

Animalidad, otredad e inmortalidad en “El inmortal”

Juan Pablo Jorge

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
ORCID: 0000-0003-4517-8729

Eduardo Veteri

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Federico Biafore

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
ORCID: 0009-0004-7066-7529

October 16, 2024

Abstract

En el presente trabajo, analizamos el cuento El Inmortal de Borges prestándole principal atención a las situaciones donde se entrelazan, o se tratan sin diferenciar demasiado, cuestiones vinculadas con la animalidad y la divinidad. Sostenemos que esta especie de confusión o falta de precisión al tratar cuestiones que se alejan tanto de la identidad personal y del Yo, como la inmortalidad, no es un elemento casual ni sin fundamento, sino que puede ser analizado filosóficamente adentrándonos la otredad animal. El Inmortal nos manifiesta que la filosofía podría no haber sido lo suficientemente precisa al tratar la otredad, permitiendo que animalidad y divinidad, o más bien ciertas propiedades características de cada una, puedan amalgamarse dentro de los lindes de este concepto. Que el cuento de Borges haga convivir de forma tan característica la inacción con la inmortalidad hace de esta obra un objeto de reflexión obligatorio para todos los interesados en el concepto de otredad.

Palabras clave: Otredad, Animalidad, Borges, Inmortalidad, Divinidad.

Abstract

In this paper, we analyze Borges' short story *The Immortal*, paying special attention to the situations where issues related to animality and divinity are intertwined, or treated without differentiating them too much. We maintain that this confusion or lack of precision in dealing with issues so far away from personal identity and the Self, such as immortality, is not a casual or unfounded element, but can be analyzed philosophically by entering the animal otherness. *The Immortal* illustrates that philosophy may have been insufficiently precise in its treatment of otherness, allowing that animality and divinity, or rather certain characteristic properties of each, can be amalgamated within the boundaries of this concept. The fact that Borges' tale so characteristically makes inaction coexist with immortality makes this work an obligatory object of reflection for all those interested in the concept of otherness.

Keywords: Otherness, Animality, Borges, Immortality, Divinity.

“Ese es el Hombre. Ese único animal que tiene proscrito ser animal: o se torna un ser divino o deviene en un monstruo macabro y mortecino”.

Hans am Ende (2020, p.58)

1 Fundamentos filosóficos

En esta sección, presentaremos los fundamentos filosóficos indispensables para analizar la otredad y la animalidad dentro del cuento borgeano.

Los humanos hemos mantenido fuertes vínculos con los animales desde tiempos inmemorables. Los hemos domesticado, cazado, idolatrado y también hemos sido cazados por ellos. Nos han inspirado, entretenido, aterrado y amado. “Siempre han pertenecido a los extremos de nuestras escalas de valores, deificados o subyugados” (González Gil, 2017, p.18). Son considerados “tan otros” para nosotros, que no ha quedado nunca claro su estatuto ontológico. La otredad que los humanos hemos teorizado y filosofado no ha sido suficientemente fina ni justa con los animales (no humanos). Muchas de las propiedades que en ocasiones se predicán de ellos también aparecen cuando de cuestiones divinas se trata. Otredad y animalidad están íntimamente relacionados en la literatura (otredad animal). Lo que llamamos “el animal” fue históricamente privado de tantas cualidades (desde Descartes hasta Lacan: respuesta, logos, lenguaje, conceptos, derechos, muerte, rostro), que ha llevado a algunos autores, como Victoria Parrilla Rubio (2007) a

titular uno de sus artículos/conferencias como “Tan otro que ni otredad posee: eso que llaman el animal”. Para Descartes, eran autómatas, Lévinas los ha privado de rostro, Heidegger, de una muerte como la que determina al Dasein, y poca falta hace nombrar lo relativo a sus derechos y su relación con el lenguaje.

Si el humano admite ser pensado como un “ser para la muerte”, pocas cosas estarían tan en el ámbito de su otredad como un ser inmortal.¹ Para analizar lo ajeno que nos sería la presencia de inmortales, nos adentramos en el mundo borgeano. Pero, tal vez, no sea casual que ese mismo mundo esté repleto de situaciones donde un inmortal es confundido o tratado (tal vez, a falta de mejores categorías) como si de un animal se tratase.²

Según Parrilla Rubio, las dos formas más ortodoxas y extremas bajo las cuales ha sido interpretada la cuestión animal, tanto el animal-máquina de Descartes como el animal humanizado, antropomorfizado (proceso de proyección), son uno y lo mismo, simplemente el síntoma de un acercamiento precario a lo que nos es desconocido o reprimido.

