

El panteísmo de Borges

La presencia de elementos panteístas a todo lo largo y ancho de la obra literaria de Borges es sobradamente conocida y no necesita ser resaltada.¹ Los textos en los que el autor argentino pone en boca de sus personajes o expresa él mismo declaraciones panteístas figuran entre los más repetidamente citados por casi todos los estudiosos. Poco hay, pues, que descubrir en este terreno; se trata más bien de valorar la importancia de este panteísmo tantas veces mentado y el sentido que tiene para el autor y su obra. A tal fin habría que aclarar o decidir qué alcance tiene esta presencia en la literatura borgesiana. ¿Acaso era Borges personalmente adepto al panteísmo y no hizo otra cosa que transmitir en sus libros las convicciones íntimas que abrigaba? ¿Estamos, por el contrario, ante un asunto que para él sólo tenía un significado literario, que representaba exclusivamente un motivo interesante para el relato fantástico, la poesía metafísica o el ensayo caleidoscópico que cultivó con tanta maestría? Algo así piensa, por ejemplo, Jaime Alazraki cuando conjetura que

al hacer literatura con las doctrinas de la teología y las especulaciones de la filosofía, ha mostrado que su valor reside no en ser revelación de la voluntad divina o el diseño del esquema universal – tareas que, para Borges, exceden el poder de la inteligencia humana –, sino en ser invenciones o creaciones de la inquieta imaginación de los hombres. (95)

En consonancia con este criterio, concluye que:

Puesto que Borges parte del carácter de maravilla de la noción panteísta, no podemos ver en sus invenciones el propósito teológico que tienen en las doctrinas de las cuales Borges las hila. (95-96)

¹ Véanse, entre otros estudios, Barrenechea 60-76, Alazraki 74-100. En mi libro *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges* también he incidido en el asunto, aunque no desde la perspectiva global que trato de ofrecer en el presente trabajo.

Sin pronunciarse con tanta decisión, Ana María Barrenechea también ha subrayado la funcionalidad literaria de lo panteísta, tal como lo emplea Borges. Por eso insiste en la desconfianza con que miraba la historia, la filosofía, la teología y el lenguaje (60).² A tanto escepticismo contrapondría su misión de escritor que transmite

la angustia de ser hombre y la serenidad de quien se sobrepone a esa angustia por la propia capacidad inventiva y por el espectáculo admirable de la capacidad inventiva de los mortales. (62)

Así, no sorprende que a las “expresiones panteístas” les competa la humilde misión de actuar como “disolventes”(73) y ejercer otras funciones tan importantes desde el punto de vista literario como insignificantes desde una perspectiva doctrinal.³

Sin perjuicio de que tanto Alazraki como Barrenechea podrían sin duda matizar su posición (yo no pretendo reflejarla fielmente, sino contrastar la mía), es indudable que dar un explicación básicamente literaria al panteísmo de Borges resulta tentador y que el propio autor la alienta despegándose de lo que su pluma escribe y volviendo contra sí mismo su temible ironía. Alazraki (96) señala, por ejemplo, la consciente inconsistencia de titular un ensayo “Nueva refutación del tiempo” (puesto que la *novedad* implica una aceptación previa de la *temporalidad*). Borges, sin embargo, la conserva “para que su ligerísima burla pruebe que no exagero la importancia de estos juegos verbales”(OC 2: 135).

Por mi parte he de confesar que no entiendo del todo a los que pretenden encerrar a Borges dentro del ámbito de *lo literario*, ya que pienso que lo suyo era precisamente transgredir todo tipo de límites, y no solo como *juego*. A veces tengo la impresión de que quienes lo ven así tienen una concepción algo trivial de la literatura. Ésta, al parecer, puede soportar sin sobresalto la ironía, la burla y la relativización, mientras que, por lo visto, la filosofía y la teología no. En mi opinión, sin embargo, tomar un poco a broma lo que se dice es síntoma de salud mental, no del género o la disciplina que se ejerce. Que algo sea calificado de “jue-

² Carla Cordua (638) insiste por su parte en la radical separación entre arte y verdad, como característica de toda la obra borgesiana.

³ Los autores que han estudiado la dimensión filosófica de Borges tampoco otorgan prioridad a la problemática panteísta, a pesar de lo notorio de su presencia. Ni Juan Nuño, ni Serge Champeau, ni tampoco Julián Serna Arango dedican un solo apartado de sus trabajos al particular, que es en cambio mencionado y sumariamente recensionado por Manuel Benavides. El estudio que toma más en serio la presencia de lo panteísta en Borges es, hasta donde llega mi información, el de Jean Wahl: “Les personnes et l’impersonnel”.

go verbal” no desdice de su importancia –podríamos evocar a Wittgenstein en este contexto–, ni de su seriedad, ni de su trascendencia. Sucede no obstante que algunos críticos literarios revisten de ridícula solemnidad lo que científicos, filósofos y teólogos hacen y dicen (no negaré que éstos les dan a menudo pie para ello), y se hacen sus cómplices a la hora de convertir la literatura en una actividad inocente, descomprometida y banal.

Borges ha afirmado que los clásicos de la filosofía son maestros de la literatura fantástica (cf. *Discusión*, OC 1: 280) y, en otro lugar, que la labor del poeta, como la del alquimista, es devolver su primitiva magia a las palabras gastadas del lenguaje (cf. *La rosa profunda*, OC 3: 82). Creo que la lectura correcta de estos pasajes no implica una devaluación de la filosofía por hacerla equivalente a la literatura, sino más bien la sugerencia de que, si se toman suficientemente en serio (y por tanto con la conveniente dosis de humor) todas las actividades de la mente humana convergen y se identifican allí donde empiezan a merecer la pena. Tan equivocado es infravalorar la seriedad de la literatura como exagerarla, al modo de aquel poema de una sola línea que hizo suicidarse a su autor y que animó a un rey tras escucharlo a trocar su puesto por el de mendigo (cf. “El espejo y la máscara”. OC 3: 45-47).

