Cuadernos LIRICO

Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia

12 | 2015

Prodigios borgeanos: ficciones, historias, teologías

El teólogo enmascarado (Teólogos y sectarios en *Ficciones* y *El Aleph*)

Mercedes Blanco

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/lirico/1944>

DOI: 10.4000/lirico.1944

ISSN: 2262-8339

Editor

Réseau interuniversitaire d'étude des littératures contemporaines du Río de la Plata

Referencia electrónica

Mercedes Blanco, « El teólogo enmascarado (Teólogos y sectarios en *Ficciones* y *El Aleph*) », *Cuadernos LIRICO* [En línea], 12 | 2015, Puesto en línea el 23 enero 2015, consultado el 02 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lirico/1944> ; DOI : 10.4000/lirico.1944

Este documento fue generado automáticamente el 2 mayo 2019.

Cuadernos LIRICO está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

El teólogo enmascarado (Teólogos y sectarios en Ficciones y El Aleph)

Mercedes Blanco

La ciencia que descifra el solitario
Laberinto de Dios, la teología
*Historia de la noche*¹

- 1 En « El enigma de Edward Fitzgerald » (*Otras inquisiciones*, 1952) se lee que el persa Umar ben Ibrahim, nacido en el siglo XI de la era cristiana (para él, el quinto de la Hégira), famoso algebrista y astrónomo, poeta en sus ratos de ocio, « es ateo, pero sabe interpretar de modo ortodoxo los más arduos pasajes del Alcorán, porque todo hombre culto es un teólogo, y para serlo no es indispensable la fe » (Borges *OC I*: 66)²
- . La sentencia « todo hombre culto es teólogo », aplicada al siglo XI y a la cultura islámica en su momento de esplendor, mira de soslayo, como suele suceder bajo la pluma de Borges, hacia su propio ideal, a lo que él mismo es o quiere ser : un hombre culto y ateo, que es un teólogo, porque « para serlo no es indispensable la fe ». Si definimos la fe como el acto de confianza incondicional que alza una opinión por encima de toda duda, tal vez se hará necesario rectificar esa sentencia y decir que para ser un teólogo, para explicar y razonar la fe, ilustrarla y defenderla, es mejor carecer de fe.

En una entrevista de 1945, Borges declaraba que su máxima ambición literaria era « escribir un libro, un capítulo, una página, un párrafo, que sea todo para todos los hombres, como el Apóstol (1

2

Corintios

9 : 22) » (Borges 2002 : 252). Para la literatura así entendida, cada escritor se convierte en el hacedor o en el demiurgo de un mundo singular, que sin embargo puede llegar a ser, de modo transitorio o permanente, « el mundo » para cada lector, « todo para todos ». Tal concepción presupone la idea de los sujetos o de las conciencias como mónadas, en un sentido panteísta (tomado de Leibniz, Spinoza, Schopenhauer). Los sujetos están solos e incomunicados, son unidades compactas y cerradas, pero representativas del mundo como totalidad, que cada uno refleja desde un punto de vista singular. Son « órganos que proyecta la divinidad para sentir el mundo », « órganos o máscaras de la indivisa divinidad que opera en nosotros », en expresiones que se hallan bajo la pluma de Borges.

El escritor está llamado a pensar su mundo a la vez que a formarlo, debe poseer por lo tanto una metafísica, una cosmología y una mitología, disueltas en un caleidoscopio de fragmentos, figuras y alusiones. Estos peculiares sistemas resultan de la dialéctica entre la fijación estilizada de una experiencia personal en un caudal limitado de anécdotas, recuerdos, manías (verbigracia, el temor infantil a los espejos, la abuela inglesa que sabía localizar de modo inmediato cualquier cita bíblica, la afición a los tigres, a los mapas y al

Quijote

) y de una universalización que la despersonaliza. Mediante esta universalización, la experiencia, que en el caso de Borges es la de un lector voraz, se dilata hasta abarcar toda la literatura, y toda la historia, incluida la del pensamiento, sin cesura tajante entre filosofía y religión.

En la práctica narrativa de Borges este ideal literario se traduce en la frecuencia de argumentos y motivos filosóficos (de índole metafísica y lógico-matemática), pero también de argumentos y motivos teológicos o teosóficos. De los primeros, la crítica borgiana ha hablado muchísimo ; de los segundos algo menos, y de manera más parcial y segmentada. Nos proponemos en este artículo una rápida exploración (limitada, por razones de espacio y de oportunidad, a

3

Ficciones y El Aleph

) de esos materiales teológicos que aportan a los relatos pinceladas exóticas cuando la historia transcurre en la antigüedad, o en un entorno oriental, hindú o islámico, y que no pocas veces son piezas capitales de la trama y de las ideas expresadas o sugeridas.

Entendemos la teología como un discurso que pretende explicar el sentido (o el sinsentido) de nuestra existencia vinculándola a la divinidad. La teología expone los enunciados de una revelación de manera rigurosa (aunque los criterios de ese rigor puedan ser muy variables), convirtiéndolos en materia de enseñanza, en doctrina, y a veces en disciplina académica ; de una revelación, esto es, de una comunicación de lo divino a los hombres consignada en una Sagrada Escritura, o confiada a una tradición. En ciertas grandes religiones, la teología toma conceptos y métodos de la filosofía. Debe entonces construir « misterios », representaciones expuestas en lenguaje racional pero que son incomprensibles para la razón. El término teología se aplicará aquí tanto si una formación discursiva de estas características es histórica como si es imaginaria, tanto si es ortodoxa (autorizada por una instancia perpetua y soberana, Iglesia o nación), como si es heterodoxa, dejada a la elección de cada individuo, relegada a sectas y conventículos y acosada por anatemas y persecuciones.

Como término de esa exploración, esperamos explicar de modo claro algo que se percibe intuitivamente : la teología, como subtexto y temática, es para Borges técnica, o parte primordial de la técnica, de un género narrativo que él califica de fantástico. Veremos que una de sus aplicaciones –que sepamos, de las menos consideradas hasta ahora–, consiste en la invención de personajes que se ocupan de teología

3

. Estos « teólogos » pueden aparecer en los relatos como figuras centrales o episódicas. Pueden coincidir con el narrador o con el protagonista cuyo punto de vista adopta la narración, y en este caso la teología, no necesariamente tematizada como tal, se manifiesta en la índole de los pensamientos y proyectos del héroe, o en las reflexiones del narrador sobre el mundo que describe o la historia que cuenta. La ocupación teológica puede definir expresamente a un personaje individual o colectivo (descrito como teólogo, heresiarca, rabino, sectario), pero más a menudo se traduce por la narración de una empresa de tipo exegético (descifrar los libros sagrados o un libro que por su vasta e inaudita extrañeza es asimilable a ellos

4

, entender el universo como manifestación de una divinidad o soporte de la escritura de un dios) ; de tipo mágico (apoderarse de un poder divino, crear una obra similar a la de Dios) o de tipo místico y teúrgico (reconocer a los inmortales y comunicarse con ellos, salvar o justificar a Dios). Nos limitaremos en estas páginas a bosquejar esta casuística, que no es ni puede ser exhaustiva, cuyo despliegue cubre buena parte de los cuentos contenidos en estos dos libros. Propondremos alguna hipótesis sobre las ventajas que ofrecen el personaje del teólogo y el discurso teológico para la eficacia narrativa y las virtudes intelectuales de estos singularísimos y magistrales relatos.

El pensamiento, la creencia y la circunstancia

5 En sus ensayos acerca de G. K. Chesterton⁵

, católico militante y uno de sus autores favoritos, Borges se asombra –aunque no lo diga exactamente en estos términos– de que sea posible a un escritor de tan superior inteligencia creer, en pleno siglo XX, en el Dios personal en que manda creer la Iglesia romana. Sin embargo, consigue explicárselo : Chesterton trataba en vano de defenderse, mediante la coraza del catolicismo, de ser lo que no podía dejar de ser : un « tejedor de pesadillas, un

*monstrorum artifex*⁶[artífice de monstruos] » (OC

II : 73). Algo parecido sucede con Léon Bloy, otro escritor atormentado y vehemente, que « se creía un católico riguroso y fue un continuador de los cabalistas, un hermano secreto de Swedenborg y de Blake, heresiarcas » (

OCC : 100).

Un asombro así no tendría razón de ser, y de hecho no se produce, frente a un escolástico medieval como Alberto Magno, o un Padre de la Iglesia como San Agustín, o un poeta explorador del Más Allá cristiano como Dante. Lo que podía admitir un gran espíritu en Roma o Cartago a comienzos del siglo V, lo que era razonable y tal vez inevitable creer en el siglo XIII, se ha vuelto impostura, estolidez o delirante fantasía para nosotros, o lo que es lo mismo, para Borges y sus lectores. Su teólogo imaginario Nils Runeberg, protagonista de la ficción en forma de ensayo apócrifo « Tres versiones de Judas » (Ficciones

), hombre « hondamente religioso » y « miembro de la Unión Evangélica Nacional », es decir, de un luteranismo irreprochablemente ortodoxo, produce poco a poco, como quien da a luz dolorosamente a un monstruo, la tesis de que el verdadero Salvador, la segunda Persona de la Trinidad que se encarnó en un hombre para rescatar al mundo del pecado y la muerte, no es Jesús sino el traidor que lo vendió, Judas Iscariote. El destino de Runeberg está determinado por la época que le tocó en suerte : en vez de ser un heresiarca rodeado de discípulos que lo veneran, y aureolado para la posteridad por un halo grandioso de infamia, lo que hubiera sido de nacer en los primeros siglos del cristianismo, « Dios le deparó el siglo XX y la ciudad universitaria de Lund », abocándolo así a la miserable condición de un escritor que nadie lee y menos discute, y a la de un enfermo, condenado a la locura y a una muerte sin gloria, como su Dios lo está al infierno creado por él mismo :

En el Asia Menor o en Alejandría, en el siglo II de nuestra fe, cuando Basílides publicaba que el cosmos era una temeraria o malvada improvisación de ángeles deficientes, Nils Runeberg hubiera dirigido, con singular pasión intelectual, uno de los conventículos gnósticos. Dante le hubiera destinado, tal vez, un sepulcro de fuego ; su nombre aumentaría los catálogos de heresiarcas menores, entre Saturnilo y Carpócrates ; algún fragmento de sus prédicas exornado de injurias, perduraría en el apócrifo

Liber adversus omnes haereses

o habría perecido cuando el incendio de una biblioteca monástica devoró el último ejemplar del

Syntagma. En cambio, Dios le deparó el siglo XX y la ciudad universitaria de Lund. (OCI : 514)

Lo que somos, que nos sea deparada la dicha o la desdicha, la fama o el desprecio, depende pues fatalmente de las circunstancias en sentido histórico. También el pensamiento es histórico incluso cuando se refiere a objetos que incluyen en su definición su resistencia al cambio o su absoluta trascendencia. El único libro especulativo de Borges que no se presenta como mera miscelánea se llama

Historia de la eternidad

del Padre y del Hijo (para los ortodoxos, solamente del Padre a través del Hijo, lo que determinó en el siglo VIII la separación de las Iglesias oriental y occidental). Y sin embargo la generación parece exigir la relación entre un antes y un después, puesto que el genitor es por definición anterior al engendrado, y del mismo modo la « procesión » (que de una entidad X se derive o proceda otra entidad Y, que es a la vez la misma y otra que X) envuelve una prioridad, un movimiento y un cambio. El concepto de Trinidad (más que concepto, misterio, en lenguaje teológico) exige que supongamos un movimiento o una acción congelados en la inmovilidad, además de un orden o jerarquía que se anulan en una perfecta simetría e igualdad. El Hijo Unigénito no es inferior al Padre, comparte la totalidad de sus atributos divinos de eternidad, omnipotencia, suma sabiduría, suma bondad, etc. ; y forma con él y con el Espíritu Santo, a su vez igual al Padre y al Hijo, una sustancia, la del Dios único. Además de contradictorio, el dogma de la Trinidad es heterogéneo puesto que articula un concepto mítico (la paternidad de Dios, que quierase o no entraña un antropomorfismo de estirpe pagana) y otro de origen filosófico (la procesión, pieza maestra en el sistema neoplatónico)

8

. Sólo a precio de semejante « teratología intelectual » es posible conjugar la humanidad y la divinidad de Jesucristo y, por otro lado la trascendencia de Dios y su condición personal, es decir, el fundamento de la fe, según el dogma compartido por las principales confesiones cristianas. En modo secundario pero de gran alcance práctico, esa eternidad cristiana sirve para alojar el cielo y el infierno, dos espacios que la mejor literatura se encarga incansablemente de inventar, desde Homero al propio Borges, pasando por Dante, por Swedenborg y por cuantos autores colecciona el antológico *Libro del cielo y del infierno* (Borges y Bioy Casares 1960).

