado crepúsculo, con ilusoria fuerza de axioma” (759). Con ello señala que su búsqueda, más que ser un artificio falaz, no carece de visceralidad, sino que surge de una certeza que lo invade dubitativamente.

La visión de Borges, desde sus poemas de barrio hasta sus tratados filosóficos, responde a una vacilante búsqueda de significado vital. Desde cierto ángulo son juegos intelectuales de lógica y asombro, pero desde otro responden a una inquietud vital anhelante de sentido. Porque si Borges fuera absolutamente consecuente con su propia visión del tiempo no escribiría. La escritura creativa carece de sentido cuando ya todo está



dicho; sería una labor de mera repetición. Su propio Pierre Menard consideró esto cuando decidió no dejar páginas acerca de su objetivo filosófico y simplemente se dedicó a copiar el Quijote línea por línea. Borges, más escéptico, razonó, se refutó a sí mismo y exploró ese fantasma de la atemporalidad entreverado con su propia vida; es una búsqueda plasmada en su obra de ficción. Aquí cabe la relación con Kermode.

### **El tiempo de espera y la eternidad**

Acerca de los dos modelos de tiempo, el borgeano y el cristiano, John Dominic Crossa opina:

What emerges preponderantly from Borges is not so much a positive acceptance of circular time as a negative probing of the weaknesses of linear or biblical time. Circularity serves as a comic and parabolic critique of our presumption that linear and progressive time, be it in Christian apocalypse or in secular utopia, is an obvious and self-evident datum of objective reality. (142)

Es cierto que uno de los objetivos de la temporalidad borgeana es derrumbar la confianza que representa vivir en una linealidad, pero también representa una búsqueda de sentido propio, en un espíritu no tan diferente al de Kermode, que habla sobre el tiempo teleológico.

En el segundo capítulo de *The Sense of an Ending*, el crítico británico recuerda la diferencia entre las palabras griegas *chronos* y *kairos*; ambas denotan tiempo, pero mientras la primera se refiere al tiempo “que pasa” o de “espera”, la segunda habla de un tiempo dotado de cambio, cargado de significado por su relación con el fin. Por ejemplo, cuando Jesús regresa a Galilea luego de cuarenta días afirma: “The time is fulfilled, and the kingdom of God has come near; repent, and believe in the good news” (Mark 1:15). La palabra *time* se refiere al *kairos* o la llegada del Salvador que da sentido a todo el pasado y da una nueva dirección al futuro. Kermode afirma: “The Greeks... thought that even the gods could not change the past; but Christ did change it, rewrote it, and in a new way fulfilled it. In the same way, the End changes all, and produces, in what in relation to it is the past, these seasons, *kairoi*, historical moments of intemporal significance” (47). El Fin puede dotar al presente de ese significado, porque aún cuando no ha llegado, ya es inmanente y ha sido internalizado por las personas que creen en él.

En el tiempo de Borges no puede existir esa diferencia entre el *chronos* y el *kairos* porque todos los instantes participan en el cúmulo de instantes universales; cada instante está invariablemente vinculado con la eternidad. En ese sentido, todos los instantes pertenecerían al *kairos*, lo cual implica la negación del *chronos* y la desarticulación del sistema binario en tanto ambos términos son complementarios, se dan sentido

mutuamente. Juan Arana observa: “Si supiéramos atenernos a lo esencial de cada experiencia, ya no sería *nuestra*, ni siquiera seríamos nosotros de ella: seríamos *la experiencia*, seríamos eternos” (220). Cada experiencia puede cobrar el valor de un *kairos*, de manera que el tiempo de “espera” quedaría disuelto por completo.

Pero cabe recordar que en la exposición de Kermode, el hombre participa de una suerte de eternidad. El crítico cuenta que los filósofos escolásticos, para conciliar la idea de eternidad de Aristóteles con la escatología de un Fin y un Origen del mundo, plantearon un tercer orden llamado *aevum*, el tiempo de los ángeles, que participa tanto de la eternidad como de la temporalidad. Los ángeles perviven en esta dimensión, que si está fuera del tiempo, puede participar de él, con acciones que tienen un principio y un final. Para Kermode, las obras de ficción participan de este *aevum*, con personajes que persisten inmutables en su ser y, no obstante, se vinculan con el tiempo presente a través del lector. En este sentido, su concepción se acerca a la de Borges.