En cuanto a la actitud personal de Borges hacia el panteísmo, es una cuestión biográfica que sólo indirectamente incide en el significado que aquél tenga en su obra. Borges ha insistido en que el personaje de la ficción puede y debe imponerse al autor, como Martín Fierro a José Hernández y Don Quijote a Cervantes (cf. *Prólogos*, OC 4: 87-88). Cabría espigar en sus declaraciones, valorar los testimonios, analizar su conducta, recrear la trayectoria vital que ha recorrido, etc. Pero, en definitiva, lo esencial es volver a los textos y ver si en su conjunto dibujan una actitud inteligible. Tiempo habrá de etiquetarla, asumirla o rechazarla.

Hay un impedimento, no obstante, para emprender sin más precauciones el análisis de los elementos panteístas en la obra borgesiana. Tiene que ver con el poder “disolvente” a que alude Ana María Barrenechea. El panteísmo es la doctrina que declara que Dios es inmanente y en definitiva idéntico al mundo. En el mundo vivimos los hombres y de él formamos parte, de manera que el panteísmo afirma que somos en último término parte de Dios, si no Dios mismo. Pero, por otra parte, Dios aparece como lo infinito, lo incognoscible, lo absolutamente desbordante. Por tanto, el panteísmo corre el peligro inminente de quedar anegado por todas las inconmensurabilidades en que los teólogos están acostumbrados a navegar –y a naufragar–. Epistemológicamente es-

tamos pues en una tierra de claridades cegadoras o bien de tremendas obscuridades, en la que es casi imposible que sobreviva, y no digamos que prospere, un discurso convencional. A ello alude Borges al evocar la figura del más notorio panteísta de la historia, Benito de Spinoza:

Libre de metáforas y del mito
 Labra un arduo cristal: el infinito
 Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.

(*El otro, el mismo*, OC 2: 308)

Como todo matemático sabe, cuando se mezcla el infinito en un cálculo común y corriente nunca salen las cuentas. Por eso abunda más el panteísmo entre los místicos y visionarios que entre los realistas apegados a la prosa de la vida y a la inmediatez de la experiencia. ¿Cuál es el tipo de panteísmo preferido por Borges? En un primer acercamiento he detectado una curiosa ausencia de discriminación: no hay autor, corriente, estilo o motivo panteísta que no encuentre cobijo en las asombrosas ficciones, alocados ensayos y evocadores versos de nuestro escritor. En esto sí hay cierta connaturalidad con la vocación omnímoda que el panteísmo supone. Pero, aunque por su literatura desfilen devotos de la deidad inmanente de todas las épocas y estilos, reales o ficticios, la presentación no es neutral. Precisar esta afirmación requiere, sin embargo, un par de consideraciones previas.

El panteísmo, como teoría y como práctica, presenta muchas variantes. Por ello conviene establecer ciertas taxonomías para identificar y clasificar sus principales formas. Hay un panteísmo que precede incluso a la distinción entre Dios y el mundo: es el que caracteriza a la espiritualidad oriental y a alguna de sus religiones más características, como el budismo. Dentro de él se suele anteponer el lado práctico al puramente teórico. En Occidente, en cambio, el panteísmo acostumbra a presentarse ante todo como una teoría (con repercusiones prácticas) que trata de suturar una ontología escindida entre el tiempo y la eternidad, lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo material, lo universal y lo particular, el género y el individuo, etc., etc. Reducidos a su mínima expresión, los elementos que intervienen en esta polifacética ruptura de la -presunta- unidad subyacente son tres: Dios, el mundo y el hombre -que como tal forma parte del mundo, pero con características tan especiales, que es aconsejable considerarlo aparte de la naturaleza-. Aunque todo panteísmo tienda a restablecer la unidad perdida, el camino para llegar a ella es frecuente que se apoye en uno de los tres elementos primordiales, y en tal sentido conviene hablar de un *panteísmo teológico*, un *panteísmo cosmológico* y un *panteísmo antropológico*. Con

el *panteísmo de la unidad indivisa u oriental*, son cuatro las formas que podemos tomar como punto de apoyo de nuestro análisis. Adelantaré la conclusión de que Borges no es igualmente receptivo a cada uno de esos cuatro panteísmos. El que más le interesa y de alguna forma le compromete es el *panteísmo antropológico*, como veremos después de examinar su actitud con respecto a los otros tres.

Empecemos por el panteísmo oriental. Son frecuentes las referencias a libros y personajes procedentes de Asia, antiguos, modernos o incluso fingidos, en relación con afirmaciones de signo panteísta: Muhammad ibn Ibrahim, Chuang Tzu, Rumi, B yezid, el supuesto autor de *Almotásim*...⁴ También ha escrito una monografía en colaboración con Alicia Jurado sobre el budismo, al que presenta como religión nihilista y panteísta, si no atea.⁵ Esta obra mantiene un tono expositivo y neutral: presenta un budismo vertido a la salvación y hostil a las estériles especulaciones teóricas.⁶ Según esto, carece de sentido examinar muchas de sus afirmaciones con el microscopio de la razón, precisamente porque son extrañas a una indagación guiada por la mera curiosidad y la obsesiva aplicación de los principios de la coherencia discursiva. Con todo, el minucioso comentario que Borges y su colaboradora hacen de la doctrina del *karma* les sirve para matizar las acostumbradas simplificaciones de los intérpretes de Occidente, que convierten la idea de transmisión anímica en algo ingenuamente inverosímil:

El *karma* es la obra que incesantemente estamos urdiendo; todos los actos, todas las palabras, todos los pensamientos — quizás todos los sueños — producen, cuando el hombre muere, otro cuerpo (de dios, de hombre, de animal, de ángel, de demonio, de réprobo) y otro destino. Si el hombre muere con anhelo de vida en su corazón, vuelve a encarnar, es como si, al morir, plantara una semilla. (Borges y Jurado 744)

Para Borges, la idea *kármica* revierte en una especie de interpretación ética de la causalidad, exégesis original y que casa muy bien con el temperamento del intérprete. Propone agudas comparaciones entre los

⁴ La presencia de los motivos orientales en Borges ha sido estudiada entre otros por Oswaldo Svanascini y Ebtehal Younes.