[...] el síntoma, el retorno de lo reprimido, lo des-conocido, lo denegado. Ahora bien, la denegación abrupta, lapidaria, inapelable de lo otro-de lo humano no es una denegación más, sino la denegación fundadora, constituyente, la que funda lo propio del hombre... (Parrilla Rubio, 2007, p.71)

La denegación fundadora nombrada puede ser asociada con cómo el No-yo constituye y delimita la identidad personal.

Al tematizar la otredad, Lévinas señala que en rigor lo absolutamente otro sería lo divino y no lo humano (Levinas (1968)). Con un enfoque radicalmente diferente, Husserl también se compromete con la otredad animal. Una otredad que tiene como medida fundamental al Hombre. El animal quedará como una otredad definida en cuanto a la forma de separarse del Hombre. Estas formas de caracterizar el distanciamiento se relacionan con cómo Husserl aborda el tema de la caracterización de lo humano: por un lado, como objeto de la zoología, por el otro, como integrante de una comunidad espiritual. Una dicotomía comprometida con las ciencias naturales y del espíritu.

Es desde la perspectiva naturalista que podemos decir que el humano, en tanto sujeto anímico, tiene un ser animal, es decir, los seres animales forman una sub-colección de los seres animados. Desde esta perspectiva, humanos y animales

¹Para Heidegger, es la muerte como posibilidad última la que nos hace (al Dasein) asumir nuestra existencia inacabada e inacabable como propia. A partir de esta conciencia, cobra significado el Dasein. Sólo por la muerte cada Dasein es una existencia, esto es, abierto siempre a la posibilidad. La muerte es la posibilidad que imposibilita toda futura posibilidad.

²Diremos animal (o animales) a secas cuando se trate de un animal no humano.

presentan cierta identidad de naturaleza (para un análisis más detallado, ver [Ayala-Colqui \(2023\)](#)). Por lo tanto, según Husserl, los seres animados (incluyendo a los animales) presentan una otredad. Una otredad que también presenta subjetividad, por ser sujetos anímicos anclados en cuerpos vivientes (Leiber) ([Husserl \(2005\)](#)). Es a través de la empatía que estos cuerpos localizables pertenecientes a los demás seres animados se revelan ante nosotros como análogos a nosotros mismos. Esta empatía es una de las consecuencias de que el hombre sea considerado como el caso “normal” de la animalidad, quedando los animales como “variantes anormales” de la humanidad.

Por otro lado, desde la perspectiva espiritual, es decir, desde la perspectiva personalista (no naturalista), el animal es considerado como portando una espiritualidad, una otredad animal. Sin embargo, Husserl deja abierta la posibilidad de que posean objetos de cultura y esto, según Ayala-Colqui, permite que resplandezca en ellos una suerte de personalidad, ya que los estudios de Husserl permiten extrapolar una mundanidad animal. El mundo animal, entendido como un mundo prehistórico, permite una ampliación del mundo humano ([Husserl, 2008](#), 511). El mundo animal posee sus propios vestigios y objetos mundanos, sus mundos dan forma y componen nuestro mundo. Según el análisis de ([Ayala-Colqui, 2023](#), p.139), “Aunque no se diga explícitamente que los animales tengan ‘cultura’ (algo propio del ámbito espiritual), sí se afirma que poseen, en su lugar, ‘huellas animales’ que como una suerte de reliquias de civilizaciones remotas testimonian su mundo vivido”.

La tradición filosófica dominante siempre ha contrapuesto al hombre todo el resto de los animales (no humanos). Prácticamente, ha tratado de borrar o minimizar todas las características propias de la animalidad y destacar las que serían supuestamente sólo del ser humano (logos, rostro, risa, muerte, duelo, cultura, técnica, vestido, etc.). Es decir, se ha empeñado en definirse en contrapartida al animal separándose de este último todo lo que ha podido. El gran problema (o mejor dicho, uno de ellos) es que tanto la ciencia como la filosofía siguen dejando estos límites vagos y toda falta de precisión sobre uno de los lados repercute de forma directa sobre el otro. La pregunta que atraviesa toda la conferencia de [Derrida et al. \(2008\)](#), ¿Quién soy yo?, depende absolutamente de las preguntas ¿Quién/Qué no soy yo?, ¿Quién/Qué es el otro?