Pero la relación es más profunda. Para Kermode, las ficciones son una manera de organizar el tiempo de una manera humana; una narración convierte el *chronos* en *kairos*. Los momentos inútiles y las esperas vanas se transforman en instantes significativos cuando se articulan dentro de una trama. Cualquier narración sería un ejemplo; el cuento breve “A Parable of Gluttony” de Alexandra David-Neil, compilado en *The Book of Fantasy*, basta. A la orilla de un río, un hombre cocina un caldo con peces que acaba de atrapar. Un monje pasante lo ve y sin más devora el caldo. El hombre lo mira sorprendido por no haberse quemado, pero lo reprende igual por su glotonería. El monje, en silencio, camina hacia el río, orina y empiezan a salir los peces saltando alegremente. La misma labor de paráfrasis aquí realizada da cuenta de los *kairos* de la historia. La acción del cuento, que podría demorar varios minutos, es reducida a algunos segundos; no es relevante si el pescado parecía apetitoso ni importa el color de la túnica del monje. Los hechos narrados cobran sentido dentro de la totalidad de la trama y ninguno podría ser omitido. El cuento tiene un principio y un final y por eso los elementos intermedios adquieren sentido, de manera análoga a la temporalidad lineal asumida por los cristianos.

Como todas las narraciones, las del Borges están conformadas de *kairos*, pero el argentino tiene la habilidad de condensar en pocas líneas enormes cantidades de significación. Un modo que tiene para lograr este efecto es a través de la reseña apócrifa; redacta notas breves acerca de obras extensas o de autores inexistentes, de manera que se limita a observar lo esencial. Un ejemplo es “Pierre Menard, autor del *Quijote*”, que cataloga las obras de ese autor francés imaginario pero que se enfoca en su obra “invisible”, la labor de reescribir el *Quijote*, palabra por palabra, tal cual lo concibió Cervantes. El reseñista recuerda que el propósito de Menard es “[e]l término final de una demostración teológica o metafísica...

La sola diferencia es que los filósofos publican en agradables volúmenes las etapas intermedias de su labor y que yo he resuelto perderlas” (447). El autor de la nota tampoco se preocupa por profundizar en estas etapas intermedias, formas del *chronos*, y comenta sólo los resultados de su amigo en copiar la obra de Cervantes. Es decir, todo el aparataje de pensamiento que origina la labor queda por fuera del relato.

La obra de Borges parece tener un afán de condensar, reducir a su médula, ideas que perfectamente podrían caber en libros enteros. Aunque breves, sus textos están cargados de referencias, citas, acertijos y diferentes niveles de interpretación. En este sentido, es una obra parcialmente consecuente con su visión de tiempo, donde en un instante pueden caber todos los instantes; no lo es en tanto efectivamente escribe un cuento, una forma de confirmar la posibilidad de innovar en la literatura. De nuevo está presente esa sensación de ambivalencia en la obra del autor argentino.

## Conclusiones

Imaginamos un Fin o elaboramos ficciones porque necesitamos dar un sentido a nuestras vidas, dice Kermode. Borges no es diferente. Cuando se juzga a este último como un mero ingeniero de aporías se olvida que no sólo la búsqueda de asombro guió sus exploraciones literarias. Rechazó el eterno retorno de Nietzsche más guiado por el horror que le producía su idea que por el ánimo de polemizar filosóficamente. Ciertamente redactó una refutación del tiempo que parece destinada a negar el mundo, pero también es verdad que osciló en el otro sentido, en una pavorosa consciencia de lo férreo de la realidad y la irrevocabilidad del tiempo.

Harold Bloom observa que la debilidad de Borges es su carencia de variedad: “De lo que Borges carece, a pesar del ilusorio ingenio que muestran sus laberintos, es concretamente de la extravagancia del narrador; él no se fía de sus propios impulsos erráticos” (236). Esta afirmación no resulta despectiva si se quiere indicar una cierta unidad y coherencia en la obra del argentino. No se puede trazar una escisión rotunda en Borges; no se puede separar al artífice de asombros del poeta de los arrabales, o al idealista del existencialista, más que como categorías inciertas. Borges, el hombre, quiso escapar de la monotonía de un tiempo lineal impuesto, siguió el dictado de sus inquietudes y a lo largo del tiempo desarrolló una refutación al tiempo; jugó con ella como un arma en contra de otros modelos que lo horrorizaban aún más.