⁵ Véase Borges y Jurado. También se ha referido al budismo en sus conversaciones con Roberto Alifano (Alifano 237-244).

⁶ “El budismo, como el hinduismo, del cual procede, postula un número infinito de mundos, todos de idéntica estructura. Afirmar que el universo es limitado es una herejía; afirmar que es ilimitado, también; afirmar que no es ni lo uno ni lo otro, es asimismo herético. Este triple anatema obedece acaso al propósito de desalentar las especulaciones inútiles, que nos apartan del urgente problema de nuestra salvación” (Borges y Jurado 737).

conceptos claves del budismo y algunas ideas de autores europeos, como Schopenhauer, Bergson o Bernard Shaw. Considera asimismo las variantes más destacadas: mahayana, budismo tántrico o budismo zen, insistiendo en la componente nihilizante y soteriológica de la versión original. En último término, la diferencia principal que los autores del ensayo encuentran entre las místicas cristiana o islámica y la budista es el carácter *impersonal* de ésta última, para la que no existen realmente ni el creyente ni la deidad (744).

Borges no oculta su simpatía hacia la cosmovisión y el proyecto vital que representa el budismo. Sin embargo, declina con tanta firmeza como discreción sumarse al grupo de los adeptos: “Yo no estoy seguro de ser cristiano y estoy seguro de no ser budista” (*Siete Noches OC 3: 243*). Es evidente, afirma en otro lugar, que representa “un camino de salvación. No para mí, pero para millones de hombres” (353). ¿Por qué este distanciamiento de una doctrina que parece casar casi a la perfección con sus filias y sus fobias? Tal vez porque esas patentes coincidencias ocultan una sutil pero fundamental disonancia. Borges da una pista de ello cuando comenta y condena la “conversión” de uno de sus escritores preferidos, Gustav Meyrink: “Se traslucía que Meyrink había sido “iluminado” por la sabiduría oriental, con el funesto resultado que es de rigor en tales visitaciones. Gradualmente se fue identificando con el más ingenuo de sus lectores. Sus libros se convirtieron en actos de fe, y aun de propaganda” (*Textos Cautivos, OC 4: 213*). Así pues, Borges está dispuesto a prescindir del Dios personal y hasta de su propio yo individual, pero de ninguna manera quiere sacrificar la lucidez y el espíritu crítico. Es como si prefiriese permanecer en el error a convertirse en un fanático de la verdad. Hay, por supuesto, un motivo más hondo: el panteísmo oriental promete a sus adherentes un camino arduo y lleno de incertidumbres respecto a la meta salvífica que lo culmina, pero del todo ajeno a las inquietudes intelectuales del europeo, quien no sólo está preocupado por su propio destino particular, sino por la suerte última de todo lo que hay. Por eso le resulta más difícil prescindir de Dios, del mundo, de los demás hombres, que de sí mismo y por eso, antes de fundirse con Dios, necesita reconciliarlo con todo lo demás, aunque sea para precipitar el conjunto resultante en la nada. Para un occidental tan impenitente como Borges, el panteísmo, nihilista o no, será en todo caso un *resultado*, nunca un dato *previo* o una revelación *iniciática*.

Veamos, pues, si la contemplación del cosmos y la reflexión sobre sus secretos proporcionan un acceso al panteísmo que Borges pueda en-

contrar más transitable. Me temo que no es el caso.⁷ Como curioso universal que fue, Borges se interesó por los enigmas naturales y sobre todo por los más contradictorios e insolubles. En su viaje de ingreso a dichos misterios dudó más de una vez de la consistencia del mundo; a menudo pensó que su etérea sustancia podría escurrírsele entre las manos, como un espejismo que de pronto se desvanece, o como una pesadilla cuando se recobra la conciencia de su vacuidad. Pero nunca se le transformó en una deidad próxima o distante, perversa o benévola. Para él, el mundo siempre siguió siendo *mundo*, con su incierta realidad, su caótica estructura, su azaroso devenir, sus incomprensibles secretos.

Incluso Tlön, el mundo soñado en el que ninguna imposibilidad lógica o inercia ontológica pone barreras a la experimentación estético-metafísica, lo divino tiene que presentarse explícitamente como extramundano: “Estos conos pequeños y muy pesados (hechos de un metal que no es de este mundo) son imágenes de la divinidad, en ciertas religiones de Tlön” (OC 1: 442).