El orden que plantea Borges entre la primera eternidad, la « alejandrina », y la segunda, la « cristiana », no es cronológico. San Ireneo, que por primera vez formula claramente la segunda, nació en Esmirna, en el ámbito oriental del imperio. Oriental, entonces, significaba lo mismo que griego, puesto que el idioma y la cultura griega se habían expandido por todo el Mediterráneo oriental y buena parte del Oriente Medio. Ireneo emigró a las Galias y fue, entre 177 y 202, obispo de Lugdunum (Lyon). Plotino, filósofo pagano nacido en Alejandría y que enseñó su doctrina en Roma entre 250 y 270 d. C., es por lo tanto posterior en un siglo a Ireneo. Y pese a ello la relación lógica, para Borges, hace de Ireneo un descendiente de Plotino, porque la eternidad cristiana necesita, para ser expuesta o incluso concebida, la eternidad de la filosofía griega : por ende resulta más revelador históricamente ignorar en este caso las fechas exactas que subrayarlas. Plotino concluye una época, su pensamiento es brillante compendio de un helenismo condenado a desaparecer, importa en cuanto se propone desplegar lo que tal vez estaba implícito en Platón, anterior en siete siglos a su tiempo. En cambio el pugnaz Ireneo, autor de una obra

9

teológica de cariz polémico, que expone y refuta a los herejes gnósticos (*Adversus haereses*

), es uno de los grandes arquitectos de la doctrina cristiana. Su pensamiento mira hacia el porvenir : importa Ireneo en cuanto anticipa lo que alcanzará pleno desarrollo, dos siglos más tarde, en la obra de San Agustín, o doce o trece siglos más tarde, en la Escolástica. Por

lo demás, una vez que se haya impuesto el cristianismo, será imposible concebir la eternidad neoplatónica sin contaminarla de eternidad cristiana, porque lo que una vez ha sido pensado o dicho no puede ser anulado y el cambio que desencadena en el mundo es irreversible (aunque pueda no ser inmediato, como lo vemos en el caso de Plotino y de la última filosofía griega que no toma en cuenta el cristianismo). Después de Kafka, no podemos leer la paradoja de Aquiles y la tortuga, inventada hace veinticinco siglos, sin someterla al filtro de una visión kafkiana

9

. Si la misma eternidad está sujeta al devenir, ¿qué concepto habrá que no esté incurablemente herido de un relativismo esencial ?

Este ensayo es pues una de las más precoces versiones de la tesis, que aflora constantemente en los escritos de Borges, de que la determinación histórica es primordial y que en vano queremos evadirnos de ella manejando conceptos filosóficos y científicos (cuya abstracción los eleva en principio a un plano atemporal, superior al mundo empírico que son llamados a analizar y explicar). Su primera demostración consiste en manifestar la historicidad del pensamiento, incluso cuando su objeto, la eternidad, implica la negación del tiempo y la trascendencia absoluta. Otra reside, como hemos visto, en la historicidad del destino de los hombres que, como Nils Runeberg, son responsables profesionalmente, en su calidad de teólogos, de declarar la revelación de un Dios eterno, y exponer sus irrevocables designios. Pero hay una tercera prueba, tal vez más rigurosa, más original en todo caso, que se deriva de meditar en cómo el tiempo afecta a las palabras y a su escritura. Es obvio que los textos, compuestos por alguien, en una circunstancia determinada, son realidades históricas, que aparecen en el tiempo, y en él se transmiten, se conservan o desaparecen. Es menos baladí considerar que la fecha en que un texto se lee trastorna completamente su sentido, lo transforma de modo radical, aun suponiendo que se conserve, materialmente inalterado, en un idioma que no ha variado sustancialmente. Así, una breve prosa (poema en prosa, más que ensayo), cuyo protagonista es « el ilustre Giambattista Marino » (« La rosa amarilla »,

10

El Hacedor

), imagina la « revelación » o « iluminación » que fue otorgada al gran poeta barroco italiano poco antes de su muerte, y que « Homero y Dante » –a quienes presuntuosamente lo compararon sus contemporáneos–, « acaso alcanzaron también ». Los libros que contienen sus obras y que el poeta moribundo vislumbra desde su « vasto lecho español de columnas labradas » (« los altos y soberbios volúmenes que formaban en un ángulo de la sala una penumbra de oro »), no eran, según esta iluminación, « (como su vanidad soñó) un reflejo del mundo, sino una cosa más agregada al mundo » (OCII : 173).

Entendamos que lo que en estos poemas hay de representación o de pensamiento (el reflejo del mundo) no ha quedado fijado en el texto, sino que se ha ausentado de él como una sombra fugaz y volátil. El texto, como una cosa, es ciego, sordo y mudo, nada representa ni refleja, está abierto a cualquier uso, disponible para cualquier malentendido, y puede llegar a decir algo que su autor no sospechó. Por supuesto, el

11

inevitable « Pierre Menard, autor del

Quijote » (*Ficciones*) viene a corroborar esta tesis.

La herejía y el sentido común

Lo cual sugiere que todo raciocinio o especulación son vanos frente a la fuerza de lo que
 12 los griegos llamaban

doxa,

la opinión común, la creencia, y que la filosofía es racionalización de una opinión sostenida más allá de toda razón, o vano debatirse contra esta convicción cuyas raíces no pueden arrancarse. Esta tesis de la influencia irresistible de las creencias colectivas en el pensamiento, podría ser una de las razones de que la filosofía, en nuestro escritor, mantenga una estrecha conexión con la especulación religiosa (como las dos eternidades en el ensayo que comentábamos). Entre los numerosos textos que lo certifican, citemos dos, que se hallan en dos de las fábulas de sus dos grandes libros narrativos : « Tlön, Uqbar, Orbis Tertius » (

Ficciones) y « Los teólogos » (*El Aleph*).

En la primera, se nos dice que las « naciones » del planeta Tlön son congénitamente idealistas (al modo de Berkeley y de Hume y, en cierto sentido, de Kant) : no creen ni en la realidad permanente y sustancial del espacio, ni en las relaciones de causa y efecto en el universo físico (de hecho no tiene sentido para ellos la expresión « universo físico »), ni
 13 que las cosas tengan ser alguno independientemente de que alguien las vea y las piense.

La realidad de Tlön se pliega a la filosofía idealista, se deja modelar por el pensamiento, revelando su condición de mera representación o de « sueño », como lo hará más tarde la realidad de la tierra, una vez invadida por Tlön. Los habitantes de este planeta, aunque en pacífica posesión de una filosofía que descarta toda objetividad y por ello parece excluir toda ciencia, no han dejado de elaborar toda clase de sistemas filosóficos y científicos. Puramente lúdicos y conjeturales, estos sistemas apreciados por sus virtudes literarias no han hecho vacilar los postulados idealistas que en aquel mundo son « congénitos » es decir, naturales, inamovibles y por encima de toda duda, entre otras cosas porque las lenguas de Tlön, que carecen de sustantivos, difícilmente permiten pensar otra cosa.

Entre los sistemas urdidos por el placer de lo asombroso y del ejercicio intelectual e imaginativo, también está el materialismo, que algunos pensadores « han formulado, con menos claridad que fervor, como quien adelanta una paradoja ». Para dar alguna plausibilidad a esa aberrante y « escandalosa » creencia, un « heresiarca de Tlön » ideó el « sofisma de las nueve monedas ». Arguye el « sofisma » que nueve monedas perdidas en un camino desierto por X y en los días siguientes, halladas por Y (que encuentra cuatro), por Z (que encuentra tres), y por el mismo X (que encuentra dos), no han desaparecido en el intervalo entre la pérdida y los sucesivos hallazgos, sino que han « existido –siquiera de algún modo secreto, de comprensión vedada a los hombres, en todos los momentos de

14 esos tres plazos » (

OCI : 437).

Naturalmente, Borges ha inventado esta historia para hacer palpable que lo que para nosotros resulta tan obvio que apenas nos paramos a considerarlo y cuya enunciación nos desconcierta como tautología, puede ser inconcebible para mentes distintas de la nuestra e imposible de enunciar en idiomas distintos del nuestro. Lo que nos interesa aquí es subrayar que el « sofisma » se atribuye a un « heresiarca ». De la elección del término se desprende que una tesis que discrepa de la creencia unánime de una nación o comunidad es una herejía, una aberración sectaria, un error en suma religioso o, en otros términos, atentatorio contra la divinidad. No hay pues diferencia entre las opiniones impuestas por el sentido común (la ontología, la lógica, la ética tácitamente acatadas por todos los hombres de una sociedad dada que son o se juzgan cuerdos) y las que imponen las iglesias y otras organizaciones religiosas. Las creencias de uno y otro tipo participan de lo divino en cuanto sagradas e intocables, imponentes y venerables : « al heresiarca no le movía sino el

15

blasfematorio propósito de atribuir la divina

categoría del ser a unas simples monedas ». No hay diferencia entre religión y filosofía, ni entre iglesia y nación, porque en uno y otro caso lo que se aparta de la creencia autorizada, ya lo haga en nombre de revelaciones o de razones, es unánime y violentamente rechazado, y provoca una alud de réplicas indignadas, de tumultuosos intentos de refutación, a la espera de que llegue un intelecto privilegiado que halle la refutación definitiva.

De hecho, la tesis anómala o bien es del todo olvidada y sepultada, o pasa a la posteridad a través de su refutación, es decir se transmite y se conserva rodeada por el envoltorio profiláctico de una argumentación que pretende demostrar su falacia. En nuestro mundo, la paradoja de Aquiles y la tortuga (como las demás paradojas de Zenón de Elea), han sido conservadas mediante la refutación de Aristóteles en su

16

Física

. Sobre ese particular no difieren de las herejías gnósticas de los primeros siglos del cristianismo, que, hasta el descubrimiento de yacimientos de códices, principalmente en Nag Hammadi cerca del Cairo (1945), en ese aire egipcio cuya sequedad momifica los cuerpos y los libros, se conocían gracias « a los anatemas con que se fulminó su impiedad », o sea a través de los llamados « heresiólogos ». Se denomina así la pléyade de teólogos católicos (Justino Mártir, Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Epífanos de Chipre, Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, más numerosos epígonos), que expusieron las doctrinas de los gnósticos (divididos en una miríada pululante de sectas), citando textualmente o resumiendo las afirmaciones de sus autores, con ánimo de ridiculizarlas y demostrar su falsedad e impiedad (siendo así que en materia religiosa ambas cosas son equivalentes). Sin embargo la gnosis pudo rebrotar periódicamente pese a esas confutaciones y anatemas : así en los cátaros del siglo XII, o, de creer a Gershom Scholem, en los cabalistas judíos provenzales de este mismo siglo y en otras provincias de la diáspora judía de épocas posteriores. Del mismo modo, en lo que toca a las paradojas de Zenón, no bastó con la refutación aristotélica, y la « perpetua carrera de Aquiles y la tortuga » siguió atormentando a espíritus rebeldes e inquietos, y apelando a nuevas explicaciones hasta que una mente privilegiada, la de Bertrand Russell, dio con la « refutación » definitiva.

Lo mismo sucede en Tlön con el « sofisma » o paradoja de las nueve monedas. Su formulación desencadena una avalancha de réplicas airadas, sugeridas por el uso retórico de la anáfora en un párrafo expresivo y humorístico : « Los defensores del sentido común, se limitaron en principio a negar... Repitieron... Recordaron... Denunciaron... Explicaron...

Dijeron... Argumentaron ». Pero « increíblemente », no bastó con todo ello. Hizo falta esperar durante un siglo al intelecto brillante que daría finalmente al traste con el sofisma materialista, y que es un pariente extraterrestre de Schopenhauer :

... un pensador no menos brillante [
que el heresiarca autor del apólogo de las nueve monedas
] pero de tradición ortodoxa, formuló una hipótesis muy audaz.

Esa conjetura feliz afirma que hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que éstos son los órganos y máscaras de la divinidad.

X es Y y es Z. Z descubre tres monedas porque recuerda que se le perdieron a X ; X encuentra dos en el corredor porque recuerda que han sido recuperadas las otras. (OCI : 438)

Ese panteísmo idealista, en definitiva conforme a la « ortodoxia » reinante en el planeta, alcanzó así en Tlön una victoria total.

La palabra « herejía » (del griego haíresis), convertida en los primeros siglos del cristianismo en sinónimo de error religioso, de diabólica falacia que desfigura la recta comprensión del mensaje revelado, designaba en Grecia a los discípulos de un filósofo o de un grupo de filósofos, caracterizados por una doctrina o conjunto coherente de tesis.

« Herejía », como « secta » son palabras que implican la separación hostil de un grupo que se disgrega de la comunidad, entre los cristianos de la comunión de los fieles

« miembros » del cuerpo místico de Cristo. Los herejes son culpables de apartarse del rebaño, de introducir la discordia y alentar el caos ; pero también a las « sectas »

filosóficas puede ser reprochado que no logren ni convencer a las demás ni dejarse convencer por una de ellas, lo que prueba su renuncia, aunque sea forzada, al acuerdo sobre una razón superior. Las sectas, por su mera existencia, prueban el fracaso de esa dialéctica imaginada por Sócrates que disipa pacíficamente el conflicto de opiniones y pone de acuerdo a todo el mundo, obligando al adversario de la verdad a rendirse a su evidencia y hasta a enunciarla como su propio descubrimiento, al igual que la llegada de las luces disipa las dudas y las discrepantes interpretaciones de lo visible que son fruto de la tiniebla o de la penumbra.

Esta misma red de ideas y de figuras aflora en el cuento « Los teólogos », incluido en *El Aleph*

. Se narra ahí la rivalidad de dos teólogos imaginarios que las numerosas alusiones eruditas permiten situar a mediados del siglo VI d. C. (Blanco 1997)

. Aunque llena de ruido y de furor, como la vida según Macbeth, la historia nos sitúa casi de inmediato y hasta el final en la conciencia de un personaje, Aureliano, obnubilada por un inconfesable secreto : la envidia y el rencor que este teólogo siente por otro, Juan de Panonia. Esta envidia, este rencor nada tienen de específicamente teológico ; muy bien podrían darse en un intelectual o en un artista, o mejor aún, en un universitario, que reconoce íntimamente (y no quiere aceptar) la superioridad de otro, su mayor talento, su mayor eficacia en la investigación y la exposición

. Es lo que sucede a Aureliano, quien juzga que Juan de Panonia le ha despojado de su posición ventajosa en el ámbito de su especialidad. Ésta, por cierto, es precisamente la eternidad (que Borges, autor de una

Historia de la eternidad

, podía juzgar su propia especialidad), lo que sugiere que Aureliano es un avatar o una máscara de su creador. De hecho, en las ficciones y poesías de Borges (y en los ensayos, como lo hemos visto en la figura histórica del poeta persa Umar), los personajes más insospechados, mediante una discreta coincidencia con lo que sabemos del escritor, revelan su condición de seres imaginarios, simulacros, copias imperfectas o enmascaradas de lo que es, quiere ser, quiere dejar de ser su inventor.

