

# El escepticismo identitario en la obra de Jorge Luis Borges

Bernat Castany Prado

([bcastany@ub.edu](mailto:bcastany@ub.edu))

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

## Resumen

Estudio de la actitud de Borges respecto de la identidad en general, y la nacional en particular. Tras una breve exposición de la tradición escéptica, de la que Borges es deudor, y del tratamiento que esta da al tema de la identidad, se estudia de qué modo el escepticismo identitario se concreta en la obra de Borges.

## Abstract

This paper explores the attitude of Borges with regard to identity, specifically the national identity. After a brief study of the skeptic tradition, that is predominant in Borges works, specially in connexion with the subject of identity, there is analyzed the way in which the identitary skepticism appears in borgean literature.

## Palabras clave

Jorge Luis Borges  
Escepticismo  
Identidad  
Nacionalismo  
Literatura hispanoamericana  
Michel de Montaigne

## Key words

Jorge Luis Borges  
Skepticism  
Identity  
Nationalism  
Latin American literature  
Michel de Montaigne

*AnMal Electrónica* 33 (2012)  
ISSN 1697-4239

*... y ella todavía alcanzaba a oír con amargura  
cuando decían que qué buena rana, que parecía pollo.*  
(Augusto Monterroso, «La rana que  
quería ser una rana auténtica»)

Los escépticos no solo niegan la posibilidad de conocer con total certeza qué es verdadero y qué es falso, sino también qué es bueno y qué es malo, qué es bello y qué es feo o quiénes somos y quiénes dejamos de ser. La expresión más radical e influyente del escepticismo se halla en la «Apología de Raimundo Sabunde», verdadero epicentro de los *Ensayos* de Montaigne, y no se trata tanto de una afirmación, como de una pregunta, «Que sais-je?», «¿Qué sé yo?», una pregunta que no busca una respuesta, sino más bien bloquear la pregunta del conocimiento. Frente al «¿Qué es esto?» (el *ti esti* griego) que subyace al deseo de conocimiento, el «¿Qué

sé yo?», que busca expresar que nada se sabe del modo más radical, esto es, sin afirmar siquiera que nada se sabe. De algún modo, los *Ensayos* de Montaigne son la búsqueda de un modo de pensar y de hablar que no afirme absolutamente nada, sino que deje que ésta se muestre en su infinita e irreductible complejidad.

Ciertamente, el «¿Qué sé yo?», que, siguiendo a Pirrón y a Sexto, Montaigne situó en el centro de sus *Ensayos*, incluye un «¿Qué sé yo quién soy?», que tampoco busca una respuesta, sino, antes bien, bloquear toda pregunta sobre la identidad. Así, pues, como especificación del escepticismo, el escepticismo identitario también considera que pretender conocer o pretender que conocemos quiénes somos provoca, necesariamente, ansiedad y fanatismo.

Por una parte, tanto la pregunta «¿Quién soy?», como la afirmación «Yo sé quién soy», llevan al individuo a simplificar y empobrecer una interioridad contradictoria y cambiante, con el objetivo de hacerla entrar en el lecho de Procasto de una definición. Este pecado de *hybris* cognitivo le impedirá vivir con naturalidad y tranquilidad ese misterio que es su propia identidad.

Por otra parte, la pregunta «¿Quién soy?» lleva necesariamente a la pregunta «¿Quién eres?», ya que la incapacidad del individuo para tolerar la indefinición e incertidumbre de su propia identidad, le impedirá, a su vez, tolerar la de los demás. Y si en el nivel individual, el intento de fijar dogmáticamente la propia identidad, lleva a una simplificación simbólica, en el nivel colectivo puede llevar a una simplificación real, esto es, al destierro o a la eliminación de aquellos que no se adaptan a la definición identitaria a la que uno ha acabado resignándose.

Resulta, pues, que los dos momentos, crítico y constructivo, que el escepticismo opone contra toda pretensión cognoscitiva, son perfectamente aplicables a aquellos sentimientos, preguntas, teorías o ideologías que pretenden agotar el conocimiento de la identidad de los individuos o de los colectivos.

En lo que respecta al momento destructivo del escepticismo identitario, podemos ordenar las críticas contra el conocimiento de la identidad al modo de los antiguos escépticos, distinguiendo entre críticas contra los sentidos y críticas contra la razón.

Los diez tropos o esquemas argumentales con que Enesidemo organizó las críticas del escepticismo contra la fiabilidad de los sentidos, son aplicables, *mutatis mutandis*, al tema de la identidad. La principal crítica escéptica contra los sentidos como vía de conocimiento de la identidad es que estos no nos proporcionan ningún

tipo de información fiable acerca de quiénes somos, ni desde un punto de vista personal, ni desde un punto de vista colectivo. El escéptico David Hume no hizo más que recoger una milenaria tradición de críticas escépticas al concepto de identidad personal cuando afirmó que esta nunca se nos muestra de manera directa.

En lo que respecta a la memoria, nuestros viejos recuerdos son modificados por los nuevos, así como por nuestros intereses y deseos, sin contar que, en ocasiones, podemos llegar, incluso, a inventar recuerdos que no correspondan a ninguna vivencia real. En lo que respecta a la imaginación, aunque concediésemos que nuestros recuerdos son totalmente fieles a lo experimentado en el pasado, seguirían sin ser fiables a la hora de informarnos acerca de nuestra identidad, ya que esta los seleccionaría y ordenaría en una narración que modificaría su presunto significado original.

Por otra parte, el escepticismo considera que la afirmación de que la identidad es un sustrato inalterable al que se refieren las impresiones, no solo es indemostrable, sino también falsa, pues el «yo» cambia constantemente.