Borges presenta el mundo sucesivamente como laberinto (479), como sistema de compensaciones (“El inmortal”, OC 1: 541), como cosa desconocida y aun inexistente (*Otras inquisiciones*, OC 2: 86), como sueño (*Hacedor*, OC 2: 207), como paradigma de complejidad (*Informe de Brodie*, OC 2: 398), como ámbito lleno de entrelazamientos (*Conjurados*, OC 3: 461), como pura irracionalidad (*Memoria de Shakespeare*, OC 3: 386); pero ninguna de estas caracterizaciones tiende a revestirlo de los atributos divinos. Es cierto que habla de su infinitud (*Cifra*, OC 3: 321) y de la imposibilidad de que haya resultado de una *creatio ex nihilo* (*Otras inquisiciones*, OC 2: 30), pero no se trata de una infinitud con significado teológico, sino de un desfondamiento en el espacio y en el tiempo, que todavía hace más precaria su situación: Si el mundo hubiera resultado de un acto creador, al menos contaría con un *fiat*, es decir, con un vínculo a un gesto omnipotente y ontológicamente pleno. Pero no, está ahí porque siempre estuvo, quizá como residuo de una nada que esconde su nulidad de puro remota que es. Decididamente, para Borges el mundo no es el rostro visible de la divinidad que abraza todas las cosas. Si acaso, puede ser la excrecencia bastarda de un Dios cuya atención se encuentra desviada hacia otras cuestiones. El idealista Borges

⁷ Sin embargo, Mauricio Wácquez (68) parece sugerir una conexión directa entre el panteísmo y la visión “cosmológica” por oposición a la “teológica” o “sobrenatural”. A mi juicio no hay en Borges ni una cosa ni la otra.

no cree que la esfera íntegra de lo material merezca otro cuidado que la puesta en marcha del mecanismo caleidoscópico de un laberinto de espejos. Por eso admira y al mismo tiempo rehuye la proeza explicativa del gran Spinoza:

Otra visión habrá; la de un eterno
Dios cuya ubicua faz es cada cosa,
Que explicará el geométrico Spinoza
En un libro más arduo que el Averno.

(*El otro, el mismo*, OC 2: 303)

Tampoco el *panteísmo teológico* concuerda con la persona ni con la escritura de Borges, a pesar de que ha formulado una profesión de incredulidad en el Dios personal que casi suena a confesión de su inmanencia: “Si Dios significa algo en nosotros que quiere el bien, sí; ahora, si se piensa en un ser individual, no, no creo. Pero creo en un propósito ético, no sé si del universo, pero sí de cada uno de nosotros” (Borges y Ferrari 143). No obstante, en la misma conversación advierte que “es más seguro no llamarlo Dios; si lo llamamos Dios, ya se piensa en un individuo...” (145-146). Esta declaración parece cerrar el paso al panteísmo por un criterio meramente lexicográfico: el carácter personal forma parte de la idea que los hablantes se hacen cuando emplean la palabra “Dios”. Borges no está de hecho tan seguro, y por eso ha llevado a cabo una minuciosa encuesta para dar al término un significado preciso y —si fuera posible— aceptable. He tratado de dar cuenta de ella en otro lugar (Arana 83-102). El Dios del monoteísmo, el de los gnósticos, el de los deístas, el de los panteístas ha sido circunstanciadamente examinado por él, sin perjuicio de otras posibilidades más recónditas: el Dios escondido, absurdo, irracional, perverso, humillado hasta la infamia... Demasiadas propuestas, lo cual atestigua tanto la curiosidad e interés que el tema suscita en Borges, como su incertidumbre por no decir total desconcierto al respecto. Es comprensible que en los momentos de mayor desaliento su oración se pierda en el vacío:

Defiéndeme Señor. (El vocativo
No implica a Nadie. Es sólo una palabra
De este ejercicio que el desgano labra
Y que en la tarde del temor escribo).

(*El oro de los tigres*, OC 2: 481)

Una vez más encontramos la *palabra* como punto final de una gira teológica que pretendió —al parecer sin éxito— trascender al menos los límites del diccionario. Pero a pesar de todo Borges no se resigna a quedarse en el vocablo. La urgencia de la búsqueda se sobrepone a la frustración y, dado que no cabe la satisfacción de la certeza, lanza al

menos una insensata conjetura: “Anterior al tiempo o fuera del tiempo (ambas cuestiones son vanas) o en un lugar que no es el espacio, hay un animal invisible, y acaso diáfano, que los hombres buscamos y que nos busca” (*Conjurados*, OC 3: 490).

No nos intrinqueemos más por la espesa selva de la teología borgesiana. Lo apuntado basta, creo yo, para acreditar el hecho de que, en ese proyecto de unificación que es el panteísmo, Borges no puede servirse de la noción de divinidad como clave, puesto que ella misma es enigma. En todo caso, algo puede iluminar en este sentido su rechazo tajante de la Trinidad cristiana:⁸ la creencia arriana en la unidad monolítica de Dios permite al menos concebir en el origen la ausencia de cualquier tipo de fisura. Aparte de esto, sólo he encontrado un texto en el que una tesis típicamente panteísta aparece como conclusión de un breve razonamiento acerca de Dios: “Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo.” (“La escritura del dios”, OC 1: 598) Este pasaje constituye un contrapunto argumental al relato “El Congreso”, en el que el mundo entero acaba fusionándose con las discusiones de los que tratan de abarcarlo.⁹ Borges también menciona el caso de cierto colegio de geógrafos que, tratando de elaborar un mapa detallado del imperio, obtuvieron uno tan voluminoso como el propio imperio. En los tres casos se produce un colapso que vuelve indistinguibles la palabra de Dios y toda la creación, el tema del congreso y el congreso mismo, el mapa y el objeto cartografiado. Y es que, si la palabra, el congreso y el mapa han de estar a la altura de la perfección que se presume en sus autores (en el caso de Dios, por definición, y en los otros dos, por una desmesurada ambición que los coloca en el horizonte de la *divinidad*), se acaba negando en los productos los límites que deberían tener para seguir siendo *productos*.