Uno de los conceptos que se ha sugerido como propio del humano es el de estar *vestido*. Para Derrida, la experiencia de la desnudez le es absolutamente ajena a los animales, justamente por estar siempre desnudos, “[...] Y de la que se cree que es lo propio del hombre, es decir, ajena a los animales, desnudos como están -se piensa entonces-, sin la menor conciencia de estarlo” ([Derrida et al., 2008](#), p.18). Derrida nos dice que, al estar desnudos sin saberlo, los animales no estarían en realidad desnudos, en palabras del filósofo francés: no estarían desnudos porque están desnudos. Estar desnudo sólo tendría sentido cuando uno puede despojarse

de todo ropaje, pero para que esto pase, primero debe admitirse tal ropaje. Sin la posibilidad de ser arropado, no se puede concebir la desnudez. Esto es lo que le pasa al animal. Como el concepto de desnudez se nombra en varias oportunidades del relato, tendremos ocasión de aplicar esta concepción derrideana al dominio de los inmortales.

Para finalizar esta parte, pasemos a otra característica que se encuentra relacionada a la desnudez y que aparece en nuestro cuento: la pasividad. Derrida también analiza la pasividad como propiedad que ha sido connotada negativamente por oposición al ejercicio de la acción que caracteriza al humano. Ante la experiencia reveladora de encontrarse siendo visto desnudo por su gata, dice:

Acabo de conjugar la pasividad con la desnudez. Esta pasividad desnuda, podríamos apodararla, con una palabra que volverá más de una vez, desde lugares y según registros diferentes, la pasión del animal, mi pasión del animal, mi pasión del otro animal... (Derrida et al., 2008, p.27)

Derrida conjuga con gran sensibilidad los conceptos de desnudez, pasividad y otredad al describir su experiencia ante un animal que lo observa. Él sí puede estar desnudo; su gata, que de alguna forma lo está, no puede estarlo. Por otro lado, la pasividad es interpretada de forma opuesta a la acción (kantiana) que caracteriza al humano. La acción puede ser interpretada como una consecuencia positiva de nuestra voluntad, que busca dar forma a nuestro entorno.

Desde una perspectiva gramatical que relacione la otredad con la negación de la primera persona, el No-Yo o la No-persona, también se puede ofrecer cierto análisis que apoyará nuestras reflexiones sobre el cuento.

1.1 Lenguaje, gramaticalidad y narratividad del Yo

Lo que signifique “Yo” nunca queda completamente especificado sin una caracterización precisa del “No-Yo”. Dentro del No-Yo quedan embebidos los conceptos de otredad, tercera persona, no persona, animalidad, etc. Algunas gramáticas (Zanfardini (2017)) consideran sólo la primera y segunda persona como personas, mientras que la tercera queda relegada a categoría de no persona. Un paso más en esa dirección nos llevaría a considerar sólo la primera persona como la única con tal escalafón dejando todo el resto (No-Yo), como la no persona, lo ajeno, lo otro. Esto sería una consecuencia de tener sólo dos personas (primera y segunda) y utilizar la negación para referir/definir alguna de ellas en función de la otra, en nuestro caso, la segunda.

Cuando uno lee estudios sobre animalidad u otredad, pareciera existir una *mónada del Yo*, conformada exclusivamente por el Humano; y que todo el resto, el

No-Yo, *lo Otro*, sin importar las diferencias abismales que separen a sus integrantes, pasara a formar una totalidad poco precisa cuya única función consiste en que el hombre quede lo suficientemente distanciado de ella.³

Toda identificación de uno mismo, todo ser idéntico a uno mismo, tiene como presupuesto una teoría de la identidad y esto implica directamente una teoría de la no identidad. Es decir, la identidad con uno mismo presupone la posibilidad de identificar al otro como uno ajeno. En todo camino hacia la auto-identificación aparece el otro en el medio. En un marco estructuralista, el valor que un término tiene dentro del lenguaje queda determinado negativamente por los valores de todos los demás términos.⁴ Esto es, el significado de “animal” queda determinado por la negativa, a través de todo lo que no significan los demás términos.

El límite al definir nuestra identidad es el otro, pero éste es a la vez condición de posibilidad para poder pensarse a uno mismo. El humano debe encontrar un otro a la medida de cómo él se piensa a sí mismo, pero a la vez se debe provocar una diferencia como para que la identidad resulte incuestionable. Nos esforzamos para que todo lo otro tenga una diferencia incuestionable, y no se confunda con nuestro yo, pero del lado del no yo, ya no somos lo suficientemente cuidadosos para ver lo que ha quedado. *Lo otro* queda como todo aquello por fuera del Yo, de la primera persona, como, por ejemplo, el animal, la divinidad, etc. Toda vaguedad e impresión al tratar la otredad va a tener repercusión directa sobre el tema del yo y de la identidad personal.