A todo esto se añade el hecho de que si intentamos sistematizar los haces o ingredientes identitarios que conforman nuestra identidad, personal o colectiva, nos encontramos con que nuestra educación tiende a hacernos atender solo a unas pocas categorías como, por ejemplo, las de raza, nación, religión o clase social, cuando existen otros infinitos ingredientes identitarios que pueden llegar a ser tan o más importantes. Tal es el caso, por ejemplo, de la edad (Herman Broch decía que «somos más hijos de nuestra época que de nuestros padres»); el amor (baste recordar el «Melibeo soy», de *La Celestina*); la salud (Susan Sontag estudia cómo la identidad del enfermo se reorganiza tomando como centro su enfermedad); el odio (una vez consumada su venganza, el conde de Montecristo no sabe ya quién es); o la profesión (ser filólogo o informático no son aspectos marginales para la identidad de las personas).

Por otra parte, los ingredientes identitarios no son solo significativos por presencia, sino también por ausencia, como muestra el hecho de que estar en paro, ser apátrida o no pertenecer a ningún equipo de fútbol pueda suponer, en ciertos contextos, una parte central en la identidad de una persona. Este hecho debe hacernos sospechar que puede que haya ingredientes identitarios que no somos capaces siquiera de imaginar, pero que estén actuando de forma negativa en la configuración de quiénes somos.

Aun resignándonos a considerar solo las categorías identitarias hegemónicas, un examen mínimamente atento nos mostrará que estas no son, en absoluto, objetivas, por estar condicionadas por factores históricos, ideológicos o culturales. Recordemos, por ejemplo, cómo las razas son consideradas hoy una invención pseudocientífica; cómo dentro de una misma religión existen numerosas variantes e, incluso, infinitas vivencias individuales; cómo nuestra concepción de las clases sociales ha ido variando con el tiempo, o cómo las naciones son, en buena medida, una invención reciente.

Pero si el carácter irreductiblemente plural, indefinido e, incluso, fantasioso de los elementos que configuran nuestra identidad aún no fuese suficiente, el escéptico añadirá que también el modo en como estos se articulan jerárquicamente, para formar una identidad, es inextricable, por ser infinitamente complejo y por estar en constante mutación. En la Europa del siglo XVI, por ejemplo, la identidad religiosa era más importante que en la actualidad; y en la Yugoslavia de los 70, la identidad política era más importante que la nacional, veinte años más tarde.

Una vez cegada la vía de los sentidos, los escépticos pasan a negar la fiabilidad de la razón como vía de acceso al conocimiento de la identidad. Aquí traduciremos, *mutatis mutandis*, los tropos o esquemas argumentales de Agripa. Para empezar, los pensadores más importantes de todos los tiempos han fracasado siempre en su intento de captar el simple concepto de identidad; lo que no es un problema menor, pues ¿cómo pretenderemos conocer la identidad de las personas si antes no hemos logrado conocer qué es la identidad en sí misma? Esta imposibilidad de aprehender la noción de identidad se debe, en buena medida, a su carácter intrínsecamente paradójico.

Podemos citar, al menos, cuatro paradojas relacionadas con la cuestión de la identidad y que dificultan su conocimiento. En primer lugar, nos encontramos con lo que podemos llamar *paradoja de la autorreferencialidad*, que surge de que la pregunta por la identidad es, a su vez, una pregunta por la identidad de la identidad. En segundo lugar, nos encontramos con la *paradoja de la identidad y la diferencia*, que surge del hecho de que forman parte de nuestra identidad tanto aquellas diferencias que nos separan de los demás y nos hacen idénticos solo a nosotros mismos, como aquellas semejanzas que compartimos con aquellos con los que nos identificamos. En tercer lugar, nos encontramos con la *paradoja del determinismo y la libertad*, surgida de que la identidad personal se constituye tanto de rasgos

heredados y, por lo tanto, no libremente escogidos (el nombre, la lengua, las costumbres), como de rasgos elegidos libremente, puesto que también nos singulariza el modo como recreamos o negamos el patrimonio identitario que nos ha sido legado o impuesto. En cuarto lugar, nos encontramos con la paradoja de la *mentira necesaria*, que mana del hecho de que aunque consideremos que la identidad es una ficción, ya sea porque no exista, ya sea porque la idea que nos formamos de ella siempre será, en buena medida, inventada, su existencia es necesaria para la vida del hombre y la sociedad.

Cabe añadir el hecho de que la idea misma de identidad es una especie de trascendental lingüístico, por ser una necesidad gramatical, que nos obliga a pensar siempre desde la presuposición de que la identidad existe y es de una determinada manera. Desde este punto de vista, la noción de identidad sería algo así como la sombra fuera de la cual no podemos saltar para averiguar si se corresponde o no con la realidad.

Ya Pirrón, Sexto y Montaigne intuyeron que el lenguaje piensa y —lo que es peor para un escéptico— afirma, por nosotros. Por esta razón, el escepticismo intenta constituir un estilo que no afirme nada o que, como las raposas de los bestiarios medievales, borre con la cola sus huellas a medida que avanza. Este estilo que no afirma, y que se acabará proyectando en una narración de la que no puede extraerse ningún tipo de conclusiones, es uno de los principales puntos de contacto entre el escepticismo filosófico y el literario. Ciertamente, buena parte de la literatura moderna, desde Montaigne, Cervantes o Shakespeare hasta Kafka, Faulkner o Borges, puede definirse, con Octavio Paz, como una «revelación de una no revelación».

En lo que respecta al momento constructivo del escepticismo identitario, cabe empezar señalando que las críticas que constituyen el momento destructivo no deben llevarnos al nihilismo, sino, antes bien, a una suspensión de juicio o *epoché* identitaria, que nos ahorrará la ansiedad y el fanatismo al que conduce el intento de pretender saber quiénes somos. Según Sexto Empírico, aquel que no se define sobre esas *ficciones, imaginaciones o fantasías* que son, entre muchas otras, el «yo», la «causa», la «nación» o «dios», sino que mantiene una prudencial suspensión de juicio, «no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu» (1993: I, xxviii, 61). Erasmo, uno de los padres del escepticismo moderno, dirá en sus *Adagios*, citando a Sócrates, que «lo que es sobre

nos, no hace a nos». Montaigne apuntará en la misma dirección cuando se pregunte: «¿No vale más permanecer en suspenso que enfrascarse en tantos errores como la fantasía humana ha producido?» (1991: 424); una fantasía, continúa Montaigne, de la que «nace la fuente principal de los males que le afligen, como el pecado, la enfermedad, la irresolución, la turbación y la desesperanza» (1991: 383).