Sin embargo, el panteísmo aparece con mucha mayor frecuencia al hilo de consideraciones que nada tienen que ver ni con el universo ni con una reflexión propiamente teológica. El principal resorte que las motiva tiene que ver con la individualidad humana y el yo personal o, mejor dicho, con los repetidos intentos para superarlos. Es revelador en

⁸ Véanse: ej., Borges, *Discusión*, OC 1: 283; *Historia de la eternidad*, OC 1: 359; *El informe Brodie*, OC 2: 427; Ferrari 146.

⁹ “El Congreso del Mundo comenzó en el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo. No hay un lugar en que no esté” OC 3: 31.

este sentido un texto en el que Borges hace sus acotaciones al pensamiento de Emerson:

Bastan las líneas anteriores para fijar la fantástica filosofía que Emerson profesó: el monismo. Nuestro destino es trágico porque somos, irreparablemente, individuos, coartados por el tiempo y por el espacio; nada, por consiguiente, hay más lisonjero que una fe que elimina las circunstancias y que declara que todo hombre es todos los hombres y que no hay nadie que no sea el universo. (*Prólogos*, OC 4: 40)

El logro de la unidad, la fusión con el universo, se producen aquí sin necesidad de escalar ninguna cumbre metafísica o religiosa: basta con borrar los límites que nos encierran dentro de nuestra propia identidad para obtener el milagro del ecumenismo universal. ¿Es esto genuino panteísmo? El texto transcrito habla más bien de *monismo*. No obstante, hay varios indicios de que a juicio de Borges, en efecto, esto es y deber ser considerado panteísmo, un panteísmo que surge cuando un individuo o un grupo de individuos se reconoce(n) como no tal o como no tales, sino como miembros de una comunidad sin fronteras, de *la fraternidad* que todo lo hermana. Varias veces ha recordado el poema *Mantiq-al-Tayr* (*Coloquio de los pájaros*) del persa Muhammad ibn Ibrahim, en el que treinta pájaros, supervivientes de un grupo mucho mayor que partió en busca de su rey, el Simurgh, acaban por alcanzar

la contemplación al fin: perciben que ellos son el Simurgh y que el Simurgh es cada uno de ellos y todos. [...] Detrás del Águila está el Dios personal de Israel y de Roma, detrás del mágico Simurgh está el panteísmo. (*Nueve ensayos dantescos*, OC 3: 368)

¿Por qué el panteísmo? Los pájaros partieron, sí, en busca de su rey, que bien pudiera ser un trasunto metafórico de la divinidad; pero sólo acaban descubriéndose a sí mismos, en cuanto miembros solidarios de una empresa colectiva que les ha hecho encontrar un destino en el que se pierden como individuos. Precisamente la disolución de lo personal en un acto de reconocimiento que niega sus límites y su fragilidad, al tiempo que salva lo que encierra de positivo y valioso, constituye la clave del panteísmo de Borges, presente en numerosos pasajes de su obra.

Ya sabemos que en Tlön el sujeto del conocimiento es uno y eterno. (...) En los hábitos literarios también es todopoderosa la idea de un sujeto único. Es raro que los libros estén firmados. No existe el concepto de plagio: se ha establecido que todas las obras son obra de un solo autor, que es intemporal y anónimo. ("Tlön", OC 1: 439)

Un solo autor, intemporal y anónimo, detrás del género humano y sus creaciones: he aquí la noción central del panteísmo borgesiano, que en-

laza con muchas de sus más caras ideas acerca del hombre y la literatura. En *Otras inquisiciones* cita el siguiente texto de Paul Valéry:

La Historia de la literatura no debería ser la historia de los autores y de los accidentes de su carrera o de la carrera de sus obras, sino la Historia del Espíritu como productor o consumidor de la literatura. Esta historia podría llevarse a término sin mencionar un solo escritor. (OC 2: 17)

La apostilla de Borges comienza así: “Estas consideraciones (implícitas, desde luego, en el panteísmo)...” Toda su doctrina de la inspiración poética y literaria enlaza muy directamente con la idea de una “memoria genérica o Gran Memoria, que late bajo las mentes individuales” (*Discusión*, OC 1: 249) de forma que “tal o cual verso afortunado no puede envanecernos, porque es don del Azar o del Espíritu; sólo los errores son nuestros” (*Elogio de la sombra*, OC 2: 354). Por eso se equivocan los que no ven el misterio que hay escondido en todos los libros, en todas las composiciones,

creyéndolas de un hombre, no espejos
oscuros del Espíritu. (355)

Y es que para Borges el panteísmo, lejos de ser primariamente una concepción teológica, es un modo de entender y de profundizar en la esencia de lo literario. Por eso carecen de sentido las interpretaciones “estetizantes” de su panteísmo: éste no es un pretexto u ocasión para ejercer el arte de la palabra, sino el modo más cabal que se le alcanza de manifestar su trascendencia.¹⁰

La raigambre no teológica del panteísmo en Borges se manifiesta claramente en el hecho de que toma la doctrina de la inspiración bíblica como confirmatoria del panteísmo (cf. *Borges oral*, OC, 4: 190): acepta sin reticencias que autores muy diversos hayan escrito en épocas distantes al dictado del mismo Espíritu, pero no del Espíritu de un Dios trascendente, sino de esa voz inmanente y hermanadora que todos los escritores sienten dentro de sí, cuando de verdad lo son.¹¹

Por consiguiente, declaraciones que en apariencia sugieren una actitud descomprometida y escéptica por parte del autor literario —como cuando aboga por buscar el puro goce estético antes que ningún otro

¹⁰ Omito aquí algunas consideraciones en torno a esta cuestión, que he desarrollado *in extenso* en el trabajo “La escritura como destino. Borges y las implicaciones metafísicas de la literatura”, próximo a aparecer en la revista *Tópicos* (México).