Aureliano, pues, aspira a superar a Juan de Panonia, « no para hacerle mal », sino para curarse del rencor que éste le infunde. Esta guerra, ignorada por todos e incluso por el mismo Juan que, precisamente por su mayor talento, ni siquiera parece percatarse de la existencia de Aureliano, conduce sin embargo a la tragedia. Casi sin quererlo, con una mala fe cuyo resorte se desencadena antes de que él mismo haya percibido su inconsciente preparación y haya previsto sus consecuencias, Aureliano denuncia a las autoridades romanas una frase de Juan de Panonia que coincide con lo que « ladran hoy ciertos herejes para la confusión de la fe » (

21

OC

I : 554). Irritados por el desdén del demasiado virtuoso y profundo acusado, los jueces inquisitoriales de Juan lo condenan a la hoguera, ejecución a la que asiste Aureliano, y cuyo horror le sobrecoge. El teólogo dedica el resto de su existencia a justificar ante su propia mala conciencia, mediante el ascetismo y la meditación, la « tortuosa denuncia » y la destrucción de su rival. Al final, un rayo y un incendio de la selva le permiten morir quemado vivo, como había muerto Juan. En el paraíso, Aureliano entiende, por comunicación de la sabiduría divina, que para Dios « él y Juan de Panonia, el ortodoxo y el hereje, el acusador y la víctima, el aborrecedor y el aborrecido, formaban una misma persona » (

OC

I : 556). He aquí, comprimido en un somero resumen, el drama urdido por Borges en este cuento maravillosamente escrito, sobre el que haremos unas pocas observaciones útiles para nuestro tema.

La rivalidad de los dos teólogos se ejerce en el terreno, el campo de juego por decirlo así, de su profesión, la teología : una disciplina que consiste en formular del modo más veraz y riguroso el contenido de la revelación pero que en la práctica necesita para formarse de la existencia de los herejes. Descartar tajantemente ciertas interpretaciones del mensaje revelado que van surgiendo y ganando adeptos, juzgarlas impías e intolerables, es lo que permite a los teólogos avanzar en la formulación de la doctrina ortodoxa ; su verdad sólo progresa mediante la eliminación del error, y este progreso depende de que cunda la falsificación diabólica del Evangelio, como los grandes progresos de la medicina dependen de la aparición de enfermedades y de epidemias. Es lo que vemos en el cuento. Aureliano se enfrenta secretamente con Juan de Panonia a propósito de dos herejías que surgen a años de distancia. La primera (inventada por Borges), llamada de los monótonos o anulares, profesa que el tiempo es circular y que todo lo que sucede ha sucedido en el pasado y volverá a suceder un número infinito de veces. El origen de esta herejía se encuentra en un libro mutilado, la

22

Ciudad de Dios

de San Agustín, quemado por los hunos cuando éstos arrasaron un monasterio, como refieren las primeras líneas del cuento :

Arrasado el jardín, profanados los cálices y las aras, entraron a caballo los hunos en la biblioteca monástica y rompieron los libros incomprensibles y los vituperaron y los quemaron, acaso temerosos de que las letras encubrieran blasfemias contra su dios, que era una cimitarra de hierro. Ardieron palimpsestos y códices, pero en el corazón de la hoguera, entre la ceniza, perduró casi intacto el duodécimo libro de la *Civitas Dei*

, que narra que Platón enseñó en Atenas que, al cabo de los siglos, todas las cosas recuperarán su estado anterior, y él en Atenas, ante el mismo auditorio, de nuevo enseñará esa doctrina. El texto que las llamas perdonaron gozó de una veneración especial y quienes lo leyeron y releieron en esa remota provincia dieron en olvidar que el autor sólo declaró esa doctrina para poder mejor confutarla. Un siglo después, Aureliano, coadjutor de Aquilea, supo que a orillas del Danubio la novísima secta de los monótonos (llamados también anulares) profesaba que la historia es un círculo y que nada es que no haya sido y que no será. (

OCI : 550)

La herejía nace, pues, de la veneración de un libro que sólo la refería para « poder mejor confutarla », según la dialéctica cuya constancia estamos viendo en las narraciones y reflexiones de Borges, tanto en materia de filosofía como de teología.

23

Los dos teólogos de nuestro cuento se proponen confutar en sendos escritos la doctrina de los monótonos, pero el redactado por Juan se revela infinitamente mejor

24

12

. Aureliano entiende inmediatamente que su laborioso texto, lleno de vanidosos adornos, resulta ridículo frente al de su rival. Sin embargo, « con rencorosa probidad », se abstiene de corregirlo. Previsiblemente su obra es ignorada y Juan se convierte en la gran autoridad en que se basa la nueva definición del dogma, fijada en un concilio, el imaginario « concilio de Costanza ».

Bastante tiempo después, mientras Aureliano prosigue su disimulada batalla contra su rival, cunde una segunda « tempestuosa » herejía, más compleja, puesto que tiene muchos nombres (especulares, abismales, cainitas, histriones, formas), y más peligrosa, en cuanto desemboca en la licencia sexual, la locura y el crimen. Los sectarios sostienen que « cada hombre es dos hombres y el verdadero es el otro, el que está en el cielo ». Uno de los conventículos de la secta (o de las múltiples sectas con declarado o secreto parentesco) afirma que nada puede repetirse, por lo cual es recomendable cometer toda clase de abominaciones para purgar de ellas el porvenir. Esta doctrina propugnada por los herejes de que nada puede suceder dos veces y de que no hay en el mundo dos cosas idénticas tiene su perfecta formulación en la frase de veinte palabras con la que Juan de Panonia contradecía la pretérita y ya olvidada herejía de los monótonos. Citada por Aureliano en un informe a los inquisidores de Roma, la frase pone en marcha el proceso de Juan y es la causa de su ruina. Tenemos aquí una nueva expresión de la tesis de Pierre Menard : un texto puede cambiar totalmente de valor en un nuevo contexto, lo que prueba que los criterios de la verdad y del error son relativos e históricos. La frase que antaño fue aplaudida por la Iglesia, se convierte en herética en otra situación, después de que el frente en el cual guerrean herejes y autoridades se haya desplazado al surgir un nuevo antagonista. Cosas parecidas sucedían, cuando escribía Borges su ensayo sobre la historia de la eternidad y su cuento sobre los teólogos (años treinta y cuarenta), en la definición de la doctrina marxista por la dirección de los partidos comunistas : como en otros casos, el anacronismo y el carácter arqueológico y erudito de la ficción sólo tocan a la fachada,

25 no al fondo de las cuestiones tratadas

13.

La heterogeneidad de las dos herejías cuya sucesión estructura el drama insinúa una vez más la indistinción entre filosofía y religión. La primera, la de los monótonos, es de índole filosófica : la creencia en el tiempo circular, o como la llama Borges en un ensayo, la doctrina de los ciclos, es platónica, estoica y quizá común a la filosofía griega. No requiere ninguna revelación, no necesita de mitos ni de misticismo, aunque Nietzsche la haya descubierto muchos siglos después del eclipse del helenismo bajo la forma del « eterno retorno » en una iluminación fulgurante, que se produjo « en un sendero en los bosques de Silvaplana, cerca de un vasto bloque piramidal, un mediodía del agosto de 1881 ‘a seis mil pies del hombre y del tiempo’ » (

26

OC

I : 388). En cambio, la segunda herejía es inequívocamente religiosa. Para presentarla, el escritor sintetiza o recrea lo que sabe de las sectas gnósticas, recargadas de elementos irracionales, mágicos y místicos. Y con todo, la opinión, sostenida por uno de los conventículos de esta familia de herejías, de que no hay en el vasto universo dos cosas o dos acontecimientos idénticos, coincide con una de las tesis centrales de Leibniz, filósofo racionalista donde los haya

14.

Las bases teológicas de la cultura de Borges. La cábala

De hecho, el trenzado en las ficciones de cuestiones filosóficas y de motivos teológicos ya se adivinaba en los ensayos en los que el joven Borges preparaba la transformación creativa de su gran cultura libresca, que iba a producirse en las narraciones escritas a lo largo de los años cuarenta, luego reunidas en

27

Ficciones y en *El Aleph*

. Las primeras apariciones explícitas de estos temas (aunque no falten sus huellas o sus premisas en años anteriores) se encuentran en

Discusión

(1932). La mayoría de los ensayos reunidos en ese libro plantean cuestiones literarias ; algunos son de índole filosófica ; dos al menos exponen doctrinas religiosas. Entre los ensayos filosóficos, resaltan los dedicados a la paradoja de Aquiles y la tortuga, que ideó el eléata Zenón (c. 490-430 a. C.), a quien la tradición doxográfica atribuye la invención de la dialéctica, junto con otras paradojas o aporías destinadas a demostrar la tesis de su maestro Parménides de la unidad indivisible del ser (tesis diametralmente contraria al sentido común o doxa). Aquiles (con su reputación homérica de ser « el de los pies ligeros », o sea el más rápido de los hombres), partiendo de O, persigue a una tortuga que se encuentra en A. Cuando Aquiles llega a A, la tortuga estará en B. Aquiles deberá por lo tanto ir a B pero mientras tanto la tortuga habrá llegado a C. Aquiles podrá acercarse cada vez más a la tortuga pero nunca la alcanzará. Los dos ensayos « La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga », y « Avatares de la tortuga », textos gemelos o que forman díptico, según una fórmula habitual en Borges, examinan con brillante concisión la paradoja y sus sucesivas refutaciones.

28 Ahora bien, los dos ensayos de materia teológica incluidos en *Discusión*

presentan un mutuo parentesco tan evidente como el que une los dos textos dedicados a « la tortuga ». Se siguen uno a otro y tienen títulos paralelos : « Vindicación de la cábala » y « Vindicación del falso Basílides ». En ellos se encuentra el germen de buena parte de la especulación teológica que se filtra en los cuentos (como, por otra parte, en los poemas).

El primer ensayo, fechado en 1931, expone de modo sucinto y harto simplificado las prácticas y creencias de la cábala

29

15

, una tradición hebrea que aspira al conocimiento de lo divino combinando exégesis de la Biblia, imaginación mitopoética y conjeturas metafísicas, no sin contaminación por tradiciones ajenas o contrarias al judaísmo : el neoplatonismo, el cristianismo y la gnosis.

La cábala tiene su prehistoria en la época talmúdica (que coincide en el tiempo con la primera teología cristiana y con el neoplatonismo a los que se refiere el ensayo « Historia de la eternidad ») y conoce sus grandes episodios históricos sucesivamente en los siglos XII, XIII y XIV, en Provenza, Cataluña y Castilla, donde el rabino Moisés de León escribió hacia 1270 la obra maestra de esta literatura, el

*Zohar (Libro del esplendor)*¹⁶ ; en

la diáspora de los siglos XVI y XVII agitada por el fermento de inquietud que en ella mantienen los hebreos expulsados de España y Portugal y los conversos arrepentidos que vienen a engrosar sus filas ; en la Polonia del XVIII, donde resurge en las creencias y prácticas (bien vivas hoy todavía) del hasidismo. Es notable que Borges « vindicara », o sea, defendiera ideas extravagantes, carentes de prestigio para los intelectuales, incluso para los historiadores del judaísmo, y de que podía hacer mofa el antisemitismo declarado o latente en gran parte del ambiente literario argentino. Lo hace, por lo demás, aislando en esta tradición su meollo menos atacable, más filosófico : la idea de que el texto sagrado, la Torá, al proceder de una mente absoluta, está determinado y motivado en sus menores detalles, en todos sus accidentes materiales y contiene varios estratos de significado, posiblemente una infinidad de significados.

30 Un conocimiento amplio y exacto de la tradición cabalística, caída en manos de una poco recomendable calaña de ocultistas, era difícilmente accesible en 1931, *a fortiori*

para alguien como Borges que confiesa su desconocimiento del idioma hebreo. No había aparecido Gershom Scholem, sionista alemán, gran historiador y pensador de la mística y el mesianismo judíos, que introdujo la Cábala en las ciencias humanas e históricas, mediante ediciones de fuentes y pacientes trabajos de análisis crítico, y divulgó su conocimiento en luminosos ensayos de síntesis que no tardarían en hacerlo mundialmente famoso. Los trabajos y los libros de Scholem empezaron a difundirse, más allá de los círculos especializados, en los años cuarenta. En 1941 publicó su primer libro, hoy todavía el más citado,

Major Trends in Jewish Mysticism

, derivado de unas conferencias dictadas en Nueva York en 1938. Borges, según sus propias declaraciones, entendió mejor la cábala después de leer a Scholem y, quizá mejor aún gracias a sus encuentros con él en Jerusalén, en el curso de sus viajes a Israel (1969 y 1971)

17

. Este conocimiento tardíamente adquirido tiene poca incidencia en sus obras maestras narrativas recogidas en

Ficciones(1944) y en *El Aleph*

(1949), donde la cábala, pese a la escasa calidad de las fuentes de información de que disponía el escritor, tuvo inmensa resonancia.

31 Ateniéndonos a *Ficciones* y *El Aleph*

, la cábala se menciona o alude inequívocamente en « La muerte y la brújula », « El milagro secreto », « El Aleph ». Deja huellas de variable importancia en « Las ruinas circulares », « La biblioteca de Babel », « El inmortal », « Emma Zunz », « Deutsches Requiem », « La escritura del Dios », el « Zahir ».