También Cervantes, hijo del escepticismo de Erasmo y de Montaigne, realizará en el *Quijote* numerosas exhortaciones a la *epoché*: «en esto del encanto de mi amo, Dios sabe la verdad; y quédese aquí porque es peor meneallo» (1998: I, xlvii, 480); «cada uno meta la mano en su pecho, y no se ponga a juzgar lo blanco por negro y lo negro por blanco; que cada uno es como Dios le hizo, y aún peor muchas veces» (II, iv, 566); o «Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica, o no es fantástica; y estas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo» (II, xxxii, 776). Incluso la novela intercalada en el *Quijote*, intitulada «El curioso impertinente», y *Othello*, de Shakespeare, resultan ser verdaderas metáforas epistemológicas que comparten la convicción de que hay cuestiones, y no solo teológicas o científicas, que es mejor no porfiar en conocer.

Así, pues, la *epoché* identitaria, esto es, el negarse a preguntarse quién se es, nos conducirá a la *ataraxia*, entendida como serenidad o paz de espíritu (Sexto Empírico 1993: I, xxvi, 61).

Sin embargo, tal y como apuntaba la paradoja del carácter necesario de la mentira de la identidad, aunque no podamos saber con certeza nada, en general, y nada acerca de nuestra identidad personal o colectiva, en particular, estamos obligados a actuar y a ser en un mundo que sí cree saberlo. Este hecho obliga a los escépticos a reflexionar acerca de la posibilidad de hallar un criterio, por mínimo y provisional que sea, que guíe nuestra existencia.

Desde este punto de vista, el sentido común será la única concesión dogmática que el escepticismo realizará, en aras de la vida práctica. Para los escépticos, el sentido común es un criterio de acción mínimo, provisional y radicalmente antiespeculativo, que se basa —por este orden— en la experiencia, en la opinión común y en la tradición. En su concreción identitaria, el sentido común escéptico recomienda negarse a responder a la pregunta sobre la identidad y a vivir con una naturalidad sanamente inconsciente aquello que se es. Tal es, como veremos, la actitud que muestra Borges en su famosa conferencia «El escritor argentino y la tradición».

Aunque el momento constructivo de toda filosofía en general, y del escepticismo, en particular, suele ser menos interesante que el destructivo, cabe señalar que la noción escéptica de sentido común es mucho más profunda de lo que suele pensarse. Con ella, el escepticismo propone pasar de una concepción de la verdad en términos de objetividad o *adequatio rei*, a una concepción de la misma en términos de *aletheia* o desvelamiento.

Según su propuesta, la verdad como adecuación de nuestras afirmaciones con la realidad, que es la verdad del conocimiento científico, paradigma de todo conocimiento en nuestros días, o es inalcanzable o es inexistente. Por esta razón, debemos apostar por un acercamiento diferente a la realidad, que deje que esta se desvele o se exprese en sus propios términos, sin que nosotros la violentemos y simplifiquemos para hacerla entrar en las categorías de nuestro lenguaje o pensamiento.

Según el escéptico identitario, frente a las preguntas «¿Quién eres?» o «¿Quién soy?», el misterio del ser de la persona increpada se esconde y la respuesta que ella articula, o que le es impuesta, por muy objetiva que pueda parecer, no desvelará nada acerca de él. En cambio, la asunción del «¿Qué sé yo quién soy?» o el «¿Qué sé yo quién eres?» permite que el ser de la persona que se halla frente a nosotros no se sienta coaccionado o amenazado, y se muestre con naturalidad, si bien de forma parcial, cambiante e inasible, puesto que hemos pasado a relacionarnos con él sin categorías que, fijándolo y simplificándolo, traten de hacerlo aprehensible y manipulable. Por así decirlo, una larga conversación sin objeto nos revela mucho más acerca de la identidad de una persona que un test psicológico o un interrogatorio policial.

Antes de mostrar cómo la obra de Borges participa del escepticismo identitario en particular, quizás sea conveniente presentar, brevemente, en qué medida lo hace del escepticismo en general<sup>1</sup>. Aunque Borges beberá sin reparos de todos los afluentes del escepticismo, podemos afirmar que su sensibilidad es especialmente afín al núcleo fundamental de esta tradición, formado por el escepticismo grecolatino, su renacimiento humanístico durante el siglo XVI y, después de tres siglos en los que la euforia cientificista de la modernidad lo mantuvo eclipsado, su

---

<sup>1</sup> Más información acerca de este tema en Castany (2012).

reaparición a finales del XIX y principios del XX con figuras como Schopenhauer, Nietzsche o William James.

En primer lugar, buena parte de la crítica coincide a la hora de afirmar el escepticismo de Borges. Barrenechea no duda acerca del «escepticismo de Borges acerca de toda filosofía» (1967: 57); Muñoz Rengel (1999) considera que «es el escepticismo epistemológico el que socava cada línea borgesiana», y Yurkievich sostiene que la inversión irónica y el humor borgesianos son consecuencias de su escepticismo (1999: 155). También Oviedo, Anderson Imbert, Tabucchi, Sábato, Pauls, entre muchos otros, ven en él un autor escéptico.