Lo cierto es que la temporalidad borgeana puede parecer tenebrosa, pero como afirma Arana, “tampoco es tan complicado saber cuáles son los males que conjura: que el ser quede limitado y definido por su negación, que la duración consista en una sucesión ininterrumpida de nacimientos y muertes, que al tiempo se le escapen tantas cosas, hacia afuera y hacia adentro” (214). Porque nada escapa a la temporalidad borgeana; cada

sujeto navega por ese finito estanque de aguas ya recorridas, no carentes de riqueza. En esta metafísica, todos los hombres pueden ser cualquier hombre y los hombres no desaparecerán sino con el último de ellos, que llevará todo el acervo de sus congéneres.

Nuevamente, desde un marco diferente, D. H. Lawrence postula una idea no tan desemejante al final de su ensayo *Apocalypse*:

My soul knows that I am part of the human race, my soul is an organic part of the great human soul, as my spirit is part of my nation. There is nothing of me that is alone and absolute except my mind (...) So that my individualism is really an illusion. I am part of the great whole, and I can never escape. But I *can* deny my connections, break them, and become a fragment. Then I am wretched. (149)

Para Lawrence, el Apocalipsis cristiano, con su anhelo de destrucción, es una manera de romper los vínculos naturales con el mundo. Él realiza este llamado, mientras Borges lo *impone* con su modelo temporal, pero no son proyectos tan disímiles.

En fin, Borges escribe, lo hizo toda su vida, y con eso comprueba su relativo escepticismo ante su negación del tiempo, porque escribir es continuar su exploración y, como dice Kermode, es humanizar el tiempo y proponer nuevas construcciones de sentido al mundo. Así como la escatología, con el tiempo, fue adquiriendo un carácter inmediato que pudiera concernir a cada persona en los diferentes momentos de su vida, así Borges imaginó una eternidad surgida de los hombres y, como pudo, arremetió contra un tiempo que promete borrarlo todo y abandonarlo a un implacable olvido.

---

**Notas**

<sup>1</sup> Más adelante en su libro, Nuño puede escribir frases como “el gigantesco dúo Platón-Plotino es derrocado por la pareja individualizante y relativizadora Protágoras-Borges...” (119), de manera que cabría preguntarle como un mero ilustrador puede lograr semejante hazaña.

**Obras Citadas**

- Arana, Juan. "La eternidad de lo efímero". *El siglo de Borges*. Vol. 1. Ed. Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Madrid: Iberoamericana, 1999. 209-21.
- Barthes, Roland. "Introducción al análisis estructural del relato". *El análisis estructural*. Comp. Silvia Niccolini. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1977. 65-101.
- Bloom, Harold. *Cuentos y cuentistas. El canon del cuento*. Madrid: Páginas de Espuma, 1999.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Borges, Jorge Luis, Victoria Ocampo y Adolfo Bioy Casares. *The Book of Fantasy*. Suffolk: Xanadu, 1976.
- Cobo Borda, Juan Gustavo. *Borges enamorado*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1999.
- Crossa, John Dominic. *Raid on the Articulate*. Nueva York: Harper, 1976.
- "Eschatology, n." *The Oxford English Dictionary*. 2ª ed. 1989. OED Online. Oxford UP. 3 March 2012 <<http://dictionary.oed.com/>>.
- Ferrer, Manuel. *Borges y la nada*. Londres: Tamesis, 1971.
- Kermode, Frank. *The Sense of an Ending*. Nueva York: Oxford UP, 2000.
- Lawrence, D. H. *Apocalypse and the Writings on Revelation*. Cambridge: Cambridge UP, 1980.
- Moulines, C. Ulises. "El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo". *Jorge Luis Borges: Pensamiento y saber en el siglo XX*. Eds. Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Madrid: Iberoamericana, 1999. 179-87.
- Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Sabato, Ernesto. *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

van der Leeuw, Gerardus. "Primordial Time and Final Time". *Man and Time*. Ed. Joseph Campbell. Nueva York: Bollingen, 1957. 324-50.

Walls, Jerry. "Introduction". *The Oxford Handbook of Eschatology*. Ed. Jerry L. Walls. Nueva York: Oxford UP, 2008. 3-19.