¹¹ Sobre el motivo del *Espíritu Santo* como inspirador de la *Biblia* y la interpretación antipersonalista de la literatura, véase Aizenberg 79-87.

fin supuestamente más digno—,¹² en el fondo testimonian la importancia prioritaria de no subordinar lo más profundo, esto es, *lo literario, lo estético*, a lo que es mera circunstancia y facticidad, es decir, *la doctrina o el mensaje* que el autor quiere transmitir: esto último pertenece a la persona, al individuo; aquello está más allá del tiempo y del espacio, es eterno. En armonía con esta actitud, saluda *La esfinge* de Wilde precisamente porque “no tocada por lo patético es pura y sabiamente verbal” (*Biblioteca personal, OC 4: 478*). Con Kipling piensa que al escritor le está permitido urdir fábulas, pero no sacar moralejas (512): la fábula es de todos y por tanto divina; la moraleja es del individuo, o sea, deletenable. De Virgilio lamenta que leamos sus libros en función de la historia y no de la estética (521), etc.

No en vano observa Emir Rodríguez Monegal que la metafísica de Borges está infiltrada por la estética.¹³ En cierto sentido, el drama de Borges estriba en haber encontrado su Dios en la literatura; por eso es tan fácil (y tan frecuente) creer que para él Dios es únicamente una fábula —el error se desliza en esta frase no tanto a través de la palabra “fábula” cuanto de la partícula “tan sólo”—. Tal como él lo ve, en efecto, la fábula, el lenguaje, la tradición es el lugar idóneo para dar asiento a todo lo que hay de bueno en el mundo, en el sentido más metafísico de la palabra “bondad”: “Nada me cuesta confesar que he logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición” (Citado por Barrenechea 70).

Más tarde trataremos de atisbar las motivaciones de este panteísmo antropológico-literario. Antes es aconsejable fijar su alcance. El afán de unidad que distingue a todo panteísmo no principia en Borges por la grandiosa síntesis de lo cósmico y lo divino sino, tal como hemos visto, por un secreto hermanamiento de todos los discursos valiosos, y también de las voces que los pronuncian. Pero inmediatamente, como en el caso del Simurgh, hay una toma de conciencia de la índole divina del

¹² “En Inglaterra abundan las antologías de cuentos sobrenaturales. Éstas, a diferencia de sus congéneres de Alemania o Francia, buscan el puro goce estético, no la divulgación de artes mágicas. De ahí, tal vez, su evidente superioridad. [...] El escritor escéptico es aquel que organiza mejor los efectos mágicos” (*Textos cautivos, OC 4: 301*).

¹³ Véase Rodríguez Monegal 241. Según esto, podría asumir, llevándola más lejos, la tesis de Arturo Echavarría cuando afirma que Borges supedita la metafísica a la estética (218): entiendo que para él, en efecto, un ejercicio suficientemente radical de la literatura puede subsidiar los esfuerzos estériles de una metafísica que no sea consciente de los límites de la condición humana.

principio de unidad descubierto: “Creo que mis jornadas y mis noches se igualan en pobreza y en riqueza a las de Dios y a las de todos los hombres” (*Luna de Enfrente*, OC 1: 70). Borges ha sentido incluso la tentación de llevar al cine esta tesis, rodando un film “panteísta” en el que todos los personajes se resuelven en uno solo, perdurable (cf. *Discusión*, OC 1: 286). Sobre la identidad de ese personaje único no es preciso dudar, ya que “en cualquier hombre está Dios” (*Evaristo Carriego*, OC 1: 168). Tampoco se trata de un sobrenombre gratuito. Alazraki (94) ha descrito el “microcosmos panteísta” de Borges, en el que aparecen los símbolos tomados de tres de las grandes religiones de la historia, conspirando al unísono en pro de la tesis de que cualquier cosa es todas las cosas y el mundo: el *zahir* del islamismo, el *aleph* del judaísmo y la *bhavadakra* del hinduismo. En cuanto al cristianismo, Borges llega a atreverse a dar una interpretación panteísta de la muerte de Cristo ¹⁴ y, como Segunda Persona de la impugnada Trinidad, lo reconoce en cada átomo disperso del universo:

Mañana seré un tigre entre los tigres
y predicaré Mi ley en la selva,
o un gran árbol en Asia.

(*Elogio de la sombra*, OC 2: 356)

Los ejemplos aducidos avalan la tesis de que, en lugar de constituir una mera anécdota formal o temática al servicio de un esteticismo convencional, el panteísmo es en Borges la expresión más elaborada y profunda de una concepción metafísica del quehacer humano, que precisamente alcanza en la literatura su cima más alta. Es un panteísmo antropológico y literario, sin que ello vaya en detrimento de las connotaciones teológicas y ontológicas de los restantes panteísmos. Para concluir intentaré dar con una clave hermenéutica que haga verosímil e inteligible esta concepción.

En realidad, para comprender el panteísmo de Borges basta con tener presente su hostilidad al particularismo del yo. No podía creer en el carácter personal de Dios quien rechazó con todas sus fuerzas la propia personalidad del hombre. Eso está claro, pero ¿cuál es el motivo de semejante rechazo? Borges menciona el que animaba a su maestro Macedonio Fernández, y que tampoco a él debió ser indiferente: dice que dos temores le atormentaban, el dolor y la muerte.

¹⁴ “Tal vez un rasgo de la cara crucificada acecha en cada espejo; tal vez la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos” (*El hacedor*, OC 2: 178).