En segundo lugar, a lo largo de sus múltiples entrevistas, ensayos y prólogos, Borges incurre en la paradoja de que la única afirmación a la que se resigna es la de que no puede afirmarse nada. Así, en *Discusión*, de 1932, sugerirá que «el frenesí de llegar a una conclusión es la más funesta y estéril de las manías» (Borges 1999a: I, 261); en «La máquina de pensar de Raimundo Lulio», de 1937, aventurará que no «funcionan las teorías metafísicas y teológicas que suelen declarar quiénes somos y qué cosa es el mundo» (1999a: IV, 321); en *Otras inquisiciones*, de 1951, sostendrá que «no sabemos qué cosa es el universo» (1999a: II, 86), y en el epílogo a esa misma obra, hará referencia a su «escepticismo esencial» (1999a: II, 153).

En tercer lugar, la misma obra de Borges presenta un gran número de características estilísticas, narrativas y temáticas propias de la tradición filosófico-literaria escéptica. En lo que respecta al estilo, baste recordar que Borges usa constantemente una fraseología escéptica que busca atenuar todo tipo de afirmación, como sucede, por ejemplo, con las expresiones «quizás», «acaso», «tal vez», «que yo sepa» o «no es imposible que». También siembra sus textos de paradojas, falacias, dobles negaciones y elipsis que hacen que el lector sienta —y quizá aprenda a gozar— la incertidumbre, la pluralidad y la ambigüedad del mundo según lo concibe el escéptico. Asimismo, el humor y la ironía le sirven tanto para desacreditar todo tipo de afirmación dogmática, como para realizar una autocrítica de corte pirrónico. Finalmente, Borges usa un estilo conversacional que busca expresar y potenciar su actitud tolerante y abierta, resultado de la conciencia que tiene de su ignorancia y de la de los demás.

En lo que respecta a la narración, Borges suele exponer o describir la doctrina o actitud de un personaje dogmático, para luego parodiarlo y ridiculizarlo; tiende a establecer un delicado balance de actitudes y visiones contrarias de la realidad,



consiguiendo que ninguna de ellas prevalezca sobre las otras; utiliza frecuentemente el recurso de la *mise en abîme* o *cajas chinas*, con el objetivo de transmitir un cierto sentido de vértigo en la narración, análogo al que produce la paradoja en el estilo; y altera la presencia autorial sugiriendo que la verdad del narrador, único criterio de verdad de todo relato, no es fiable. A esto se añade el que los personajes se vean engañados por las apariencias, sobrepasados por la variedad del mundo y de las opiniones, y sin poder encontrar un sentido a las cosas que les ocurren; que muchos relatos acaben con un final abierto o inesperado que nos haga sentir la ambigüedad del mundo, la imprevisibilidad del porvenir y la falta de información de la que siempre adolecemos; y que en ellos también elaboren mundos fantásticos a partir de las premisas de las doctrinas filosóficas dogmáticas, convirtiendo, de este modo, el relato en la ficcionalización de una reducción al absurdo.

En lo que respecta a la temática, Borges coincide con la tradición filosófico-literaria escéptica al tratar constantemente el tema del pecado de *hybris* cognitivo, que van a cometer sus teólogos, detectives, cabalistas, científicos y filósofos, que fracasan constantemente a lo largo de sus relatos, poemas y ensayos. Tanto es así que toda la obra de Borges parece estar resumida en el último párrafo de su relato «La busca de Averroes», donde el narrador confiesa que su pretensión era «narrar el proceso de una derrota» (1999a: I, 587). Otros temas habituales de la tradición escéptica que Borges también frecuenta son el de los animales y sus modos de percibir la realidad, que nos recuerdan que la nuestra no es la única manera de ver, pensar o vivir las cosas, haciéndonos tomar conciencia de nuestros condicionamientos cognoscitivos y de nuestra incapacidad para pensarlos de forma independiente a ellos; el de las problemáticas fronteras entre vida y muerte, sueño y vigilia, cordura y locura o verdad y falsedad; o el de la insuficiencia de nuestro lenguaje para reflejar una realidad fundamentalmente no lingüística.

En lo que respecta a los símbolos, hallamos referencias a aquellas realidades que sugieren una complejidad que sobrepasa y desorienta las capacidades racionales del ser humano como son el laberinto, los espejos, las bibliotecas, las enciclopedias y los mapas, entre otros; y aquellas actividades que ponen en evidencia las insuficiencias del lenguaje y la razón, como son la teología, la traducción, la lectura, la cábala o la investigación científica o policial.

A continuación estudiaremos las concreciones que el escepticismo de Jorge Luis Borges adopta a la hora de enfrentarse al tema de la identidad<sup>2</sup>. Para empezar, recordemos que los momentos de mayor efervescencia escéptica suelen coincidir con épocas de desorientación y fanatismo identitario, como, por ejemplo, la disolución de la polis griega en el imperio macedonio, la persecución de los conversos en la España de los siglos XV al XVII, las guerras de religión en la Europa del siglo XVI, el colapso del imperio austrohúngaro en 1918 o, para el caso que nos ocupa, la entrada de Latinoamérica en el mercado mundial, a principios del siglo XX, con su consiguiente repliegue nacionalista e identitario.

En este tipo de contextos, la vivencia espontánea de la propia identidad se desnaturaliza al cobrar relevancia excesiva uno solo de los muchos elementos que la conforman, pasándose, de este modo, de un pluralismo a un monismo identitario. Esta desnaturalización y simplificación de la identidad lleva a las personas a establecer con esta una relación dogmática, esto es, inquisitiva, que, para el escepticismo, es fuente de ansiedades individuales y conflictos colectivos que solo podrán ser resueltos cuando se abandone ese tipo de relación cognitiva con la identidad y esta vuelva a sumergirse en la *santa ignorancia* de lo que es vivido naturalmente.

Es normal, pues, que aquellos individuos que, por pertenecer a alguna minoría, o, simplemente, por tener una sensibilidad atenta a la complejidad del mundo, se sienten amenazados o irritados por categorizaciones demasiado estrechas de la identidad, adopten, intuitiva o conscientemente, una postura escéptica que les permita defenderse tanto de la angustia que les provoca su indeterminación, como de las presiones externas que les exige que se definan y sean, de este modo, menos complejos y más controlables.