Esta influencia, vinculada a uno de los compromisos políticos más patentes en Borges, su simpatía hacia los judíos y su defensa de Israel, es uno de los aspectos mejor explorados de su obra

32

18

. Edna Aizenberg, tenaz investigadora del tema, afirma que de la cábala Borges retiene fundamentalmente dos aspectos : unas prácticas criptográficas basadas en la idea de que el alfabeto hebreo preexiste a la creación y que en él ha escrito Dios a la vez el universo y la Torá (el libro sagrado de los hebreos, que corresponde al Pentateuco de la Biblia cristiana) y también en el corolario de este postulado, la afirmación de que la Divina Escritura posee una pluralidad de estratos de significado, del más literal al más recóndito, y que por ello su interpretación es inagotable ; por otro lado, « la dimensión mitopoética », cristalizada en una serie de símbolos : « el *En-Sof* *Aleph*, símbolo de Dios como la fuente inefable y oculta ; los *Sefirot*, imágenes de las manifestaciones finitas de Dios ; el *Golem*, una metáfora para la potencia y enigma de los poderes de creación ; y en Emma Zunz, la *Shekhiná*

» (Aizenberg 1983 : 227, traducción propia), instancia femenina que en nombre del Dios trascendente e incógnito de quien desciende como Hija y cuya presencia personifica, se comunica con los hombres, administrando el universo, ejerciendo la justicia y a veces representando a la comunidad de Israel.

La diseminación de los motivos cabalísticos en las ficciones de Borges tiene su correlato en gran diversidad de sus manifestaciones. Estos pueden señalarse en el texto de modo evidente y transparente. Así en « El Aleph », el punto en que se hacen visibles simultáneamente todos los aspectos del universo recibe el nombre de una letra del alfabeto hebreo, impronunciable raíz de las demás letras, por lo que los cabalistas hicieron de ella el símbolo del

33

En-Sof

, que en la interpretación de Scholem es Dios en lo que tiene de trascendente, inefable e incommunicable

19

. No menos manifiesta resulta la impronta de la cábala en « La muerte y la brújula », cuya trama policíaca maneja especulaciones rabínicas sobre el Nombre de Dios. En cambio, en otros casos, esa tradición actúa en forma críptica. Así « Emma Zunz » difiere ostensiblemente de las demás ficciones de Borges, por su protagonista femenina, y por una factura y entonación que excluyen todo elemento sobrenatural o fantástico. La narración de un caso criminal desde el punto de vista de la joven asesina reserva hasta el último instante la revelación del misterioso motivo de sus acciones. El relato interesa no sólo por este hábil manejo de la intriga, sino por el estudio, de cariz psicopatológico, de un personaje femenino extraño, pero verosímil, que va unido al del Buenos Aires obrero con su industria textil en manos de empresarios judíos. Pese a este naturalismo tan ajeno a la estética de Borges, o a lo que suele creerse su estética, la consideración atenta de los nombres propios y demás detalles circunstanciales del relato lleva a Aizenberg a ver en la protagonista una « heroína cabalística » (Aizenberg 1983). Según ella, la joven obrera hebrea Emma Zunz fue concebida por Borges como una personificación de la *Shekhiná*

. En ella delega Dios su poder de riguroso juicio y castigo y le confía los ejércitos que por doquier combaten contra el mal. Virgen guerrera y justiciera, esta

Shekhinás también « una especie de celeste prostituta, gozada y violada por hombres »²⁰

. La razón de tal promiscuidad es su caída o exilio del cielo superior, junto al Padre, en la materia, « el impuro mundo físico » (Aizenberg 1983 : 228, traducción propia). Emma Zunz, como su arquetipo mítico, es una virgen casta que se prostituye, una pura justiciera ejecutora de una sangrienta venganza, cuyo nombre « Emma » está contenido en el de su padre, en la ficción Emmanuel Zunz, que, ausente y luego muerto, es y será siempre todo para ella. Su apellido coincide con el de Leopoldo Zunz, famoso erudito del hasidismo del siglo XIX, un misticismo popularizado emparentado con la cábala y heredero de parte de sus prácticas, mitos e ideas. De modo que el cuento naturalista, según esta interpretación esotérica bien argumentada, resulta, como la Escritura Sagrada, provisto de un significado verosímil y naturalista y de otro, oculto, mitológico y fantástico.

Por lo demás, los motivos cabalísticos que se presentan inmediatamente como tales pueden hacerlo en un ambiente judío, no ya prosaico y cotidiano, como el de « Emma Zunz », sino típicamente judío hasta lo pintoresco y romántico. En ese caso van unidos a la persona de un rabino o a su versión secular y moderna, el escritor o intelectual judío.

34

En el poema « El Golem » (

El otro, el mismo

) aparece el rabino de Praga de la leyenda, que el escritor conoció muy joven a través de la novela de Gustav Meyrink,

El Golem

(1915), con la que aprendió el idioma alemán según sus reiteradas confidencias. En « La muerte y la brújula » (

Ficciones

), la historia empieza por el asesinato del doctor Marcelo Yarmolinsky, « delegado de Podólsk al Tercer Congreso talmúdico », doctor en ciencias sagradas y equivalente rabínico del teólogo cristiano, un personaje que sería verosímil si su historia no anduviera caprichosamente unida a la de un anticuario « Tetrarca de Galilea », con quien comparte alojamiento en el « Hotel du Nord » (más o menos como si un ingeniero egipcio se alojara en el mismo hotel que el faraón Ramsés). En « Deutsches Requiem » (

El Aleph

), a un poeta judío, David Jerusalem, que es también un místico como los cabalistas, se le concede una aparición fugaz pero capital para el significado y el efecto del texto. También tiene sus raíces en esta tradición el Jaromir Hladik de « El milagro secreto » (

El Aleph

), escritor condenado a muerte por los nazis, como David Jerusalem, y la extraordinaria aventura que el relato le atribuye.

Pero por otra parte estos motivos cabalísticos de variable extensión y evidencia (presentes en indicios casi imperceptibles, o subrayados con énfasis) pueden aparecer totalmente desprendidos del ambiente hebraico en que tienen su base histórica. Así, en

35

« Las ruinas circulares » (

Ficciones

), que narra la aventura de un solitario mago dedicado en cuerpo y alma al designio de formar en sueños a un hombre e introducirlo en el mundo. El mago lleva a cabo su empresa en el ambiente exuberantemente exótico de un Indostán literario (en deuda con Kipling y otros autores británicos muy leídos por Borges). A este mundo nos remiten, en las primeras líneas del cuento, la « canoa de bambú », el « idioma zend », la « lepra », la « selva palúdica », y en ella el templo, con su recinto circular « devorado por antiguos incendios », donde se adoró antaño un dios que ya « no recibe honor de los hombres » y que tiene forma de tigre o caballo : todo lo cual se aleja de cualquiera de las formas históricas en que se ha manifestado el judaísmo. Sin embargo, el mago soñador, en su paciente modo de proceder para fabricar al hombre cuyo demiurgo o « padre » aspira a ser, y de recurrir finalmente a la oración y a la ayuda de una desconocida divinidad, es un indudable avatar del rabino de la leyenda judaica. Este rabino fabricó el Golem, el hombre artificial al que animó escribiendo en su frente, o introduciendo en su boca, el nombre secreto de Dios. En el poema algo más tardío que Borges le dedica, el Golem es un ser torpe, a la vez inquietante e inofensivo como pueden ser ciertos autistas, que el rabino mira « con ternura y con algún horror », arrepintiéndose de haber engendrado « este penoso hijo » (« El Golem »,

OC

II : 263-265). El pobre hombre no sospecha que Dios debe de pensar algo parecido al « mirar a su rabino en Praga » (

OC

II : 265). Esta misma recursividad del creador o hacedor que es también criatura, que debe su ser a otro y nada es o puede por sí mismo, aparece en el desenlace de « Las ruinas circulares », cuando el mago entiende que él, como el hijo a quien dado existencia soñándolo, es también el sueño de un creador a quien desconoce.

Aún más obviamente ajena a toda ambientación judaica, la ficción titulada « La escritura del dios » (

36

El Aleph

) tiene por narrador y protagonista al sacerdote mago de la « pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió ». Sin embargo, la empresa de Tzinacán, descifrar una sentencia mágica que supone grabada por su dios en la piel del jaguar que es su compañero de prisión y de infortunio, se inspira en los afanes cabalísticos. Los cabalistas leen la Torá como una escritura críptica, en la que un mensaje oculto yace más allá del valor convencional y limitado de la combinación lineal de los signos alfabéticos en palabras y frases. Este mensaje puede ser leído mediante la lectura vertical o el recorrido de las letras en orden inverso, o mediante el hallazgo de acrósticos (palabras o frases obtenidas uniendo las primeras, o las últimas letras de las palabras) o de anagramas (derivadas de combinar de otro modo las letras de una palabra o de varias consecutivas). Estos y otros ingeniosos ejercicios suponen que se interroga el texto sagrado ensayando hipótesis hermenéuticas inspiradas por la divinidad al hombre recto y puro, diligente y piadoso. En « La escritura del dios », la búsqueda morosa y desesperada de la clave criptográfica del mensaje inscrito en las insensatas manchas de la piel del jaguar, tiene idénticas características y lleva a Tzinacán a una especulación teológica que revela en el mago indígena un buen conocedor del idealismo alemán :

¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta ? ... Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos y no de un modo implícito sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. (

OCI : 597)

El anacronismo, deliberado y ostentoso, señala la falsedad de la ficción, su condición de artificio, su inevitable torpeza. Tzinacán no difiere de Yarmolinski, o de Averroes, o de Nils Runeberg, o de Emma Zunz, en cuanto todos ellos se confiesan (de modo oculto o proclamado) máscaras o representantes de Borges, del hacedor o demiurgo del mundo de las ficciones. Del mismo modo, según Schopenhauer o según Borges cuando éste profesa la doctrina de Schopenhauer, todos los sujetos son máscaras u órganos de la indivisa divinidad que ha creado el cosmos. Eso no impide que la cárcel de Tzinacán se imponga con la nitidez de un dibujo arquitectónico a la imaginación del lector, que su enemigo y verdugo Pedro de Alvarado lleve el nombre del conquistador español de Guatemala, que el nombre Tzinacán (que aparece en Bernal del Castillo como el de un cacique de esa región) tenga un genuino color local y que los elementos del Popol-Vuh, o « libro del común », hábilmente interpolados en la visión mística que le es concedida al mago prisionero le den un sabor de autenticidad (Alvarez 1984). No impide que este personaje, resuelto y paciente, razonador y de ardiente fe, sometido a un suplicio inhumano, inspire al lector congoja y piedad. Como escribe Evelyn Fishburn siguiendo a Ana María Barrenechea, el « álgebra » no excluye el « fuego » (Fishburn 1988b), la universalidad y abstracción de los filosofemas y teologúmenos coexiste con lo concreto, local, individual y patético.

La diversidad de sus manifestaciones señala que la « cábala » en Borges es una libre creación poética, que se inspira más o menos remotamente en la cábala histórica, y que la mezcla y contamina sin escrúpulo con elementos de varia procedencia

21

. Ya en 1931, con intención de « vindicar a los cabalistas », alzándose contra el prejuicio que reduce la cábala a un fárrago de grotescas supersticiones, Borges recurría al argumento de que la Escritura tiene por autor « una mente absoluta », noción muy decimonónica cuyas premisas se remontan a la filosofía griega y a su reelaboración medieval. Comenta que la Biblia fue dictada por el Espíritu Santo, « hipóstasis tercera de la divinidad », y supone que en esta creencia basarían los cabalistas su veneración a primera vista disparatada de los menores accidentes de su letra. Ahora bien, el Espíritu Santo implica, según él, el misterio de la Trinidad, una Trinidad, como nadie ignora, que los judíos execran y juzgan absurda : « Imposible definir el Espíritu y silenciar la horrenda sociedad trina de la que forma parte ». Pese al adjetivo « horrenda » que blasfematoriamente se aplica a la Trinidad, y a la irreverente perífrasis « sociedad trina », a partir de esta frase la « vindicación de la Cábala » se desdibuja para dar paso a una vindicación de la Trinidad, como si defender a los cabalistas significara en el fondo defender el cristianismo, no ciertamente como cuerpo dogmático oficial confesado por tal o cual Iglesia, pero sí como doctrina intelectualmente vigorosa. En cambio no aparece en el ensayo otro de los ingredientes ajenos y hostiles al judaísmo que interfiere a menudo con la « cábala » reinventada por Borges y, según Scholem, también con la cábala histórica : la gnosis.

Las bases teológicas de la cultura de Borges. La gnosis y el narrador como teólogo

Y es que la gnosis, una vasta familia polimorfa de movimientos religiosos que florecen en los primeros siglos de la era cristiana, Borges reserva el segundo ensayo de tema teológico incluidos en el libro

39

Discusión

, « Vindicación del falso Basílides ». Basílides es uno de los muchos arquitectos de doctrinas teológicas del siglo II d. C. (la teología era entonces, según Borges, una pasión popular).

Después de siglo y medio de investigación y debate, hoy predomina la tesis de que la gnosis no fue una rama del cristianismo, destinada a ser tajantemente podada por la corriente principal de la nueva religión, la que quedó fijada en la organización jerárquica y dogmática de la Iglesia

40

22

. Fue una construcción religiosa autónoma cuya multiplicación en una profusión de sectas no impide un aire de familia y un fundamento común. Los documentos que conservan huella de sus diversas doctrinas, muy cercanas por lo demás a las de otros dualismos como el maniqueísmo y el mandeísmo, permiten reconocer materiales de la antigua religión del Irán, de la filosofía griega, del judaísmo (religión por lo demás aborrecida por los gnósticos), del hermetismo y de la fe de Jesús. Hoy se la supone más antigua que el cristianismo, aunque resulte difícil documentarla antes del siglo II d. C, y aunque las fuentes más tempranas que de ella subsisten sean los textos cristianos o neoplatónicos que la condenan como falsa e impía. No faltan investigadores que sostienen que no hay tal gnosis sino una reunión artificial de movimientos religiosos o de creaciones doctrinales de naturaleza muy distinta. Todo lo cual puede dar idea de lo intrincado del problema histórico que ha planteado y sigue planteando. Borges, mucho mejor informado sobre la gnosis que sobre la cábala

23

, no ignora este problema, pero lo que le interesa ante todo es la extraña belleza de los mitos creados por los gnósticos, y lo admirable de sus « especulaciones ardientes ». De entre los pensadores o profetas de la gnosis, elige finalmente a Basílides (en su primera publicación en revista, el ensayo se titulaba « Vindicación de la gnosis »), tal vez en homenaje a un recuerdo de infancia y a su juvenil fascinación por Quevedo

24

, aunque lo completa por creencias o doctrinas atribuidas a otros « heresiarcas » : Saturnilo, algo anterior, Valentino, ligeramente posterior a Basílides.