2 El Inmortal y lo radicalmente otro

En esta sección, analizaremos el texto borgeano con los argumentos filosóficos que fueron brindados en la primera parte. Nuestro objetivo es dejar a la vista que el personaje principal del cuento, Marco Flaminio Rufo, tiene serias dificultades al discriminar entre animalidad y divinidad por no poseer un concepto de otredad suficientemente fino.⁵ Esta confusión del personaje con respecto a lo an-

³El análisis de la identidad aportado por Ricoeur puede venir al caso, ya que reflexionaremos sobre las consecuencias que un tratamiento particular de la otredad se exhibe en el cuento borgeano. En la propuesta de Ricoeur, se afirma que es posible dar cuenta de la propia identidad narrativamente. El problema de la identidad personal sólo se puede articular en la dimensión temporal del sí, dimensión temporal de la existencia humana, abordando la distinción ente mismidad e ipseidad. Es la ipseidad la que hace referencia a la otredad en tanto constitutiva de la identidad; la identidad presenta un vínculo necesario con la alteridad (Ricoeur (1996)).

⁴Idea de Saussure de la lengua como sistema de oposiciones sin términos positivos. En la lengua, cada término o elemento tiene un valor correspondiente por su oposición con los otros términos. A veces se hace referencia a esto como **El carácter negativo del signo lingüístico**.

⁵Queremos resaltar que esta otredad miope a las diferencias animalidad-divinidad no es propia de Borges ni de su obra en general, sino del personaje principal del cuento. Agradecemos a uno de

imal/divino, que consideramos narrativamente intencional por parte de su autor, termina repercutiendo de forma directa sobre la identidad personal.

Una de las primeras apariciones explícitas relacionada con la animalidad se da al comienzo del capítulo II, cuando Marco Rufo ya ha cruzado las aguas que limitan la tierra de los inmortales: “Bebí como se abreven los animales. Antes de perderme otra vez en el sueño y en los delirios...” (Borges, 2011, p. 535)⁶. Veremos que referencias del estilo se encuentran a lo largo de todo el cuento.

Como ya vimos, el humano, según Heidegger, un ser para la muerte, o alguien a quien le es propio la muerte, deja desprovisto de tal propiedad al animal. En el relato borgeano, el animal también es inmortal, ya que, en palabras de Borges, ignora la muerte. El personaje Argos también lo es, pero la diferencia es que él no lo ignora. Es decir, animal e inmortal compartirían la propiedad de inmortalidad, pero el conocimiento (logos) acerca de ésta sería lo que los diferencia.

Es en la cuarta parte del cuento, cuando a Cornelio Rufo le fue dilucidado que los trogloditas eran los inmortales, que aparece esta distinción gnoseológica dentro del dominio de lo inmortal.

Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal. (p. 540)

Esto muestra un claro punto de contacto entre lo divino o sobrehumano y lo animal. Y deja una gran incertidumbre acerca de la diferencia entre lo inmortal y lo divino, ¿radica simplemente en un carácter gnoseológico? ¿No será que nuestro tratamiento acerca de la otredad adolece de las mismas insuficiencias que llevaron a Marco Rufo a tratar a Argos como si fuera un perro?, ¿nuestra concepción de la otredad no estará sufriendo de una seria miopía? Pareciera que no se está siendo suficientemente fino cuando del *otro lado* se trata.

La desnudez es una característica resaltada en partes del cuento. Como bien dijimos, este concepto es considerado por algunos autores (Derrida) como propiedad delimitante cuando de animales y humanos se trata. Desnudez y pasividad son conceptos asociados con la otredad animal, que Marco Rufo destaca de los trogloditas. Adicionalmente, podríamos destacar que la desnudez también es predicada del propio Rufo una vez que ya se encuentra en la ciudad de los inmortales (p. 536).

En la arena había pozos de poca hondura; de esos mezquinos agujeros (y de los nichos) emergían hombres de piel gris, de barba negligente,

los revisores anónimos por llamarnos la atención sobre este punto para que no genere confusión a los lectores.