No es casual que Erasmo, uno de los padres del escepticismo moderno, acabase viéndose denostado por católicos y protestantes, por no ajustarse a las estrictas definiciones que ambos bandos manejaban. Ciertamente, tanto Erasmo como Rabelais, Montaigne, Pedro de Valencia, los hermanos Valdés o Cervantes, echaron mano de argumentos escépticos a la hora de rechazar la simplificación identitaria que había supuesto la fanatización del escenario religioso europeo. Asimismo, muchos conversos o cristianos nuevos como Francisco Sánchez, Juan Luis Vives o

---

<sup>2</sup> Tratamos este asunto con mayor detenimiento en el capítulo cuarto de Castany (2007a). Cfr. también [Castany \(2007b\)](#).

Michel de Montaigne, también afines al erasmismo, apelaron al argumento escéptico de que la identidad personal es un misterio inextricable, con la esperanza de promover un tipo de sociedad más respetuosa con el misterio que habita en cada uno.

No es extraño que, siglos más tarde, en el contexto del nazismo, Stefan Zweig, Joseph Roth, Viktor Klemperer o Karl Kraus, que habían sido empujados desde la condición de personas complejas, pensantes, cosmopolitas y, entre muchas otras cosas, austriacas, a la de meros judíos, apelasen también a la lógica y la sensibilidad escéptica con el objetivo de rechazar unas categorizaciones tan falsas como empobrecedoras. Ciertamente, no fue un mero interés erudito el que hizo que Stefan Zweig escribiese, durante los años 20 y 30, las biografías de los tres padres del escepticismo moderno: Erasmo (*De libero arbitrio*), Castellio (*Arte dubitandi*) y Montaigne (*Ensayos*). Indudablemente, Stefan Zweig estaba pensando en su propia tragedia cuando afirmó que, la de Erasmo reside en que, siendo «el más antifanático de todos los hombres», se vio «arrebataado en medio de una de las más salvajes explosiones de pasión colectiva, nacional y religiosa que conoce la historia» (1986: 24).

Lo mismo sucederá con el escepticismo de Oscar Wilde, André Gide y otros tantos escritores y escritoras de los que ya nunca sabremos que sufrieron por no corresponder con las categorías sexuales hegemónicas en su época. Y lo mismo también con Simone de Beauvoir, Rosario Castellanos o Virginia Woolf, quien en *Una habitación propia* ofrece una brillante exposición de la idea de identidad como *aletheia*, característica del escepticismo identitario.

En el caso de Borges, el dogmatismo identitario que dominará su época no será ya tanto religioso como nacional. Según afirman Gellner, Anderson o Smith, entre muchos otros, el nacionalismo puede ser visto como una ideología de sustitución que apareció, heredando muchos de sus elementos, cuando la religión empezó a perder fuerza como generador de identidad colectiva. Desde este punto de vista, los ataques que Borges y muchos de los librepensadores de su época realizaron contra el nacionalismo son equivalentes a los ataques que los ilustrados y los escépticos humanistas realizaban en contra de una religión que no se concibiese de un modo íntimo y fideísta.

Sin embargo, del mismo modo que Montaigne trascendió el tema de la religión, que era el tipo de fanatismo identitario que le tocó vivir, Borges también trasciende

con mucho el tema del nacionalismo. Lo cierto es que, aunque Borges dedicó muchos esfuerzos a criticar esta ideología, dichas críticas surgían de una postura filosófico-vital mucho más profunda: el escepticismo, que afecta de un modo coherente a todos los temas que trató en su obra.

Como hicimos antes, en la exposición del escepticismo identitario borgeano distinguiremos entre un momento destructivo o crítico, en el que Borges trata el tema de la imposibilidad del conocimiento de la propia identidad, y un momento constructivo o práctico, en el que propone el abandono de toda pregunta acerca de la identidad, y una vivencia de la misma en términos de naturalidad y desvelamiento.

En el centro del momento destructivo del escepticismo identitario de Borges, nos hallamos con la crítica contra la identidad, personal o colectiva, concebida en términos esencialistas, esto es, como algo que trasciende a los cambios, subsistente en un mundo inteligible, con una existencia ontológica privilegiada. Quizás sin conocer la milenaria estructuración de las críticas escépticas, Barrenechea distingue bien dos líneas de crítica. La primera es de tipo empírico y sigue, fundamentalmente, los argumentos de Sexto Empírico, Montaigne, Berkeley y Hume; mientras que la segunda es más de tipo lógico y procede a aplicar a la identidad el principio de los indiscernibles de Leibniz.

Uno de los principales argumentos que Borges utiliza para criticar el concepto de identidad personal sostiene que no podemos afirmar que exista algo que no hemos podido llegar a conocer. A lo largo de su obra, Borges ofrece numerosos ejemplos de esa *ignorancia íntima* en la figura de escritores o personajes que creyeron ser una cosa cuando en realidad fueron otra. Tal es el caso, por ejemplo, de Swift, «que al escribir *Los viajes de Gulliver* quiso levantar un testimonio contra la humanidad y dejó, sin embargo, un libro para niños» (1999ab: 273); de León Bloy, que creyéndose un católico riguroso, «fue un continuador de los cabalistas y hermano secreto de heresiarcas como Swedenborg y Blake» (1999a: II, 100), o de Chesterton, quien a pesar de haberse defendido de ser Poe o Kafka, no pudo evitar ser un poco ambos (1999a: II, 74). También en relatos como «La marca de la espada», «El tema del traidor y del héroe» o «Los teólogos», así como en poemas como «El Golem» o «Remordimiento», se trata el tema de la ignorancia íntima que, según Borges, tenemos que aprender a reconocer y asumir. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que, cuando Borges sugiere que el ser humano desconoce su *verdadero ser*, no está diciendo que dicho ser en cuestión exista. Lo que está haciendo es aceptar, a la

manera escéptica, las premisas de sus adversarios, para poder, de este modo, desarrollarlas y refutarlas con mayor efectividad.