« Sigo en todo a Ireneo », declara Borges, y pasa a relatar la cosmogonía de Basílides con ese extraño humorismo que no lo abandona en presencia de las cuestiones más abismales y abstrusas, pero con sustancial fidelidad a lo que sobre ella refiere el

41

*Adversus haereses*²⁵

. En su principio un Dios « que carece majestuosamente de nombre » reside en el eterno reposo del

pleroma

, la plenitud, que Borges interpreta como « el inconcebible museo de los arquetipos platónicos ». De este dios emanaron divinidades subalternas, asistidas por cohortes de « ángeles, potestades y cielos », que, « condescendiendo a la acción », crearon y presidieron un primer cielo, y de éstas otras que fundaron otro cielo más bajo, y así sucesivamente hasta cumplir la cifra de 365 cielos : « El señor del cielo del fondo es el de la Escritura [o sea, el Yahvé de los judíos] y su fracción de divinidad tiende a cero ». Este dios que apenas es divino fue el creador de nuestro mundo, el hacedor del hombre : « culpable o temeraria improvisación de una divinidad deficiente, con material ingrato ». La desafortunada creación mereció la lástima del Dios primigenio y remoto, que le destinó un redentor. Éste asumió un cuerpo ilusorio, un « impasible fantasma » que colgó públicamente en la cruz, pero « el Cristo esencial atravesó los cielos superpuestos y se restituyó al

pleroma

». Los guardianes que cierran las prisiones sucesivas de los 365 cielos lo dejaron pasar indemne, porque conocía el nombre de sus divinidades. Este conocimiento constituye la gnosis (palabra griega que significa conocimiento) ; los elegidos a quienes es comunicado por los iniciados pertenecen desde siempre y para siempre al

pleroma

y están destinados a la salvación : « La salvación, para esta desencantada herejía, es un esfuerzo mnemotécnico de los muertos, así como el tormento del salvador es una ilusión óptica —dos simulacros que misteriosamente coinciden con la precaria realidad de su mundo » (

OCI : 216).

Borges interpreta este sistema que vindica o defiende pese a su extravagancia, viendo en él « dos intenciones ». La más « ostensible » es « resolver sin escándalo » el problema del mal, que ya los heresiólogos cristianos, y luego todos los estudiosos modernos, vieron como la cuestión central de la gnosis. Para los gnósticos, el mundo es cárcel angustiosa, abismo de miserias, en cuya fétida tiniebla se engendran y sin tregua se devoran entre sí seres obscenos y feroces. La ley del dios hebreo que proclaman sus sacerdotes se les antoja la más implacable de las tiranías. Por ello postulan que el dios creador del laberinto del tiempo y de la pesadilla del sexo y de la muerte es una degradación o caricatura de otro dios, sublime e incógnito, a quienes intentan disculpar de la malicia del universo situándolo en una lejanía infinita, en una esfera lo más purgada posible de todo contacto con el tiempo, con el cuerpo, con la materia, con las leyes que los rigen. Porque se sienten ajenos al mundo y lo miran con los ojos horrorizados de quienes nunca se habituarán a él, los gnósticos creen pertenecer por derecho, desde siempre y para siempre, al otro mundo,

42

pleroma.

43

Esperemos que en tan drástico resumen algo subsista de la interpretación que dan los mejores especialistas de la « fenomenología gnóstica »

26

: un modo de situarse en el mundo, un sentimiento de las cosas, raíz de sus mitos y de sus doctrinas. Borges, que no la ignora, propone también « otro sentido de esas invenciones oscuras » :

La vertiginosa torre de cielos de la herejía basilidiana, la proliferación de sus ángeles, la sombra planetaria de los demiurgos trastornando la tierra, la maquinación de los círculos inferiores contra el pleroma, la densa población, siquiera inconcebible o nominal, de esa vasta mitología, miran también a la disminución de este mundo. No nuestro mal, sino nuestra central insignificancia, es predicada en ellos. Como en los caudalosos ponientes de la llanura, el cielo es apasionado y monumental, y la tierra es pobre. (

OC I : 215)

La esperanza de los gnósticos brota de una visión desesperada de cuanto les rodea. Ellos ven la tiniebla y sienten la corrupción (que otros hombres no ven o con las que pactan), con tanta intensidad y con un dolor tan puro que sólo pueden explicárselos juzgándose hijos de la luz,

44

pneumáticos, hechos depneuma

o espíritu. Su visión del mundo es trágica, pero de una tragicidad histriónica, convulsiva y desaforada, que tiene por contrapartida una arrogancia sin límites : sólo exteriormente, en el cuerpo al que han sido encadenados, les afecta la cárcel del mundo. Hagan lo que hagan, su espíritu divino volverá a unirse a lo divino y en vano conspiran para perpetuar su cautividad los innumerables ángeles malvados y las divinidades inferiores.

En Borges, la grandeza trágica de la fenomenología gnóstica ha sido irónicamente atenuada. Estas oscuras invenciones predicán « no nuestro mal, sino nuestra central insignificancia ». En el punto más bajo del ser, en el oscuro dédalo de las emanaciones y fabricaciones sucesivas, en la tierra dominada por la « vertiginosa torre de los cielos », los hombres se sitúan en el centro, lo cual no supone privilegio alguno porque este centro es, por un oxímoron, insignificante. La tierra, muchas veces atroz, es con mayor frecuencia pobre, la definen no el horror de los suplicios soportados e infligidos de generación en generación, sino la decente pobreza, la insipidez de lo cotidiano, lo insensato e inútil, lo cacofónico, lo trivial. Esta visión, más apacible, es de una desesperación más profunda : no cabe esperar redención en un universo así concebido. El dios que está « detrás de dios » (expresión que varias veces asoma en Borges) no es mejor que él y no está exento de la culpa o la temeridad de haber empezado a urdir la trama del tiempo y de la vida : « ¿qué dios detrás de dios la trama empieza/ de polvo y tiempo y sueño y agonía ? » (« Ajedrez », 45 *El Hacedor*, OCII : 191).

Esta interpretación, que prescinde de justificaciones críticas e históricas, permite conectar a los gnósticos con la sensibilidad moderna, post-romántica. Si ellos hubieran ganado en su disputa contra los cristianos, escribe Borges, « de haber triunfado Alejandría y no Roma » :

46

...las estrambóticas y turbias historias que he resumido aquí serían coherentes, majestuosas y cotidianas. Sentencias como la de Novalis :
La vida es una enfermedad del espíritu, o la desesperada de Rimbaud :
La verdadera vida está ausente, no estamos en el mundo
 , fulminarían en los libros canónicos. Especulaciones como la desechada de Richter sobre el origen estelar de la vida y su casual diseminación en este planeta conocerían el asenso incondicional de los laboratorios piadosos. (I, 216)

47 Léida de este modo, y despojada de gran parte de *supathos*

y de su gravedad, más sobria y más irónica, decadente y moderna, la gnosis, como la cábala, se convierte en una parte del imaginario de Borges, y un tema central o incidente en sus ficciones

27

. Son frecuentes los ecos de doctrinas gnósticas, presentadas como tales : así en « Tlön, Uqbar, Orbis tertius », al « heresiarca de Uqbar », cuya sentencia citada por Bioy Casares es la primera manifestación de la invasión de Tlön, se le califica de gnóstico : « Para uno de esos gnósticos, el visible universo era una ilusión, o más precisamente un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables (*mirrors and fatherhood are hateful*) porque lo multiplican y lo divulgan » (OCI : 431-432).

Como ya apuntamos, la segunda herejía descrita en el cuento « Los teólogos », la de sectarios que la historia conoce por varios nombres, « especulares, abismales, cainitas, histriones, formas », es una versión libremente recreada de las sectas gnósticas tanto en su doctrina como en sus características antropológicas : su polimorfismo, su capacidad de nutrirse indistintamente de la literatura y de los mitos de las más diversas religiones, sus « desaforadas » costumbres. De hecho « cainitas » es el nombre de una de las sectas gnósticas descritas por los heresiólogos.

Sin embargo, no son tanto estas huellas literales, que podrían multiplicarse, las que importan. No es finalmente la gnosis en ninguna de sus formas históricas, sino, al igual que en el caso de la cábala, la « gnosis » como reinención del escritor lo que se convierte en materia de muchos relatos (y más tarde, de muchos poemas). Lo que retiene Borges de la gnosis es, de modo muy típico de los decadentes y vanguardistas, una actitud más que irreverente, blasfematoria : la idea de un dios insipiente o malvado, cuyos arcanos son abominables. Claramente aflora esta idea en el caso del imaginario teólogo Nils Runeberg, que cree descubrir el secreto de Judas

²⁸. En la primera versión de su doctrina, la vertida en su libro *Kristos och Judas*

, el apóstol traidor debe ser vindicado porque, de todos los discípulos, fue el único que intuyó plenamente quién era Jesús, Dios encarnado que sufriría la Pasión para redimir a los hombres. El apóstol maldito aceptó la parte que le había sido asignada en la historia de la redención, una parte lógica y metafísicamente esencial. No delató a su maestro por codicia sino por corresponder al sacrificio divino con un sacrificio humano condigno. Como Dios se había rebajado a hombre, y a hombre destinado a la ignominia y a la tortura de la cruz, Judas, con fanático espíritu de sacrificio, quiso rebajarse a traidor (« el peor delito que la infamia soporta ») y destinarse al infierno. En efecto, el orden inferior es un « espejo » del orden superior y « las formas de la tierra » tienen su reflejo en el cielo. Algo de ello se encuentra en los sistemas de Carpócrates y de Valentino, dos maestros de la gnosis. Pero sea cual sea la importancia del símbolo del espejo para los heresiarcas históricos, lo cierto es que Borges hace de él la signatura, el emblema o la oculta cifra del pensamiento gnóstico, perpetuado en el decadente León Bloy, intérprete insomne y obsesivo de una frase de san Pablo :

Videmus nunc per speculum in aenigmate ; tunc autem facie ad faciem(1 Corintios 13 :12)²⁹.

En la segunda versión de su elaboración doctrinal, Runeberg justifica el acto de Judas como prueba de humildad. Judas quiso ser malo porque se creía indigno de ser bueno :
 « Judas buscó el Infierno, porque la dicha del Señor le bastaba. Pensó que la felicidad,
 como el bien, es un atributo divino y que no deben usurparlo los hombres » (

OC

I : 516). El Dios de Runeberg impone pues como ley la aceptación del infierno, y hace mérito de un exasperado masoquismo ; su carácter es pues similar al del demiurgo malvado a cuya tiranía quieren sustraerse los gnósticos y a quien reconocen en el Yahvé judío, el legislador del Antiguo Testamento. Por fin, en la tercera versión de su teología, Runeberg da un paso más, y descubre que el verdadero Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad, se encarnó en Judas y no en Jesús. Es Judas el « despreciado y último de los hombres, varón de dolores y experimentado en quebrantos » de la profecía mesiánica de Isaías. El sumo sacrificio reside en la infamia y en el infierno ; el que verdaderamente ama a Dios no quiere gozar de él sino sufrir por él hasta el fondo, vaciar las heces del cáliz de amargura. El luterano Runeberg aplaude pues a Dios hasta en la máxima de las crueldades, ejercida sobre su propio Hijo y, en cierto modo, sobre sí mismo, una crueldad mayor todavía a la que los gnósticos atribuían al Dios del Antiguo Testamento, adorado por los judíos.

La idea, por estrafalaria que parezca, no es ajena a ciertas herejías históricas. La más sonada herejía conocida por el judaísmo fue el movimiento mesiánico surgido en el siglo XVII en torno al místico Sabatai Sevi (magistralmente estudiado por Gerschom Scholem)

30

. Sabatai causó horrorizado estupor a la mayoría de sus muchos seguidores cuando se convirtió al islam para escapar a la ejecución con que lo amenazaba el sultán (1666). Según el grupo minoritario pero resuelto de los que siguieron creyendo en él después de su apostasía (y que eran guiados por personas proclives al misticismo, inspirados por el cabalista Isaac Luria

31

), Sabatai asumió el extremo del sacrificio y de la degradación para cumplir su misión mesiánica, entendida de modo menos político que cósmico, como restitución del universo a una forma libre de mal. El sacrificio no consistió, como en el cristianismo ortodoxo, en la aceptación por el Redentor del dolor, de las afrentas y de la muerte ; sino en el hecho de renegar de sí mismo, defraudar a los que habían creído en él, y todo ello, en apariencia, por el motivo más repugnante, la cobardía de aferrarse a una vida deshonrosa. El sabataísmo pudo así convertirse en una corriente heterodoxa del judaísmo que se mantuvo en pequeñas comunidades hasta el siglo XIX (o incluso hasta hoy).

Por curiosa coincidencia, el mundo católico en fechas cercanas a las del sabataísmo judío, conoció una herejía que, aunque totalmente distinta, tiene algo en común con él. Nos referimos al quietismo del español afincado en Roma Miguel de Molinos, que profesaba que los verdaderos espirituales adoran a Dios con sumisión tan desinteresada que por él están dispuestos a aceptar el infierno

52

32

. Los que aman a Dios con puro amor se abstienen de pedirle que los salve, puesto que sólo quieren que se haga su voluntad, aunque ésta los oprima y los aniquile. La segunda versión de la herejía de Nils Runeberg supone a Judas motivos parecidos, aunque de modo mucho más chocante y extremo. No se trata de un caso único en las narraciones de Borges : una variante del mismo razonamiento distingue al protagonista de « Deutsches Requiem » (

El Aleph

), Otto Dietrich von Linde. Este criminal nazi condenado a muerte se glorifica de su destino, y ve en la derrota de Alemania y en la ejecución que él mismo aguarda para el día siguiente un supremo sacrificio en favor de una nueva religión, o sea, la fe en la espada, la ley del más fuerte, que va a imponerse sobre la enfermedad de que « el mundo se moría », el judaísmo, o su derivado más patológico aún, la fe de Jesús :

Que otros maldigan y otros lloren : a mí me regocija que nuestro don sea orbicular y perfecto.

Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos su víctima. ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque ? Lo importante es que rijan la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno. Miro mi cara en el espejo para saber quién soy, para saber cómo me portaré dentro de unas horas, cuando me enfrente con el fin. Mi carne puede tener miedo, yo no. (OCI : 580-581)

El motivo del espejo, la idea de una revelación en que el hereje sabe al fin quién es, y si está o no a la altura de su destino, el supremo sacrificio que reside en aceptar el crimen y la infamia como una forma perversa de abnegación, señalan que también en este caso, la fe vivida como elección y esperanza de redención se tiñe, sobre un fondo nihilista de odio a la naturaleza, de resonancias gnósticas.

53

La mentalidad del heresiarca que toma a su cargo « salvar » a la divinidad o justificarla, pese a haber entendido a fondo su negatividad, su locura o su maldad, aparece en la obra de Borges con frecuencia no menor a la de los temas cabalísticos. « La biblioteca de Babel » presenta un modelo del universo prodigiosamente simple, y por otra parte desolador. Lo genial de la invención consiste en mostrar que no hacen falta grandes números ni estructuras muy complicadas para generar un universo enorme, caótico y rigurosamente insensato : basta con veintidós letras (número de letras del alfabeto hebreo) y con la totalidad de sus combinaciones en libros de dimensiones modestas. Este mundo que resulta de una fórmula combinatoria elemental, aunque muchísimo más simple y más pequeño que el mundo real, es suficientemente grande para condenar a una irremediable nulidad e insignificancia toda empresa y todo discurso humanos.

54

De hecho, el lenguaje sin sujeto o con un sujeto absoluto, o la simple inmortalidad de las divinidades clásicas, de Homero, con su renombre inmortal, basta para precipitarnos en la pesadilla y para destruir todo sentido, como lo vemos en « El inmortal » (

55

El Aleph

). Dicho de otro modo, todo sistema metafísico hace el mundo irrespirable y vana la existencia de la humanidad

33

. Lo mismo sucede con la idea de un gobierno del mundo regido por el azar, por una serie de sorteos que se encadenan, cuyo modelo expone « La lotería en Babilonia » (

Ficciones

). El sistema hace que en Babilonia los hombres conozcan todo lo peor y todo lo mejor, que nadie tenga responsabilidad, mérito ni culpa, que los bienes y los males se equilibren, que ninguna vida, ningún destino tengan la menor especificidad y por lo tanto el menor sentido.

Sin embargo, la actitud del narrador en estas ficciones que presentan un modelo (en el sentido científico-filosófico de la palabra) del universo es la de un teólogo : alguien que pese a lo arduo de la empresa, quiere hallar algún motivo de adorar a la divinidad y de aplaudir al universo, a su belleza o a su regularidad, o, por el contrario, a su desorden
lleno de sorpresas y de aventuras.

La primera actitud distingue al calmoso e intelectual narrador de « La Biblioteca de Babel », que reprueba la superstición y la impiedad, y a quien basta la simple regularidad de una forma recurrente o repetida, para reconocer el Orden, y en él la armonía y la elegancia. Este anónimo bibliotecario concluye así su descripción del universo « que otros llaman biblioteca » :

Creo haber mencionado los suicidios, cada año más frecuentes. Quizá me engañen la vejez y el temor, pero sospecho que la especie humana –

la única

– está por extinguirse y que la Biblioteca perdurará : iluminada, solitaria, infinita, perfectamente inmóvil, armada de volúmenes preciosos, inútil, incorruptible, secreta.

Acabo de escribir infinita. No he interpolado ese adjetivo por una costumbre retórica : digo que no es ilógico pensar que el mundo es infinito. Quienes lo juzgan limitado, postulan que en lugares remotos los corredores y escaleras y hexágonos, pueden inconcebiblemente cesar, lo cual es absurdo. Quienes lo imaginan sin límites, olvidan que los tiene el número posible de libros. Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema : la biblioteca es ilimitada y periódica. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden : el Orden). Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza. (OCI : 470-471)

La segunda actitud, la de los hombres piadosos que aprueban el mundo a causa de su desorden, de su variedad y de su desatinada imprevisibilidad, la representa el narrador de « La lotería en Babilonia » que, « como todos los hombres de Babilonia », ha « sido procónsul ; como todos, esclavo » que ha conocido « la omnipotencia, el oprobio, las cárceles ». Teólogo aficionado y no declarado, escribe en honor de la Compañía, oscura divinidad que rige su mundo, y explica la historia de esta corporación sagrada. Por un sistema de lotería cada vez más complicado y que llega a cubrir un terreno cada vez mayor, la Compañía, que gobierna Babilonia como un régimen totalitario, decide en cada instante conceder a cada ciudadano, por sorteo secreto y continuo, todas las formas de la dicha y de la desdicha, hasta las más extremas, todas las condiciones imaginables, de la cárcel a la omnipotencia, y ello sin que la sucesión de golpes de dado pueda ser en modo alguno prevista o corregida. Este régimen hace de la vida una experiencia palpitante, similar a las abracadabrantes aventuras de

Las mil y una noches :

Bajo el influjo bienhechor de la Compañía, nuestras costumbres están saturadas de azar. El comprador de una docena de ánforas de vino damasceno no se maravillará si una de ellas encierra un talismán o una víbora ; el escribano que redacta un contrato no deja nunca de introducir algún dato erróneo ; yo mismo, en esta apresurada declaración, he falseado algún esplendor, alguna atrocidad. (OCI : 459-460)

El funcionamiento de la Compañía, por lo demás, es tan secreto y tan complicado que nadie puede jactarse de conocerlo a fondo. « Este funcionamiento silencioso, comparable al de Dios, provoca toda clase de conjeturas ». Las conjeturas son la teología de ese mundo, o lo que es lo mismo sus herejías, alguna de ellas abominable.

Estos narradores-teólogos (el bibliotecario de Babel, el nazi de « Deutsches Requiem », el aventurero de Babilonia) no cejan en su empeño de celebrar un mundo cuya atrocidad empero ponen de manifiesto, de una manera involuntaria y que por ello mismo se impone con mayor fuerza. Esa obstinación ridícula, heroica y patética en defender un universo insensato, una divinidad que delira o que tortura, es tal vez el rasgo más sublime e irónico, más brillantemente humorístico de toda la creación ficcional de Borges.

Conclusión

Los últimos ejemplos que hemos examinado muestran que los personajes del teólogo, del sectario y del heresiarca tienen en los cuentos de

Ficciones y El Aleph

una presencia mucho más amplia de lo que parece a primera vista y en absoluto se limitan a las figuras de teólogo expresamente designado que aflora en casos especiales. Aureliano y Juan de Panonia en « Los teólogos », Nils Runeberg en « Tres versiones de Judas », Marcelo Yarmolinski en « La muerte y la brújula » (

Ficciones

) son profesionales de la teología ; también hay teólogos aficionados y ocasionales, como el detective Lönnrot en este último cuento, cuyo asesino es un impostor que se finge teólogo, el mafioso Red Scharlach. La actitud de muchos personajes, su modo de explicar y de explicarse el mundo, está informada por una teología, siempre violenta y chocante, pero nunca caprichosa o trivial.

La presencia del teólogo, y de una filosofía que linda con la ciencia divina y tolera ciertas formas de mística, impregna buena parte de los cuentos y domina la impresión de conjunto. La preferencia por este tipo de personajes está múltiplemente motivada y sólo indicaremos aquí algunas de sus ventajas. Puede basarse en razones cognitivas. El teólogo es el encargado de explicarnos la estructura y las razones de un universo imaginario cuyo demiurgo es Borges, y en que puede verse, como explicó Ana María Barrenechea, un modelo posible de nuestro propio mundo, una maqueta o miniatura : Tlön, la biblioteca de Babel, Babilonia con su lotería, la casa de Beatriz Viterbo con su aleph, Buenos Aires con su zahir.

Pero las motivaciones de mayor peso, a nuestro entender, son literarias. La teología autoriza lo fantástico, es decir lo maravilloso, asombroso e inquietante sin insultar a la inteligencia del lector. Los cuentos fantásticos por ella inspirados prescinden del viejo almacén de accesorios de la fantasía en sentido vulgar : de vampiros y de brujos, de zombies y de autómatas, de robots y de extraterrestres. Las acciones de Dios (discreto y fundamental personaje de muchos cuentos) despiertan estupor pero suelen intervenir en un plano trascendente, o lo que es lo mismo, enteramente subjetivo, en Otro Mundo donde no hay tiempo, del que no hay testigos. Por ello, la intervención del Todopoderoso nunca altera, o muy breve y marginalmente, la lógica de los fenómenos empíricos, la racionalidad positiva de la experiencia : sin ser un

63

deus ex machina

es Dios quien permite anudar la trama, cerrarla, darle un desenlace intelectualmente satisfactorio. Así, en « La otra muerte » (

El Aleph

), Dios concede a un hombre superviviente de una batalla en que se ha mostrado cobarde que el pasado cambie, que viva su agonía como una batalla en la que muere como un valiente, y que esa vivencia auténtica aunque solitaria se convierta en la única verdad histórica, lo que todos juzgan que sucedió o, lo que es lo mismo, lo que efectivamente sucedió

³⁴. De modo parecido, en « El milagro secreto » (*Ficciones*

), Dios concede a Jaromir Hladik, judío condenado por los nazis a ser fusilado, el tiempo necesario para concluir su drama en hexámetros

Los enemigos

. El plazo de un año que la divinidad le otorga se interpola en el fluir del tiempo, en el punto indivisible que separa el momento en que el pelotón de ejecución escucha la orden de disparar, y el momento en que dispara. El milagro ocupa un paréntesis, para el que no hay ningún instrumento de observación o de medida

35

. Nada ha sucedido para nadie, salvo para el incomunicado espíritu de Hladik. De manera diferente pero de efecto similar, su inescrutable dios revela a Tzinacán una sentencia mágica de catorce palabras. Con ella podría cambiar su destino, el de su pueblo y la historia de América, pero no lo hace porque el logro de lo que buscaba, entender la escritura del dios, ha destruido el sentido de su búsqueda, los motivos demasiado humanos del amor a sí mismo y a los suyos y del odio a sus enemigos :

Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser inmortal, para que el tigre destrozara a Alvarado, para sumir el santo cuchillo en pechos españoles, para reconstruir la pirámide, para reconstruir el imperio. Cuarenta sílabas, catorce palabras, y yo, Tzinacán, regiría las tierras que rigió Moctezuma. Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán.

Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres. Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si ahora es nadie. Por eso no pronuncio la fórmula, por eso dejo que me olviden los días acostado en la oscuridad. (

OCI : 599)

La introducción de un plano trascendente, con la mediación de la especulación teológica, o de la revelación profética o mística, apenas conduce a cambiar nada en el plano empírico en que se encadenan los hechos. Sucede en otra escena, una escena similar a la de los sueños, un mundo radicalmente otro, aunque no precisamente irreal. Este plano trascendente inyecta en el relato el fascinante misterio (o como en el caso de Tzinacán, un reconocimiento o anagnórisis de tipo trágico, que desencadena una inesperada peripecia), pero no contradice para nada la lógica de los sucesos, que sigue siendo acorde con la visión moderna y materialista, la de la experiencia científica, la de la verdad o la verosimilitud histórica. Lo comprobamos también en « Los teólogos ». El último párrafo del texto transcurre en el « reino de los cielos » y allí se descubre, aunque no se diga expresamente, que tenían razón los herejes especulares al suponer que todo hombre es dos hombres, y que el verdadero es el otro, el que está en el cielo. Aureliano es dos hombres, él mismo y su aborrecido Juan de Panonia, y el verdadero es Juan, el que está en el cielo, siendo Aureliano su sombra degradada, su reflejo impuro. Pero esta revelación « sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos donde no hay tiempo ». Aureliano y Juan de Panonia son el mismo « para la insondable divinidad », es decir, en la esfera del misterio, de la que sólo puede hablarse en lenguaje simbólico y poético. Esa verdad divina no descalifica la verdad humana y no impide el acerado estudio de la psicología del intelectual, y la inteligibilidad del relato en el plano político, mundano e histórico. Sólo mediante indicios, conjeturas y ambiguas coincidencias, se insinúa la verdad trascendente, misteriosa y fantástica.

El examen de otros cuentos daría similares resultados. El subtexto teológico permite que nos roce lo invisible, lo numinoso, lo mágico y lo maravilloso, pero no apela a una tosca y arbitraria falsificación de la realidad. En este sentido permite combinar el deleite del prodigio con el ejercicio de la crítica, con una actitud escéptica, irreverente, irónica e incluso ferozmente desencantada.

Por lo demás si el filósofo o el científico sustentan una tesis errónea, el error tiene consecuencias para la tesis, que puede ser invalidada, pero no para el filósofo, que no ha cometido por ello culpa digna de castigo, o es castigado con el mero olvido. Para el teólogo, discrepar de la verdad significa apartarse de su Dios y traicionarlo, y por lo tanto no puede imputársele un simple error moralmente neutro, como el del científico, sino un pecado gravísimo, una « herejía » que le hace merecedor, en el otro mundo, del infierno ;

y en éste, de suplicios como la hoguera, que tratan de imitar las penas infernales. La herejía es acto de soberbia y prueba de reprobación. Proclamar la verdad, interpretar rectamente la revelación, es al contrario ser miembro fiel de la comunidad, de la sinagoga o de la Iglesia, y merece estima o incluso culto. En lenguaje religioso, es indicio de santidad, y un paso decisivo hacia el reino de los cielos. La presencia de teólogos, o personajes asimilados a ellos, comunica y agranda hasta lo excesivo la pasión y el esfuerzo de los hombres que viven del pensamiento e invierten su energía en la contemplación.