⁶Todas las citas del cuento El Inmortal pertenecen a la misma obra citada, por lo que sólo explicitaremos la página en lo que sigue.

desnudos. Creí reconocerlos: pertenecían a la estirpe bestial de los trogloditas, que infestan las riberas del Golfo Árabe y las grutas etiópicas; no me maravillé de que no hablaran y de que devoraran serpientes. (p. 535)

Antes de tomar conciencia de que se encontraba frente al pueblo de los inmortales, Rufo los trata de estirpe bestial. Ahí queda explícita la confusión existente entre las bestias y un pueblo con una característica propia de lo divino, la inmortalidad. Esa falta de precisión podría ser explicada por la “insensibilidad” que presenta nuestro concepto de otredad ante categorías que son tan alejadas de lo que nos es propio.

Podríamos preguntarnos, desde un enfoque naturalista husserliano: ¿el troglodita está representando un otro “anormal” lo suficientemente alejado de la norma corpórea de lo humano? ¿Puede el narrador llegar a establecer cierta empatía con él (o ellos)? De hecho, el desarrollo de la narración deja ver que estos personajes llegan a empatizar y emocionarse juntos por la lluvia. Por lo tanto, cuando la ambigüedad en la otredad tiene como consecuencia que Argos sea visto casi como un animal o bestia, la empatía actúa de la misma forma que actúa cuando empatizamos con los animales, produciendo que sea un ente animado con cierta semejanza corpórea, aunque “anormal”, no “tan” alejado de nuestra norma.

La pasividad que, en oposición al humano, atribuimos a los animales caracteriza en varios pasajes a los inmortales.

Inmóvil, con los ojos inertes, no parecía percibir los sonidos que yo procuraba inculcarle. A unos pasos de mí, era como si estuviera muy lejos. Echado en la arena, como una pequeña y ruinosa esfinge de lava, dejaba que sobre él giraran los cielos, desde el crepúsculo del día hasta el de la noche. (p. 539)

Por momentos, se los trata de absolutamente inertes, incapaces de reacción a estímulos, distantes, totalmente separados de nuestra norma. En este punto, la distancia con el humano es tal, que superaría incluso a la existente con el animal, ya que ningún animal (al menos por instinto de supervivencia) se deja estar de tal forma. Los animales, no podrían estar absortos de esa manera. Este punto estaría contrastando con lo que acabamos de decir sobre empatizar con ellos. Por lo tanto, si la pasividad va a ser utilizada para caracterizar al animal, no puede ser de grado tal, “[...] todos los Inmortales eran capaces de perfecta quietud; recuerdo alguno a quien jamás he visto de pie: un pájaro anidaba en su pecho” (p. 541).⁷ En

⁷La categoricidad de esta última oración, lleva directamente a asociarlos con seres sin vida. Esto nos lleva a reflexionar lo siguiente: asociar en este caso “sin vida” con “muerto”, implicaría que, a diferencia de a los animales, no les estaríamos denegando la muerte a los trogloditas. Es

principio, una cuestión de grado (cuantitativa), en la pasividad, podría diferenciar al pueblo inmortal de los animales. Pero, ¿es nuestro concepto de otredad sensible a este grado?

La siguiente cita contiene una razón (suficiente) que pueden llevar a tal pasividad, lo que podríamos llamar razón inmortal de la pasividad.

Aquella fundación fue el último símbolo a que condescendieron los Inmortales; marca una etapa en que, juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. **Erigieron la fábrica, la olvidaron**⁸ y fueron a morar en las cuevas. Absortos, casi no percibían el mundo físico. (p. 540)

Es decir, la inacción extrema se muestra como una consecuencia lógica de juzgar que toda acción es vana. Este juicio podría ser visto como la razón inmortal de la pasividad. Decir que toda acción es vana, bajo el presupuesto de que la acción caracteriza al humano, es prácticamente predicar lo infundado o irreal de la esencia humana. Un ser divino podría predicarlo.

En un marco estándar, la inacción podría estar justificada por ser una característica representativa de los animales, es decir, un animal puede estar justificado en su inacción justamente por ser una de sus características definitorias (en oposición a la acción característica del humano, connotada positivamente). Argumentaríamos “es un animal, más no se le puede pedir”. Ésta sería la inacción que interpreta Rufo cuando considera a los trogloditas como animales. Sin embargo, podríamos interpretarla de una forma radicalmente opuesta. La inacción puede tener su fuente originaria en la divinidad. Esto es, puede ser justificada por ser absolutamente necesaria y suficiente. Por ejemplo, un dios todopoderoso no necesita actuar, puede dedicarse simplemente a contemplar como todo se desenvuelve según su plan maestro.