El último lo indujo a negar el yo, para que no hubiera un yo que muriera; el primero, a negar que el dolor físico pudiera ser intenso. Quería persuadirse, y persuadirnos, de que el organismo del hombre es incapaz de un placer fuerte y, por ende, de un dolor fuerte. (*Prólogos*, OC 4: 57)

En la obra de Borges la muerte aparece como la cura más radical de esa enfermedad que para él es el yo y, por lo tanto, como algo deseable y anhelado.¹⁵ Sin embargo, y por paradójico que resulte, Borges no quiere morir; acepta que muera su yo, que muera Borges, pero no lo que dentro de él hay de eterno, de divino:

Tenemos muchos anhelos, entre ellos el de la vida, el de ser para siempre, pero también el de cesar, además del temor y su reverso: la esperanza. Todas esas cosas pueden cumplirse sin inmortalidad personal, no precisamos de ella. Yo, personalmente, no la deseo y la temo; para mí sería espantoso saber que voy a continuar, sería espantoso pensar que voy a seguir siendo Borges. Estoy harto de mí mismo, de mi nombre y de mi fama y quiero liberarme de todo eso. (*Borges oral*, OC 4: 175)

Vale decir que de lo que Borges está harto no es de sí mismo, sino de su máscara, esto es, de su particularismo, de verse obligado a vivir una sola vida, de estar atado a un único nombre, a escribir unos pocos libros —aunque otros lo envidien por eso—. Borges, en definitiva, quiere ser también los demás, quiere ser Dios. Así contemplado, su panteísmo es lúdico, responde a la necesidad profunda de vivir todo lo que merece ser vivido. Ocurre que los seres humanos dedicamos la mayor parte de nuestro tiempo a diferenciarnos de los demás, o sea *a no ser ellos*, y por lo tanto, a morir sus vidas para concentrarnos en una sola, *la nuestra*, que aparece ante todo como negación y por ende es ella misma muerte también. El rechazo del yo es entonces la única condición de posibilidad de la auténtica vida que, cómo no, es y quiere ser eterna:

la inteligencia desea naturalmente ser eterna. Pero ¿de qué modo lo desea? No lo desea de un modo personal, no lo desea en el sentido de Unamuno; lo desea de un modo general. (178)

Siguiendo el arraigado hábito de los filósofos habría que distinguir al hilo de los últimos textos dos tipos de “yo” en la antropología borgeana: el particular, que es ficticio, artificial e invenciblemente pasajero, y el general, que resulta en cambio eterno, inmortal y casi inaccesible,

¹⁵ Véanse *Cuaderno de San Martín*, OC 1: 89; *Otras inquisiciones*, OC 2: 27; *El hacedor*, OC 2, pp. 204, 228; *El otro, el mismo*, OC 2: 272; *Elogio de la sombra*, OC 2: 393; *La rosa profunda*, OC 3: 131; *La moneda de hierro*, OC 3: 157; *La cifra*, OC 3: 300; *Los conjurados*, OC 3: 460.

aunque no tanto que no llegue en ocasiones a apropiarse de nuestra voz (“quiero librarme de todo eso”, etc.). A veces, este segundo y secreto yo llega a enhebrar toda una reflexión que revela una curiosa dependencia, a nivel fenoménico, con respecto al falso yo individual:

Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. (*El hacedor*, OC 2: 186)

El verdadero yo deja que el yo falso (Borges) lo viva, precisamente para que, en seguimiento de su egoísmo nihilista (la búsqueda de su gloria, de su felicidad, de sí mismo) justifique al verdadero yo. Técnicamente se trata de un caso de *heterogonía de los fines*, pero es preferible evitar los tecnicismos, así como la comparación que sería pertinente establecer aquí con la metafísica de Schopenhauer. Quedémonos con el dato de que hay una dialéctica que une al yo eterno con el yo temporal, en la que el primero fundamenta y el segundo justifica. Sucede como en el relato “El milagro secreto” (OC 1: 508-513), donde el protagonista, Jeromir Hladík ofrece a Dios “justificarle” a cambio de un milagro que le permita concluir la obra de su vida, un drama inacabado. Una vez más, la literatura es la que justifica tanto al yo temporal como al eterno, tanto a Dios como al hombre. La estructura ontológica básica constaría entonces de tres términos linealmente conectados: *hombre-literatura-Dios*, en la que los dos extremos, Dios y hombre, han de ser entendidos en clave panteísta, vale decir: impersonal. La ausencia de personalidad de ambos términos los hace absolutamente dependientes de la estructura en que se insertan, lo cual explica la concepción nihilista no sólo del hombre, sino de la misma divinidad:

La historia agrega que, antes o después de morir, se supo frente a Dios y le dijo: *Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo*. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: *Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tu soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie*. (*Hacedor*, OC 2: 182)¹⁶

Sugerir que Dios es una referencia vacía más allá de su puro valor referencial resulta inquietante, porque entonces nos encontramos ante una estructura autoportante en la que el yo finito y el yo eterno se miran y se reflejan mutuamente sin descansar en nada sólido. Nuestra justificación de Dios sería tan ilusoria como la acción fundante que le atribuimos. Aquí Borges se pliega al pesimismo de Schopenhauer; pero hay otro Borges que reacciona en clave casi fideísta y rechaza cualquier pre-

¹⁶ Véanse en el mismo sentido los siguientes pasajes: *Otras inquisiciones*, OC 2: 115-116; *El hacedor*, OC 2: 191; *El otro, el mismo*, OC 2: 265; *El oro de los tigres*, OC 2: 481.

tensión de penetrar en la esencia divina, de la misma manera que, según él, el Dios del *Libro de Job* es ante todo inexplicable y condena tanto a quienes le culpan como a los que le justifican (*Biblioteca personal*, OC 4: 475).¹⁷