Sub specie theologiae

, la vida del artista en cuanto artista, del escritor como escritor, del lector como lector, del intelectual como intelectual, se vuelve tan dramática y tan excitante como la vida del hombre de acción. La acción, para hombres como el mago de « Las ruinas circulares », Tzinacán, Averroes, Nils Runeberg, Aureliano, Lönnrot, consiste en leer, en meditar y en escribir, en razonar y en soñar : ninguna de estas actividades tiene la menor consistencia si las consideramos desde fuera. Nada ocurre, nada al menos que merezca contarse, en el curso de semejante acción, cuya agitación y vitalidad sólo se vuelve perceptible si nos introducimos en el corazón de estas actividades invisibles, si las vemos desde dentro. El argumento teológico es un modo de compensar la aridez y la monotonía aparentes del ejercicio intelectual, mediante la perspectiva de la gloria y de la reprobación, de la perversidad y de la santidad, del paraíso y del infierno. Cuando lo que está en juego en la creación literaria o intelectual se proyecta o alegoriza en un argumento teológico, se hace patente que el destino del pensamiento, el de la actividad científica o la creación artística no son separables de las del hombre embarcado en ellos.

El ser humano y su pensamiento comparten la misma historicidad y, de hecho, el cambio histórico visto por Borges no es otra cosa que la vida de las ideas, de las obras artísticas o, dicho de otro modo, consiste en los desplazamientos que afectan al lenguaje y a los conceptos : « Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas », reza la apertura del ensayo « La esfera de Pascal » (

OC

II : 14). Lo que se arriesga o lo que se ambiciona en las actividades intelectuales y artísticas, y que en términos mundanos suele ser deleznable, se convierte, gracias al argumento teológico y al plano trascendente del misterio, en algo inmensamente temible o deseable.

Del ejercicio intelectual, poético o retórico, en esa perspectiva, brota una fuente de inauditas aventuras, para mayor maravilla comprimidas en el espacio de pocas páginas. Este enriquecimiento de las posibilidades del relato, y el hallazgo, mediante una cultura autodidacta asumida con una pasión y una inteligencia excepcionales, de las técnicas necesarias para hacerlo posible, podría ser el gran descubrimiento de Borges, e indudablemente contribuye a su estatura de genio literario.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, Marcelo. « De dos o tres heresiarcas ». *Variaciones Borges* 15 (2003) : 11-17.
- Adel, Moshé. *La cabale, nouvelles perspectives*. Paris : Éditions du Cerf, 1998.
- Adel, Moshé y Malka, Victor. *Les chemins de la Kabbale*. Paris : Albin Michel, 2000.
- Aizenberg, Edna. « Emma Zunz : a Kabbalistic Heroine in Borges's Fiction ». *American Jewish Literature* 3 (1983) : 223-235.
- Aizenberg, Edna. *The Aleph Weaver. Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*. Potomac, MD : Scripta Humanistica, 1983.
- Alazraki, Jaime. « Kabbalistic Traits in Borges's narration », *Studies in Short Fiction* 8 (1971) : 78-92.
- Alazraki, Jaime. « Borges and the Kabbalah ». *TriQuarterly* 25 (1972) : 240-267.
- Alazraki, Jaime. « Conversación con Borges sobre la Cábala. Entrevista inédita de 1971 ». *Variaciones Borges* 3 (1997) : 164-176.
- Álvarez, Nicolás Emilio. « Borges y Tzinacán ». *Revista Iberoamericana* 12 (1984) : 459-474.
- Balderston, Daniel. *¿Fuera de contexto ? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Rosario : Beatriz Viterbo Editora, 1996 (traducción de : *Out of Context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*. Durham : Duke University Press, 1993).
- Balderston, Daniel. « Detalles circunstanciales : sobre dos borradores de 'El escritor argentino y la tradición' ». *Cuadernos LIRICO* 9 (2013). <<http://lirico.revues.org/1111>> Consultado el 3 de septiembre de 2014.
- Barrenechea, Ana María. *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*. México : El Colegio de México, 1957.
- Blanco, Mercedes. « Fiction historique et conte fantastique. Une lecture de 'Los teólogos' ». *Variaciones Borges* 4 (1997) : 5-50.
- Borges, Jorge Luis y Bioy Casares, Adolfo. *Libro del cielo y del Infierno*. Buenos Aires : Sur, 1960.
- Borges, Jorge Luis. *Siete noches*. México-Madrid-Buenos Aires : Tierra firme, 1980.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires : Emecé, 1996-1999. 4 vols.
- Borges, Jorge Luis. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1993. 2 vols.
- Borges, Jorge Luis. *Textos recobrados (1931-1955)*. Barcelona : Emecé, 2002.
- Champeau, Serge. *Borges et la métaphysique*. Paris : Vrin, 1990.
- Dorasse, Jean. « La gnose ». En : Puech, Henri-Charles (dir.). *Histoire des religions* II (*Encyclopédie de la Pléiade*). Paris : Gallimard, 1972. 364-429.
- Ezquerria Gómez, Jesús. « El desapego de Dios en Miguel de Molinos ». *Teruel* 87/2 (1999) : 141-171.
- Fishburn, Evelyn. « Borges, Cabbala and 'Creative Misreading' ». *Ibero-Amerikanisches Archiv* 14/4 (1988a) : 401-418.

- Fishburn, Evelyn. « 'Álgebra y fuego' in the Fiction of Borges ». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 12/3 (1988b) : 383-395.
- Ireneo, obispo de Lyon, *Sancti Irenaei episcopi lugdunensis libros quinque adversus haereses* edit W. Wigan Harvey. Cambridge : S.T.B., 1857.
- Lona, Horacio E. « Borges, la gnosis y los gnósticos. Aproximación a 'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius' ». *Variaciones Borges* 15 (2003) : 125-150.
- Lyon, Ted y Hangrow, Pjers. « Heresy as Motif in the Short Stories of Borges ». *Latin American Literary Review* 3/5 (1974) : 23-35.
- Puech, Henri-Charles. *En quête de la Gnose. I. La gnose et le temps*. Paris : Gallimard, 1978.
- Quesada, Raúl. « Principios lógicos y principios morales : la identidad de los indiscernibles ». *Dianoia* 19/52 (2004) : 3-24.
- Ricci, Piero. « The fourth Version of Judas ». *Variaciones Borges* 1 (1996) : 10-26.
- Riveros Álvarez, Guillermo. *El demiurgo ciego. La huella gnóstica en la obra narrativa de Jorge Luis Borges*. Tesis para obtener el grado de magíster en literatura y teoría literaria. Universidad de Chile, 2014.
- Scholem, Gerschom. [1941] *Major Trends in Jewish Mysticism*. Londres : Thames & Hudson, 1955 (edición corregida y aumentada).
- Scholem, Gerschom. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zurich : Rhein-Verlag, 1960.
- Scholem, Gerschom. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlín : W. de Gruyter, 1962.
- Scholem, Gerschom. *Sabbatai Sevi : the Mystical Messiah 1626-1676*. Princeton : Princeton University Press, 1975 (traducción aumentada de un original hebreo).
- Sosnowski, Saúl. *Borges y la cábala*. Buenos Aires : Hispamérica, 1976.
- Trouillard, Jean. *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*. Paris : Institut Catholique, 1983.
- Valente, José Ángel. *Ensayo sobre Miguel de Molinos. Guía Espiritual. Defensa de la contemplación por primera vez impresa*. Barcelona : Seix Barral, 1974.

NOTAS

1.
Agradezco a María Zerari esta cita, deparada por un extraño azar, y a ella, a Jaime Galbarro, Jean-Michel Morel, Jesús Ponce Cárdenas, Héctor Ruiz, su generosa relectura.
2.
En todos los casos, el número de volumen seguido por la paginación se refiere a Jorge Luis Borges. *Obras completas*. Buenos Aires : Emecé, 1996-1999, 4 vols.
3.
Conocemos pocos trabajos que se ocupan del tema en toda su amplitud ; no hemos adoptado su punto de vista y confesamos deberles poco o nada. Véase Lyon y Hangrow 1974 ; Abadi 2003. Las ideas que presentamos tienen puntos de contacto con las que expone el libro clásico de Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges* (1957).

4. Pienso en « El jardín de senderos que se bifurcan » (*Ficciones*).

5. « Sobre Chesterton » (*Otras inquisiciones*), en OC

II : 72-74 ; « Los laberintos policíacos y Chesterton », *Sur*

5/10 (julio 1935) : 92-94 ; y la noticia necrológica « Modos de G. K. Chesterton », *Sur*

6/ 22 (1936) : 47-53. Traducciones francesas de estos dos últimos textos figuran en Borges,

Œuvres complètes

, I : 935-937 y 942-46. Borges escribió además reseñas de libros de Chesterton para dos de las revistas en que colaboraba :

SuryEl Hogar.

6.

La expresión « artífice de monstruos » procede de uno de los textos clásicos favoritos de Borges, la

Naturalis Historia

de Plinio (XXVIII, 4) donde es aplicada al espíritu humano que concibe remedios monstruosos para ciertas enfermedades, como beber sangre humana o devorar el cerebro de los niños.

Borges la aplica también a Oscar Wilde.

7.

La sustitución cómica y sarcástica de « espíritu » por « espectro » para referirse al Espíritu Santo podría ser un calco más o menos consciente de la expresión inglesa

Holy Ghost. Agradezco la sugerencia a Jesús Ponce.

8.

Véase la explicación del concepto por el gran especialista del pensamiento neoplatónico Jean Trouillard (1983).

9.

Ver « Kafka y sus precursores » (*Otras inquisiciones*, OC

II : 88-90). « La forma de este ilustre problema es, exactamente, la de *El castillo*

, y el móvil y la flecha y Aquiles son los primeros personajes kafkianos de la literatura » (OC II :88).

10.

La detallada lectura de « Los teólogos » en ese artículo nos dio acceso a muchos de los materiales que se manejan en el presente trabajo y la interpretación del texto sigue siendo la misma.

11.

Como me hace observar María Zerari, una relación parecida es tratada, despojada del ropaje teológico y exótico, en el cuento « El duelo » (

El informe de Brodie, 1970).

12.

De hecho, los resúmenes de los imaginarios tratados contra el tiempo circular de Aureliano y Juan de Panonia se derivan ambos de un mismo texto que es el resumen irónico y apresurado de un texto real : el libro XII de

La ciudad de Dios

de San Agustín (nombrado al principio del cuento). Borges había redactado unos diez años antes este resumen para el ensayo « La doctrina de los ciclos » (

Historia de la eternidad) : « El libro doce de la *Civitas Dei*

de San Agustín dedica varios capítulos a rebatir tan abominable doctrina. Estos capítulos (que tengo a la vista) son hartamente enmarañados para el resumen, pero la furia episcopal de su autor parece preferir dos motivos ; uno, la aparatosa inutilidad de esa rueda ; otro, la irrisión de que el

Logos muera como un pruebista en la cruz, en funciones interminables. Las despedidas y el suicidio pierden su dignidad si los menudean ; San Agustín debió pensar lo mismo de la Crucifixión.

De ahí que rechazara con escándalo el parecer de los estoicos y pitagóricos.

Éstos argüían que la ciencia de Dios no puede comprender cosas infinitas y que esta eterna rotación del proceso mundial sirve para que Dios lo vaya aprendiendo y se familiarice con él ; San Agustín se burla de sus vanas revoluciones y afirma que Jesús es la vía recta que nos permite huir del laberinto circular de tales engaños » (

OC

I : 388). El escarnio de San Agustín hacia pitagóricos y estoicos y el tono burlón del resumen de Borges se reconocen en la refutación de Aureliano : « Agustín había escrito que Jesús es la vía recta que nos salva del laberinto circular en que andan los impíos ; Aureliano, laboriosamente trivial, los equiparó con Ixión, con el hígado de Prometeo, con Sísifo, con aquel rey de Tebas que vio dos soles, con la tartamudez, con loros, con espejos, con ecos, con mulas de noria y con silogismos bicornutos ». La « gravedad profética » de la frase final de San Agustín, Jesús como la vía recta que nos permite huir del laberinto, genera la refutación de Juan de Panonia : « La primera parte glosaba los versículos terminales del noveno capítulo de la

Epístola a los Hebreos

, donde se dice que Jesús no fue sacrificado muchas veces desde el principio del mundo, sino ahora una vez en la consumación de los siglos [...]

El tiempo no rehace lo que perdemos ; la eternidad lo guarda para la gloria, y también para el fuego » (

OCI : 551).

13.

Los trabajos de Daniel Balderston se han dedicado a demostrar que el carácter inactual y remoto de las reflexiones de Borges disimula tomas de posición en un campo literario y en una situación política muy definidos y muy conflictivos.

En su libro *Out of Context*

(1993 y 1996 para la versión española) estudiaba con este fin siete cuentos. Recientemente este esfuerzo de contextualización se ha manifestado, en un gesto típico de los veinte últimos años de crítica borgesiana, por el estudio minucioso de las distintas versiones de cada texto, y de su soporte material y editorial. Ver por ejemplo Balderston 2013.

14.

Se trata del principio de identidad de los indiscernibles, que Leibniz afirma en muchos escritos, especialmente en el

Discurso de metafísica, en la *Monadología*

y en su correspondencia con el discípulo de Newton, Clarke.

Ver por ejemplo su discusión en Quesada 2004, que ve el debate entre Leibniz y Clarke reflejado en el de Russell y Wittgenstein.

15.