Por otro lado, también podemos justificarla expresando que su negación, esto es, la acción, es vana. Esta es la forma en que los inmortales la justifican, sabiendo que en un lapso suficientemente largo todos los hombres realizan todas las cosas. Lo imposible es que en un tiempo suficientemente largo todos no terminen

decir, no serían inmortales (en algún sentido). Pero, esto podría desembocar en ciertos problemas de consistencia. Tal vez, estar ante entes perfectamente quietos o sin vida convendría asociarla, en lugar de a la muerte, al concepto de “inanimado”. Sin embargo, esto tampoco resuelve el inconveniente. Podría estar pasando que el concepto de “perfecta quietud” no sea del todo consistente con la inmortalidad, ya que es una propiedad característica de los entes inanimados. También podría ser el caso de que la inmortalidad, por ser un concepto corrompido por el infinito, comparta características con lo inanimado. Un tema que motiva futuras reflexiones.

⁸Resaltado nuestro.

escribiendo la Odissea.⁹ Es decir, lo sobrenatural, extremadamente otro y ajeno como la inmortalidad sirve para justificar también la inacción que se opone a lo humano. Lo divino no se lleva mal con la inacción.

Curiosamente, en una parte del cuento se justifica la inacción de un animal, no a través de la connotación negativa recién nombrada, sino por reflejar una propiedad humana (suspiciosa). Aunque esta frase termina comparando a Argos nuevamente con un animal. “Juzgué imposible que no se percatara de mi propósito. Recordé que es fama entre los etíopes que los monos deliberadamente no hablan para que no los obliguen a trabajar y atribuí a suspiciosa o a temor el silencio de Argos” (p. 539).

Rufo caracteriza a la estirpe bestial de los trogloditas utilizando categorías que son de importancia en todos los estudios sobre la animalidad. Está claro que Rufo considera a estos seres como absolutamente ajenos y por este motivo la primera reacción es darle un tratamiento de animal. Recordemos que el hombre se ha empeñado en definirse en contrapartida al animal separándose de este último todo lo que ha podido. La reacción de Rufo está fundamentada en el desconocimiento que él guarda acerca de la naturaleza de este pueblo. Por lo tanto, su acercamiento gnoseológico ingenuo se basa en su ignorancia. Cuando, por fin, toma conciencia de que realmente se trata del pueblo de los inmortales, la sensación de distanciamiento, otredad y extrañeza no desaparecen (sino que se incrementa), pero entiendo que de nada servirán las categorías animales para describirlos. Se da cuenta de que sus palabras y categoría ya no serán adecuadas para tal empresa.

No quiero describirla: un caos de palabras heterogéneas, un cuerpo de tigre o de toro, en el que pulularan monstruosamente, conjugados y odiándose, dientes, órganos y cabezas, pueden (tal vez) ser imágenes aproximativas (p. 538).

Si retomamos una actitud naturalista husserliana, el distanciamiento en este momento (últimas cuatro citas borgeanas) es tal, que deshabilita cualquier empatía posible. El alejamiento de la norma ya es insuperable, de poder seguir manteniéndose una otredad, ya sería radical. Esto es, una otredad casi divina. Sin embargo, el pasaje “erigieron la fábrica, la olvidaron” puede ser interpretado, desde una actitud personalista husserliana, como las “huellas animales” que como **una suerte de reliquias de civilizaciones remotas testimonian su mundo vivido**. Lo que

⁹Como una simple nota de color, podríamos decir que en este punto existe un presupuesto fuerte. Se está considerando que el sistema es ergódico. En matemática (y en física), los sistemas ergódicos son aquellos que en suficiente tiempo terminan recorriendo todo su espacio representativo (de fases). Es decir, el sistema pasa por todos los puntos posibles de su espacio de fases si cuenta con un lapso suficientemente largo. Esto significa que termina tomando todas las posibilidades. Tanto en física y matemática como también en computación, existen sistemas no ergódicos. Estos sistemas nunca actualizan todas sus posibilidades, ni siquiera en un lapso infinito.

deberíamos preguntarnos llegado este punto es cuán animales son estas huellas y si ese tal mundo vivido tiene algo en común con el nuestro. De todas formas, la dualidad animalidad-divinidad, producto de la ambigüedad de la otredad, nos sigue acompañando.

Con respecto a nuestra ontología de “el animal”, los humanos podríamos estar cometiendo un error semejante al que inicialmente asedió a Marco Flaminio Rufo por no estar utilizando el lenguaje y categorías adecuadas. Podría ser el caso de que nuestro lenguaje (y categorías gnoseológicas) sea inapropiado para tratar con la otredad animal y haya que, como concluye Derrida (entre otros), desarrollar un lenguaje más apropiado. Con el que tenemos ahora, prácticamente confundimos todo lo que no se nos parezca lo suficiente.