Otra crítica borgeana contra la idea de identidad personal incide en el carácter inconexo de los elementos que decimos que conforman nuestra identidad. Así, en «El querer ser otro», recordará que, para el escéptico David Hume y otros *disolvedores benéficos*, «una persona no es otra cosa que los momentos sucesivos que pasa, que la serie incoherente y discontinua de sus estados de conciencia» (Borges 2002b: 33). Y en «La nadería de la personalidad» afirmará, siguiendo a Schopenhauer, que «no hay un tal yo de conjunto», sino «una algarada confusa, persistiendo en el tiempo y fatigándose en el espacio» (Borges 1998: 97-98).

Por otra parte, Borges criticará constantemente la fiabilidad de la memoria con el objetivo de responder a aquellos que afirman que ésta le otorga una cierta cohesión al frágil conjunto de imágenes y sonidos que pasan por ese *teatro de la mente* del que hablaba Hume. Dichas críticas buscan subrayar la precariedad de la identidad personal construida y demostrar la inexistencia de una identidad personal concebida en terminos esencialistas. En «Historias de los ecos de un nombre», recogido en *Otras inquisiciones*, Borges evoca cómo, en sus últimos años de vida, Jonathan Swift «empezó a perder la memoria» y un día, loco y moribundo, le oyeron repetir la tautología divina «soy lo que soy, soy lo que soy». En el relato «La memoria de Shakespeare» (*La memoria de Shakespeare*, 1982), se narra cómo el protagonista, al ir tomando posesión de los recuerdos del gran dramaturgo, se da cuenta de que no le otorgan la identidad de Shakespeare, pues esta residía más en el modo como estos eran dispuestos en una narración, que en su presunto significado objetivo.

Borges recordará repetidas veces cómo su padre, quien a través de su pasión por William James y Michel de Montaigne lo introdujo en la familia escéptica, le ilustró la teoría de la imposibilidad de los recuerdos verdaderos:

Colocó una moneda encima de otra y dijo: «Verás, esta primera moneda, la de abajo, sería la primera imagen, por ejemplo, de la casa de mi niñez. Esta segunda sería el recuerdo de aquella casa cuando llegué a Buenos Aires. La tercera, otro recuerdo, y así una y otra vez. Y como en cada recuerdo hay una ligera diferencia, supongo que mis recuerdos de hoy no se asemejan mucho a los primeros recuerdos que tenía», y añadió: «Intento no pensar en cosas pasadas, porque si lo hago, lo estaré haciendo sobre recuerdos, no sobre las primeras imágenes» (Borges y Burgin 1974: 33-34).

En su crítica del concepto de identidad personal, Borges también suele recurrir a fórmulas panteístas que, según Barrenechea, «actúan como disolvente» (1967: 127). En muchos de sus relatos, ensayos y poemas, Borges afirma, siguiendo el particular panteísmo de Schopenhauer, que asegura que si la individuación es ilusoria, también lo es la repartición de la culpa y el sufrimiento, «la identidad de la víctima y el victimario» (Porrini 1994: 212). Recuérdese, por ejemplo, los relatos los «Los teólogos», «Tema del traidor y del héroe», «La forma de la espada», «Emma Zunz», «Biografía de Tadeo Isidoro Cruz», «La espera» y «Tres versiones de Judas». También en la dedicatoria de *Fervor de Buenos Aires* (1923), Borges afirma que «nuestras nada poco difieren» y que «es trivial y fortuita la circunstancia de que seas tú el lector de estos ejercicios, y yo sea redactor» (1999a: I, 15). Y en un poema de *Luna de enfrente* (1925), dirá que su «nombre es alguien y cualquiera» (1999a: I, 62).

Una variante de este tipo de argumentos panteístas es aquella que niega la existencia de una identidad personal afirmando que la pobreza e igualdad de los destinos humanos los hace indistinguibles. Este es el sentido que hemos de dar a la afirmación que se recoge en el ensayo «El tiempo circular» —incluido en *Historia de la eternidad*— de que «la historia universal es la de un solo hombre» (Borges 1999a: I, 395). Por otra parte, la mayoría de los ensayos de *Otras inquisiciones* juegan a buscar similitudes a lo largo del tiempo y la geografía para luego postular una identidad difusa y poética que sirva para rebajar nuestra creencia en la existencia de una identidad personal separada y única.

Es esencial tener en cuenta que lo más probable es que Borges no creyese en la identidad ontológica de todos los seres, sino que, simplemente, hiciese un uso mercenario de los argumentos panteístas con el fin de reforzar su refutación del concepto de identidad personal. Recordemos que ya Sexto Empírico recomendaba en sus *Esbozos pirrónicos* aceptar provisionalmente premisas dogmáticas para, de este modo, poder atacar con mayor efectividad desde el interior de los sistemas filosóficos que se buscan refutar.

Como dijimos, Borges no solo criticará la idea de identidad personal, sino también la de identidad colectiva y, en particular, la de identidad nacional. Ciertamente, el escepticismo clásico y humanístico no le dedicó apenas atención a la idea de nación o de identidad nacional, por la sencilla razón de que esta no se

impuso como modelo sociopolítico y cultural hegemónico hasta mediados del siglo XIX. Sin embargo, debido a la enorme importancia política que el nacionalismo alcanzó a finales del siglo XIX y principios del XX, autores como Nietzsche, Borges, Roth o Zweig se vieron obligados a actualizar las críticas escépticas contra la identidad personal para aplicarlas a la nación.

Borges renegó muy pronto de su nacionalismo inicial, que tildó de pecado de juventud, y que le llevó a ensayar, en la década de los 20, «una literatura nacionalista que más estrictamente debería llamarse doméstica, localista o regionalista (la literatura del arrabal)» (Panesi 1994: 195). Pero ya en el prólogo a *Luna de enfrente* (1925), parece desmarcarse de dicha postura al afirmar que «olvidadizo de que ya lo era, quise también ser argentino» (Borges 1999a: I, 55). La transición parece completarse, sin embargo, con *Evaristo Carriego* (1929), libro en el que Borges realiza una cierta fusión «de lo criollo y lo universal metafísico» (Barrenechea 1967: 12). En su *Autobiografía*, escrita en inglés en 1970, Borges ya se presenta como un ser totalmente anacional.