El estudio científico de la cábala sigue hoy dominado por los trabajos de Gerschom Scholem (Berlín 1897-Jerusalén 1982) y ese predominio se percibe incluso en quienes han revisado sus tesis en profundidad, rechazando por ejemplo su opinión de que la cábala está en deuda con la gnosis.

Indico en la bibliografía, entre las decenas de obras varias de este estudioso, tres de los libros más importantes, en la primera edición o en aquella en que el libro cobra forma definitiva. Existen traducciones de todos ellos al inglés (uno de ellos fue redactado directamente en este idioma), y también al francés y al español, aunque lamentablemente estas traducciones suelen proceder del inglés y no del idioma original, alemán o hebreo. Entre los estudiosos actuales destaca Moshé Idel, que ha sucedido a Scholem en su cátedra de la universidad de Jerusalén. Numerosos trabajos suyos (redactados en hebreo y en inglés) pueden leerse en traducción francesa. Ver dos de los más sintéticos : Idel y Malka 2000 ; Idel 2007.

16.

La autoría de Moisés de León fue conjeturada por Scholem para la parte principal de la obra, con buenos argumentos, pero no hay pruebas documentales irrefutables. Los episodios históricos de la Cábala que señalamos son los puestos de relieve por *Major Trends of Jewish Mysticism*.

En fechas más recientes, Idel ha insistido en la importancia de la cábala en Italia, ya en el siglo XIII (Abulafia, Recanati) que se prolonga en el Renacimiento dando origen a la cábala cristiana, cuyo desarrollo va de Pico de la Mirándola (1463-1494) hasta Athanasius Kircher (1601-1680).

17.

Menciona afectuosamente estos encuentros en varias conversaciones grabadas, y en una entrevista específica sobre la cábala (Alazraki 1997). Sobre Borges y el judaísmo (incluyendo las relaciones con Israel), ver Aizenberg 1984.

18.

Entre los trabajos más difundidos, Alazraki 1971 y 1972 ; Levy 1976 ; Sosnowski 1976 ; Aizenberg 1984.

19.

De hecho la elección de la palabra “Aleph” es uno de los puntos en que se anudan, o se determinan mutuamente, el discurso teológico y el lógico-matemático. Además de ser una letra hebrea que los cabalistas preñaron de simbolismo, aleph es el nombre que dio Georg Cantor, el gran matemático autor de “la hipótesis de lo continuo” a los cardinales de los conjuntos infinitos bien ordenados. El mismo narrador lo indica en los últimos párrafos del cuento (presentados como “postdata de 1943”) : “Para la Cábala, esa letra significa el En-Soph, la ilimitada y pura divinidad [...] ; para la *Mengenlehre* [teoría de los conjuntos] es el símbolo de los números transfinitos, en que el todo no es mayor que alguna de las partes” (OCI : 628).

20.

Según me sugiere Jesús Ponce Cárdenas, posiblemente el arquetipo tenga algún parentesco con el tipo de la mujer fuerte del Antiguo Testamento, especialmente el personaje de Judith.

21.

Se trata de un caso más de « creative misreading » tomando un concepto de Harold Bloom que ha tenido gran resonancia (Fishburn 1988a)

22.

Para una excelente introducción a la gnosis, con posiciones que la reciente investigación no parece haber modificado en lo esencial, ver Dorasse 1972.

23.

El mismo Borges indica en su « Vindicación del falso Basílides » sus lecturas sobre la gnosis : « Más adelante pude interrogar los libros especiales de Mead (en la versión alemana : *Fragments eines verschollenen Glaubens*, 1902) y de Wolfgang Schultz (*Dokumente der Gnosis*, 1910) y los artículos de Wilhelm Bousset en la Enciclopedia Británica » (OCI : 213). Son efectivamente algunas de las principales autoridades que podían citarse sobre el tema hacia 1930. Desde entonces la cuestión ha evolucionado considerablemente a consecuencia no sólo de cambios en los principios y los métodos de la historia religiosa sino de masivos hallazgos de fuentes originales (códices de papiro, traducciones coptas de libros griegos, que datan de los siglos V y VI de nuestra era, que han sido hallados, descifrados y publicados a partir de los años cuarenta). La visión de la gnosis por Borges, que parte de la vigente en los años veinte, estaba condicionada, mucho más que la actual, por los llamados heresiólogos cristianos, y especialmente por Ireneo.

24.

Las primeras líneas del ensayo reconstruyen minuciosamente la historia del interés del escritor por los gnósticos, integrando la gnosis en la autobiografía. La historia empieza en la primera infancia, con una imagen inquietante vista en una enciclopedia y se continúa en la adolescencia, con una bella frase tenebrosa de Quevedo : « Hacia 1905, yo sabía que las páginas omniscientes (de A a All) del primer volumen del Diccionario enciclopédico hispano-americano de Montaner y Simón, incluían un breve y alarmante dibujo de una especie de rey con perfilada cabeza de gallo, torso viril con brazos abiertos que gobernaban un escudo y un látigo y lo demás una mera cola enroscada que le servía de tronco. Hacia 1916, leí esta oscura enumeración en Quevedo : *Estaba el maldito Basílides heresiarca, Estaba Nicolás antioqueno, Carpócrates y Corintho y el infame Ebión. Vino luego Valentino, el que dio por principio a todo el mar el silencio*

» (OC

I : 213). El enigma se disipa hacia 1923, mediante la lectura de « no sé qué libro heresiológico en alemán ». La « aciaga » figura era la de un dios « horriblemente venerado » por Basílides, y la enumeración de Quevedo una lista de herejes gnósticos (tomada de Ireneo directa o indirectamente) que el autor de

Los Sueños coloca en un departamento de su infierno.

25.

San Ireneo, *Adversus Haereses*

, I, XIX, 1 y 2. He consultado la edición de Wigan Harvey, citada en la bibliografía, donde la doctrina de Basílides puede verse en

OCI : 198-199.

No es imposible que Borges haya leído a Ireneo en esta edición, aunque da el texto en latín, acompañado de una fragmentaria versión griega. Borges mismo indica a menudo que olvidó pronto el latín estudiado en el bachillerato.

Aunque podría tratarse de afectada modestia, parece más probable que haya visto el extracto en inglés o alemán en el texto de un estudioso moderno ; por ejemplo, en el libro de Wolfgang Schulz, que el mismo escritor menciona entre sus fuentes, o en Hans Leisegang, que en su libro

Die Gnosis

(1924) cita íntegramente el fragmento de San Ireneo sobre Basílides en traducción alemana.

26.

Ver Henri-Charles Puech, « Phénoménologie de la Gnose (College de France 1952-1957) » (Puech 1978 : 185-213).

27. Los ecos de la gnosis en « Tlön, Uqbar, Orbis tertius » son examinados por Lona 2003. La reciente tesis de Riveros Álvarez (2014) analiza (con demasiada rapidez, a veces) todas las ficciones en esa perspectiva.

28.

No era el primero en vindicar a Judas.

De hecho el cuento se inspira en un ensayo, citado, de Thomas de Quincey. Sobre las raíces de la interpretación de Runeberg en el texto evangélico y en tradiciones apócrifas, ver Ricci 1996.

29.

En el ensayo a que me refiero, « El espejo de los enigmas », Borges cita la traducción por Torres Amat de esta frase, y después de dictaminar (con razón) que es imposible « ser más palabrero y más lánguido », añade la versión de Cipriano de Valera : « Al presente no vemos a Dios sino como un espejo, y bajo imágenes oscuras ; entonces lo veremos cara a cara » (

OC

II : 98). Preferiríamos algo más literal : « Vemos ahora en un espejo y en enigma ; entonces veremos cara a cara ».

30.

Scholem 1975. El nombre de este mesías (Shabta שבתאי צבי

ĩ Tzvi en hebreo) tiene numerosas transcripciones en inglés y en otras lenguas. Ignoro cuál es la más autorizada en castellano, por lo que conservo la más sencilla.

31. Es lo que sostiene Scholem, pero no todo el mundo está de acuerdo con ello. Moshé Idel, gran conocedor actual de estos problemas, disiente de su predecesor en muchas cosas, y especialmente acerca de este punto.

Ver Idel 1998 : 495-496.

32. El sacerdote español Miguel de Molinos es autor de la *Guía espiritual*, publicada en Roma en 1675, pronto objeto de denuncias.

Acusado de ser fautor de una nueva herejía llamada quietismo, sufrió un largo y durísimo proceso, y abjuró en ceremonia pública en 1687. El resumen que damos de su doctrina la deforma sin duda, al no respetar su lenguaje y su sutileza, pero es más o menos el que dieron los menos brutales de sus adversarios, por ejemplo, Bossuet. Para un acercamiento a Molinos breve y de gran rigor, véase Ezquerro Gómez 1999. También Molinos ha sido una fuente de inspiración para escritores y notoriamente para el poeta José Ángel Valente (Valente 1973).

33. Por esta razón entre otras, Serge Champeau supone que Borges denuncia lo insostenible de la metafísica.

Su libro se propone demostrar que el escritor argentino no es, como se suele creer, un epígono de los pensadores del XIX a quienes cita como maestros (Francis Bradley, Arturo Schopenhauer) sino un pensador del siglo XX, afín en su rechazo de la metafísica a Wittgenstein y a Russell, a Heidegger y a Merleau Ponty (Champeau 1990).

34. La identidad de lo que sucedió y de lo que juzgamos que sucedió, idea atribuida William James, se desprende de una frase del

Quijote

de Pierre Menard, que, según la paradoja que expone este cuento, Cervantes escribió sin entenderla : « la verdad, cuya madre es la historia » (

OCI : 449).

35. Agradezco a Jaime Galbarro la observación de que esa misma discordancia de dos temporalidades figura en el cuento de don Juan Manuel « De lo que sucedió a un deán de Santiago con don Illán » (

El Conde Lucanor) que Borges reescribió bajo el título « El brujo postergado » en *Historia universal de la infamia*(OC

I : 341-342). El deán, que aspira a que don Illán le enseñe artes mágicas, da pruebas de una ilimitada ingratitud, gracias a una operación maravillosa del mago, que le hace vivir una larga historia en un mundo y un tiempo paralelos.

La complicada serie de sucesos ocupa, en nuestro tiempo y nuestro mundo, el breve instante transcurrido entre la consigna dada por el mago a la sirvienta de tener preparadas dos perdices y la orden de asarlas.

RESÚMENES

La teología, como subtexto y temática, es parte esencial de las narraciones de Borges, que él mismo anexa teórica y prácticamente al campo de la literatura fantástica. El artículo muestra que paradójicamente la tesis escéptica de la relatividad histórica del pensamiento conduce a desdibujar el límite entre filosofía y teología, identificando opinión con creencia, y escuela filosófica con secta y herejía. En segundo lugar, traza un mapa de las aplicaciones de la teología a las técnicas del relato, insistiendo en una de las menos consideradas hasta ahora- la invención de personajes que se ocupan de teología. Estos « teólogos », pueden coincidir con el narrador o con el protagonista, y en este caso la teología, no necesariamente nombrada, se manifiesta en la índole de la empresa del héroe, o en las reflexiones del narrador. En conclusión presentamos una hipótesis sobre dos presumibles ventajas que ofrecen el personaje del teólogo y el discurso teológico para las virtudes estéticas e intelectuales de los relatos de

Ficciones y El Aleph

: conjugación de lo maravilloso con lo verosímil por distinción de un plano empírico y otro trascendente ; posibilidad de contar, confiriéndole drama y patetismo, la vida interior y las actividades del artista y del pensador.

La théologie, comme hypotexte et thématique, est une part essentielle des récits de Borges, qu'il annexe en théorie et en pratique à la littérature fantastique. L'article montre d'abord que la thèse sceptique de la relativité historique de la pensée conduit paradoxalement à effacer la limite entre la philosophie et la théologie, en identifiant opinion et croyance, école philosophique et secte ou hérésie. En second lieu, il ébauche une carte des applications de la théologie aux techniques du récit, en insistant sur l'une des moins considérées jusqu'à présent, l'invention de personnages qui s'occupent de théologie. Ces "théologiens" peuvent coïncider avec le narrateur ou avec le protagoniste. Dans ce cas la théologie, non nécessairement nommée, se manifeste dans la quête du héros ou dans les réflexions du narrateur. La conclusion présente une hypothèse sur les vertus esthétiques et intellectuelles que doivent les contes de

Ficciones et El Aleph

au personnage du théologien et au discours théologique. Ceux-ci permettent d'unir le merveilleux et le vraisemblable, en plaçant le merveilleux sur un plan transcendant qui n'interfère que fort peu avec le plan empirique où l'histoire se déroule. D'autre part, elles permettent de raconter, en lui conférant drame et pathos, la vie intérieure du contemplatif et les activités du penseur et de l'artiste.

Theology, as subtext and theme, is an essential part of the stories of Borges. The paper shows first that the skeptical theory of historical relativity of thought leads paradoxically to erase the boundary between philosophy and theology, identifying opinion and belief, and on the other hand, philosophical school and sect or heresy. Second, it sketches a map of the applications of theology to narration techniques, emphasizing one of the least considered so far, the invention of characters dealing with theology. These « theologians » may coincide with the narrator or the protagonist. In this case theology, not necessarily named, manifests itself in the nature of the hero's quest or in the reflections of the narrator. In conclusion, the paper claims that the aesthetic and intellectual virtues of the tales of

Ficciones and El Aleph

are partly due to the character of the theologian and theological discourse. These help to unite the marvellous and the verisimilitude of the story. On the other hand, they inject pathos and drama into the quiet activities of thinkers and artists.

ÍNDICE

Mots-clés: théologie, Kabbale, gnose, littérature fantastique, Ficciones, El Aleph

Keywords: theology, Kabbalah, gnosis, fantastic literature

Palabras claves: teología, cábala, literatura fantástica

AUTOR

MERCEDES BLANCO

Université Paris-Sorbonne