Nos permitimos una pequeña excursión fuera del marco dado por *El inmortal* para adentrarnos en el mundo de Ireneo Funes. Recordemos que éste tampoco podía generar conceptos, al margen de poder gozar del comercio de la palabra. La causa de esto era su terrible memoria. Funes, de alguna forma, también es presentado como muy ajeno y otro, aunque su otredad no se vincule con la animalidad. Su otredad es consecuencia directa de que entre en juego, al igual que en el caso de la estirpe bestial de los trogloditas, el concepto del infinito. Ya no es una infinitud temporal, sino una asociada a la memoria. En cada situación en la cual el concepto de infinito entra en escena, nuestros problemas para tratar con la otredad se hacen más que evidentes. Borges nos diría que el infinito es un concepto corruptor de todos los demás conceptos, entre ellos, de la otredad.

La infinitud temporal guarda un vínculo con la inmortalidad y con la divinidad, haciendo que tanto animales como trogloditas (borgeanos) sean inmortales, pero dejando incertidumbre sobre su participación en la divinidad. En el mundo borgeano menos el hombre todos los seres son inmortales, pero queda abierta la extensión del predicado “divino”. La otra infinitud, la de la memoria, tiene un vínculo directo, en el marco borgeano, con la propiedad de no generar conceptos (entre ellos la identidad [French and Krause \(2006\)](#); [Miranda \(2020\)](#)), y en esto también quedan aunados los animales (a quienes les hemos negado el lenguaje y uso de conceptos) y lo sobrenatural/sobrehumano representado por Ireneo Funes.¹⁰ Dos mundos y marcos muy distintos en donde Borges deja vislumbrar algunas consecuencias implícitas de que nuestro tratamiento de la otredad es

¹⁰La licencia tomada para salir brevemente del dominio inmortal, adentrándonos en el mundo de Ireneo Funes, no tiene la intención de forzar en este punto un contacto directo entre los animales y Funes. Sólo pretendemos llamar la atención sobre otro caso dentro del marco borgeano que nos invita a reflexionar acerca de si no generar conceptos es suficiente para caracterizar al animal. A un ente con la propiedad “divina” de disponer de una memoria infinita posiblemente no lo llamaríamos “animal”, aunque no pueda generar conceptos. Este cuento es otra invitación al análisis del concepto de otredad en Borges. Agradecemos a uno de los revisores anónimos por alertarnos acerca de la necesidad de esta aclaración.

miope cuando la animalidad entra en escena. Lo sobrehumano queda asemejado con la animalidad compartiendo características comunes.

Volvamos al escenario de los trogloditas. Podría sorprendernos que justamente las dos categorías recientemente nombradas, asociadas con una otredad que permite el vínculo animal/sobrenatural/divinidad, es decir, memoria y tiempo (sin contar el lenguaje, por supuesto), queden a la luz en una sola frase del maestro Borges en su obra inmortal: “Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo; considere la posibilidad de un lenguaje que ignoraba los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos” (p. 539).

Digamos unas últimas palabras acerca del concepto de identidad. El tema de la identidad se encuentra embebiendo toda esta obra, como así también gran parte de la obra borgeana. Como bien ya nombramos, para algunos autores, la otredad es constitutiva y fundante de la identidad del Yo. El análisis mostrado a lo largo de nuestro trabajo deja en evidencia que la otredad no es lo suficientemente precisa para desambiguar los marcos asociados con, por un lado, la animalidad no humana y, por el otro, lo sobrehumano, lo divino, lo inmortal. Todo le resulta tan ajeno y extraño al ser humano, que no ha destinado mucho esfuerzo en distinguirlo. La consecuencia de todo esto es que tal falta de precisión en la otredad termine repercutiendo necesariamente en nuestra identidad. La identidad en el mundo borgeano ha sido ya estudiada (Castro (2005); Miranda (2020)) y, aunque ha pasado por diferentes etapas (no totalmente consistentes), puede encontrarse que se considera como una ilusión del sujeto, simplemente un haz de percepciones. También algunos autores encuentran una negación total de la identidad en la obra de Borges. Por motivos diferentes, nosotros llegamos a un puerto parecido. Nuestro trabajo expone un debilitamiento en la identidad borgeana, que tiene su fundamento en algunas cuestiones filosóficas y lingüísticas asociadas con la otredad, en realidad, con cierta pérdida de otredad debido a su difusividad e indefinición. Confundir cosas tan disímiles como animalidad y divinidad dentro de lo otro, sin expresar demasiada preocupación por ello, tiene como consecuencia arrastrar tal confusión del lado del Yo y su identidad, produciendo su no deseado debilitamiento.