Los argumentos escépticos contra la idea esencialista de la nación siguen los mismos parámetros que los argumentos que los escépticos suelen blandir contra todo tipo de esencia. Podemos distinguir dos estrategias básicas a la hora de desesencializar un concepto. La primera consiste en hallar contraejemplos que refuten su presunta universalidad; la segunda, en historizarlas, para refutar su presunta eternidad.

En lo que respecta a la primera, Borges dirá, por ejemplo, que «el hecho de tratar temas italianos pertenece a la tradición de Inglaterra por obra de Chaucer y de Shakespeare» (1999ab: 273); que Eden Phillpotts, «el más inglés de los escritores ingleses» es «de evidente origen hebreo y nació en la India» (1999a: IV, 273); y al hablar de las nociones de «Oriente» y «Occidente», afirmará que «los japoneses ejercen el Occidente mejor que nosotros» (Borges 2003: 359).

Asimismo, en «El escritor argentino y la tradición», Borges afirmará que el *Don Segundo Sombra*, de Güiraldes, obra «que suelen invocar los nacionalistas» como «tipo de libro nacional», «abunda en metáforas de un tipo que nada tiene que ver con el habla de la campaña y sí con las metáforas de los cenáculos contemporáneos de Montmartre», y por si esto no fuese suficiente, añadirá que en la historia se ve «el influjo del Kim de Kipling, cuya acción está en la India y que fue escrito, a su vez, bajo el influjo de Huckleberry Finn de Mark Twain, epopeya del Misisipi» (Borges

1999b: 271). Claro está que, como dice el mismo Borges, «este libro que no es menos argentino, lo repito, por haber aceptado esas influencias», pues su objetivo no es determinar qué es y qué no es lo argentino, sino, más bien, dejar de preguntárselo y ser *lo que sea que se sea* con naturalidad.

Por otra parte, a Borges le gusta hablar de escritores que han sido transplantados de una cultura a otra o que han cambiado voluntariamente de destino cultural o identitario (Panesi 1994: 200). Muchos otros personajes de *Historia universal de la infamia*, *Ficciones* o *El Aleph* intentan escaparse de las «esencias» en las que el azar los encerró, convirtiéndose, de este modo, en contraejemplos de las rígidas fronteras esencialistas.

Otro modo de refutar la presunta universalidad de las esencias nacionales consiste en reducirlas al absurdo. Según Borges, el desfase que existe entre las construcciones ideales realizadas por el hombre, y la plural, cambiante e inasible realidad, provoca absurdos y paradojas. Resulta «absurdo que la sangre italiana lleve necesariamente a una vida trágica, o que un italiano sea necesariamente más apasionado que un inglés» (2002a: 283). Asimismo, muchos de sus relatos son, en parte, reducciones al absurdo de las fronteras categoriales, nacionales o no, impuestas por los hombres a la realidad. Muchos de sus personajes son *fronterizos* que viven entre dos aguas, mostrando la estéril rigidez de todas las definiciones, en general, y de las definiciones nacionales, en particular.

La segunda estrategia desesencializadora consiste en historizar las presuntas esencias para, de este modo, mostrar que no son eternas. En muchos de sus ensayos o relatos, Borges insiste en el carácter contingente y arbitrario del proceso de formación de todas las naciones. Tanta es la mezcla entre las diversas «esencias» nacionales, dice Borges, que incluso las palabras *Oriente* y *Occidente* «no son del todo felices», porque la civilización occidental «tiene su parte oriental, ya que procede —por medio de Roma— de Grecia, y que siendo esencialmente cristiana tiene una raíz oriental, la raíz bíblica» (2003: 258). Más aún, en «El escritor argentino y la tradición», Borges afirma que el nacionalismo mismo es reciente y foráneo, y pone como ejemplo el hecho de que Racine o Shakespeare no hubiesen entendido que alguien hubiera pretendido limitarlos a temas ingleses o franceses.

Por otra parte, como un buen pirrónico, en su conferencia «El escritor argentino y la tradición» rechaza Borges la pregunta misma sobre la identidad, proponiendo una vivencia natural de eso acerca de lo cual es mejor no especular:



«Quiero formular y justificar algunas proposiciones escépticas sobre el problema del escritor argentino y la tradición. Mi escepticismo no se refiere a la dificultad o imposibilidad de resolverlo, sino a la existencia misma del problema» (1999b: 267).

Precisamente, en esta conferencia explicita Borges el momento constructivo de su escepticismo identitario al rechazar «la idea de que la poesía argentina debe abundar en rasgos diferenciales argentinos y en color local argentino» y considerar que la propia identidad no puede hallarse, sino solo vivirse. Pone el ejemplo de cómo en sus inicios literarios fracasó en la búsqueda del «sabor, la esencia de los barrios extremos de Buenos Aires» y cómo solo consiguió expresarlo en «La muerte y la brújula», cuando dejó de buscarlo: «Precisamente porque no me había propuesto encontrar ese sabor, porque me había abandonado al sueño, pude lograr, al cabo de tantos años, lo que antes busqué en vano» (1999b: 270). Lo cierto es que aquí Borges está citando a Sexto Empírico, quien en sus *Hipotiposis pirrónicas*, afirmaba que la *ataraxia*, la tranquilidad que nos sobreviene cuando dejamos de buscar aquello que no podemos conocer, es como el sueño, que no se consigue esforzándose en dormir o como el caso del pintor Apeles, que tras varios intentos infructuosos de plasmar en un cuadro la baba de un caballo, desistió, y al arrojar contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel «plasmó la forma de la baba del caballo» (Sexto Empírico 1993: 62).