Es patente que Borges encuentra dificultades para completar su panteísmo porque, según hemos visto, no es teológico más que como corolario. Lo importante para él es el esfuerzo tendente a salir de la cárcel de la individualidad, convicción que hunde sus raíces en las más profundas fuentes de su formación intelectual y espiritual (cf. Barrenechea 69-70). Hasta la misma etapa ultraísta, en los inicios de su carrera literaria, ha sido interpretada como una estrategia de lucha contra el yo personal (cf. Rodríguez Monegal 154). No tiene otro remedio que emprender esa épica batalla que lo enfrenta a su propia identidad, porque la cree afectada de una enfermedad congénita y mortal. El fracasado experimento de lograr la inmortalidad para el yo personal lo lleva a cabo en el relato "El inmortal" (OC 1: 533-544): el protagonista descubre que no está hecho para la eternidad: la perspectiva de una vida interminable anónima al condenado a padecerla, que no tiene otra ansia que recobrar la mortalidad. La razón del desencanto se debe en parte a la presunción de una temporalidad consustancial al hombre, para el que la vida interminable se presentaría como sucesiva en lugar de *tota simul*, como en la definición clásica de eternidad. Otorgar infinitos años a un individuo equivale, en efecto, a forzarlo a vivir todas las biografías posibles, a experimentar todos los destinos, a negarse a sí mismo a lo largo del tiempo, sin ninguna perspectiva de descanso o al menos de conquista definitiva. Equivale a matarlo infinitas veces: todo cambio supone una negación parcial de aquello que cambia, y en este caso *todo* ha de cambiar tarde o temprano. Le hace reincidir una y otra vez en su mortalidad, sin que la muerte definitiva pueda nunca liberarlo por completo de su destino miserable. La muerte es entonces el presupuesto necesario de la verdadera inmortalidad:

Para concluir, diré que creo en la inmortalidad: no en la inmortalidad personal, pero sí en la cósmica. Seguiremos siendo inmortales; más allá de nuestra muerte corporal queda nuestra memoria, y más allá de nuestra memoria quedan nuestros actos, nuestros hechos, nuestras actitudes, toda esa maravillosa parte de la historia universal, aunque no lo sepamos y es mejor que no lo sepamos. (*Borges oral*, OC 4: 179)

¹⁷ En la misma dirección apuntan los siguientes pasajes: *Evaristo Carriego*, OC 1: 107; *Discusión*, OC 1: 206; *Ficciones*, OC 1: 511; *El Aleph*, OC 1: 537, 540, 607; *La memoria de Shakespeare*, OC 3: 386.

El hombre se diluye en sus acciones y Dios mismo tampoco consiste en otra cosa, pues es, con el cielo y el infierno, “otros tantos designios de la imaginación de los hombres” (*Discusión*, OC 1: 281). Por consiguiente, tal vez haya que inventar para Borges una forma especial de panteísmo, quizá algo así como un “panteísmo eidético” de tintes lejanamente platónicos, en el que Dios —igual que el hombre— es un perpetuo sospechoso de recaída en lo personal. Lo único que escapa al anatema lanzado por Borges es lo que resulta anónimo por definición: ideas, paradigmas, vivencias elementales, argumentos que se entrelazan y cobran vida en quienes imaginan tenerla. ¿Imaginan tenerla? Simplemente imaginan, demuestran, contra la obsesionante búsqueda borgiana de la inmortalidad, que vida y muerte son dos caras de la misma moneda:

Acaso el manantial está en mí.
Acaso de mi sombra
surgen, fatales e ilusorios, los días.

(Elogio de la sombra, OC 2: 357)

Juan Arana
Universidad de Sevilla

Bibliografía

- Aizenberg, Edna. *El tejedor del Aleph. Biblia, Kábala y judaísmo en Borges*. Madrid: Alatalena, 1986.
- Alazraki, Jaime. *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*. Madrid: Gredos, 1983.
- Alifano, Roberto. *Conversaciones con Borges*. Madrid: Debate, 1986.
- Arana, Juan. *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*. Pamplona: Eunsal, 1994.
- Barrenechea, Ana María. *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*. Buenos Aires: CEAL, 1984.
- Benavides, Manuel. “Borges y la metafísica”. *Cuadernos hispanoamericanos* 505-507 (1992).
- Borges, Jorge Luis, Alicia Jurado, *¿Qué es el budismo?*. Jorge Luis Borges. *Obras Completas en Colaboración*, 1997.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. 4 vol. Barcelona: Emecé, 1989-1997.
- Champeau, Serge. *Borges et la métaphysique*. Paris: Vrin, 1990.
- Cordua, Carla. “Borges y la metafísica”. *La Torre* (Puerto Rico 1988).
- Echavarría, Arturo. *Lengua y literatura en Borges*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Ferrari, Oswaldo. *Borges en diálogo. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Oswaldo Ferrari*. Buenos Aires: Grijalbo, 1985.
- Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*. México: FCE, 1986.
- Rodríguez Monegal, Emir. *Borges. Una biografía literaria*, México: FCE, 1993.
- Serna Arango, Julián. *Borges y la filosofía*. Pereira, 1990).
- Svanascini, Oswaldo. “Borges y las culturas orientales”. *Cuadernos hispanoamericanos* 505-507 (1992).

Wácquez, Mauricio. "Borges, comentador y antólogo de Dios". V. Polo (ed.), *Borges y la literatura*. Murcia: Universidad de Murcia, 1989.

Wahl, Jean. "Les personnes et l'impersonnel". *L'Herne. Jorge Luis Borges* (1981).

Younes, Ebtehal "Jorge Luis Borges y el patrimonio filosófico oriental". *Variaciones Borges 2* (1996).