3 A modo de cierre

La obra sempiterna del maestro Borges presenta a la inmortalidad como lo radicalmente otro. Las propiedades que corresponden a la divinidad, la inmortalidad en el caso del relato borgeano, son consideradas como definitorias de la otredad radical. Esta característica es compartida por dioses e inmortales (Argos), pero también asociada dentro del relato con la animalidad. Lo radicalmente otro o extraño no sólo serían los inmortales y dioses, sino también los animales.

Borges deja claro que la inmortalidad tiene como una de sus consecuencias el alejamiento radical con respecto a lo humano:

Con las reliquias de su ruina erigieron, en el mismo lugar, la desatinada ciudad que yo recorrí: suerte de parodia o reverso y también templo de los dioses irracionales que manejan el mundo y de los que nada sabemos, salvo que no se parecen al hombre. (p.540)

Vimos que las analogías animales y recursos de comparación que se utilizan en el cuento (tanto de forma implícita como explícita) nos llevan a pensar que animales, dioses e inmortales quedan de un mismo lado, del lado del No-Yo, del lado de la otredad radical, sin importar mucho las pequeñas cosas que eventualmente los diferencie (si es que las hay), pero garantizando un distanciamiento más que pertinente con lo humano (para que éste quede bien definido por la oposición). La sintonía fina de la otredad funciona sólo del lado de los hombres. Del otro lado, simplemente se encuentra *el otro lado*. Animalidad e inmortalidad son utilizados como referentes absolutos de lo más otro.

La dualidad acción/inacción presentada en *El inmortal* permitió también analizar cómo se puede dejar tanto a seres sobrehumanos (inmortales) como también a animales de un mismo lado. De nuestro lado, la acción kantiana, característica de la razón del hombre, del otro lado, la inacción representante de animales e inmortales. También hemos alertado sobre las consecuencias que los conceptos y la memoria tienen en el mundo de Borges, la dualidad conceptos(logos)/no conceptos (sin logos). De nuestro lado, los conceptos, el logos y el lenguaje, del otro lado, las bestias y demás extraños como Ireneo. Por último, la dualidad mortal/inmortal. De nuestro lado, el ser para la muerte, del otro lado, lo baladí e inmortal y lo divino, esto es, los animales y la estirpe bestial de los inmortales.

Agradecimientos

Estamos muy agradecidos con Fernando Gabriel Pagnoni Berns por sus sugerencias y comentarios en las primeras versiones de nuestro escrito. Queremos también agradecer a los revisores anónimos por la lectura minuciosa que hicieron de nuestro manuscrito. Su experticia y buena voluntad son responsables de que nuestro trabajo llegue de una forma más clara a los lectores de *Logos*.

Referencias

am Ende, H. (2020). *Cinco cartas de oración*. Alfa Ediciones, Editorial Cien Pájaros.

- Ayala-Colqui, J. (2023). El animal, ¿es una otredad posible? indagaciones fenomenológicas a partir de Husserl y Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 46(2):133–158.
- Borges, J. L. (2011). Obras completas. *Buenos Aires, Emecé*.
- Castro, L. A. (2005). Borges: una poética de la identidad personal. *AISTHESIS: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, (38):180–191.
- Derrida, J., Mallet, M.-L., de Peretti, C., and Marciel, C. R. (2008). *El animal que luego estoy si (gui) endo*. Trotta.
- French, S. and Krause, D. (2006). *Identity in physics: A historical, philosophical, and formal analysis*. OUP Oxford.
- González Gil, C. (2017). Mis dulces hermanos: la otredad animal en "platero y yo".
- Husserl, E. (2005). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution.*, volume 39. Springer-Verlag.
- Levinas, E. (1968). Quatre lectures talmudiques. *Éditions de Minuit*.
- Miranda, E. A. V. (2020). La identidad imposible: algunos apuntes sobre 'el doble' en borges y en el psicoanálisis. *Psicología Iberoamericana*, 28(2).
- Parrilla Rubio, M. V. (2007). Tan otro que ni otredad posee. eso que llaman el animal. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, 71-78.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Zanfardini, L. (2017). *La variación intra-hablante primera persona singular vs. tercera persona singular como formas de autorreferencia en el discurso del presidente Evo Morales*. PhD thesis.