Resulta interesante, por otra parte, que Borges considere que «este problema de la tradición y de lo argentino», esto es, el problema de la identidad nacional, «es simplemente una forma contemporánea, y fugaz del eterno problema del determinismo» (1999ab: 273), ya que, precisamente, el *De libero arbitrio* con que Erasmo respondió a Lutero, aplicando todos los argumentos escépticos a la cuestión del determinismo y proponiendo una vivencia natural y espontánea de nuestra capacidad de actuar, es uno de los momentos fundacionales del escepticismo moderno.

En esta conferencia también hallamos el famoso pasaje de los camellos del Corán, que insiste en la idea de que no debe tratar de racionalizarse el misterio de la identidad, sino que debe realizarse *epoche* identitaria y vivir con naturalidad *lo que sea que seamos*. Por eso, dice Borges, citando a Gibbon: «Mahoma, como árabe, estaba tranquilo: sabía que podía ser árabe sin camellos». Esa tranquilidad es la *ataraxia* identitaria de la que hablan los escépticos. La tranquilidad de que no hay un patrón captable racionalmente al que debemos adaptarnos, sino solo la pura vida

mostrándose espontánea y soberanamente. Por esta razón, frente al tipismo nacionalista que muchos defendían, y siguen defendiendo, en Argentina, y en tantas otras partes del mundo, Borges considera que «los argentinos podemos parecer nos a Mahoma, podemos creer en la posibilidad de ser argentinos sin abundar en color local» (1999ab: 270).

Borges pertenece a la dinastía escéptica de Pirrón, Timón, Sexto, Cicerón, Petrarca, Montaigne, Cervantes, Hume, Chesterton, William James o Machado de Assis, con los que comparte una misma actitud filosófico-existencial, así como unos mismos rasgos de estilo, estrategias narrativas, temas y símbolos. Sin embargo, como esta tradición escéptica se extiende a lo largo de los siglos y los continentes, es normal que haya tenido que enfrentarse con diferentes concreciones del dogmatismo, lo que la ha llevado, a su vez —por el hecho de ser ella misma una filosofía *a la contra*— a adoptar otras tantas formas diferentes.

Con todo, uno de los enemigos más fieles del escepticismo es el dogmatismo identitario, esto es, la actitud gnoseológica que considera posible conocer sin resto la identidad de los individuos y de los colectivos. Dicho dogmatismo, que es una de las principales herramientas de dominio no solo político sino también interpersonal, ha ido variando, centrándose según el contexto histórico en el aspecto religioso, racial, sexual o nacional, entre otros. Así, mientras el escepticismo de Erasmo y Montaigne tuvo que enfrentarse, fundamentalmente, al dogmatismo religioso, el escepticismo de Borges tuvo como principal adversario el dogmatismo nacionalista. Esto no excluye, claro está, que no le preocupasen también otros dogmatismos identitarios, como, por ejemplo, el racial, según muestran sus críticas al antisemitismo.

En todo caso, todas las concreciones del dogmatismo beben de raíces mucho más profundas, como son ciertas convicciones metafísicas acerca de la estructura ontológica de la realidad, así como de las capacidades del pensamiento y del lenguaje para dar cuenta de ella. No solo por esta razón, sino también porque fueron grandes escritores, Borges, Montaigne, Cervantes o Shakespeare —por citar solo algunos de los representantes de esta tradición filosófico-literaria— trascendieron su contexto y lograron cifrar en su obra un episodio de ese eterno fuego cruzado entre el conocimiento y la ignorancia, bajo el cual el hombre corre indefenso.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- A. M. BARRENECHEA (1967), *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*, Buenos Aires, Paidós.
- J. L. BORGES (1998), *Inquisiciones*, Madrid, Alianza.
- J. L. BORGES (1999a), *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 4 vols.
- J. L. BORGES (1999b), «El escritor argentino y la tradición», *Discusión*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, pp. 267-274.
- J. L. BORGES (2002a), *Borges, profesor*, ed. M. Arias y M. Hadis, Barcelona, Emecé.
- J. L. BORGES (2002b), *Textos recobrados (1931-1955)*, Barcelona, Emecé.
- J. L. BORGES (2003), *Textos recobrados (1956-1986)*, Barcelona, Emecé.
- J. L. BORGES y R. BURGÍN (1974), *Conversaciones con Jorge Luis Borges*, Madrid, Taurus.
- V. BROCHARD (1981), *Les sceptiques grecs*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- B. CASTANY (2007a), *Literatura posnacional*, Murcia, Editum.
- B. CASTANY (2007b), [«Escepticismo y conservadurismo progresista en la obra de Jorge Luis Borges»](#), *Tonos Digital*, 13, s. p.
- B. CASTANY (2012), *Que nada se sabe. El escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges*, Alicante, Cuadernos de América sin Nombre.
- M. de CERVANTES (1998), *Don Quijote de la Mancha*, ed. F. Rico, Barcelona, Crítica.
- M. de MONTAIGNE (1991), *Ensayos*, México, Porrúa.
- J. J. MUÑOZ RENGEL (1999), «¿En qué creía Borges?», *Revista Chilena de Literatura*, 54, pp. 111-121.
- J. PANESI (1994), «Borges nacionalista», en *Borges y la filosofía*, ed. G. Kaminsky, Buenos Aires, UBA (Facultad de Filosofía y Letras), pp. 195-209.
- R. H. POPKINS (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE.
- G. PORRINI (1994), «Borges y la ética», en *Borges y la filosofía*, ed. G. Kaminsky, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 210-230.
- SEXTO EMPÍRICO (1993), *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Gredos.
- S. YURKIEVICH (1999a), «El doblez humorístico», en *Borges: desesperaciones aparentes y consuelos secretos*, ed. R. Olea Franco, México, El Colegio de México.
- S. ZWEIG (1986), *Erasmo de Rotterdam*, Barcelona, Juventud.