

JORGE LUIS BORGES Y EL PATRIMONIO FILOSÓFICO ORIENTAL

Ebtehal YOUNES
Universidad de El Cairo

BIBLID [1133-8571] 6 (1998) 323-336

Resumen: Este trabajo se propone estudiar la visión del mundo de Borges y la influencia filosófica y mística de la cultura oriental en ella: Averroes, los Hermanos de la Pureza, Alfarabi, Avicena, 'Aṭṭār, Omar Khayyam y Algazel están presentes en las líneas generales de su visión del mundo, como el problema de la unidad y de la multiplicidad, el mundo inferior como espejo del superior, el *Zāhir* y el *Bāṭin*, la oposición entre el tiempo humano y el tiempo divino, la predestinación y el libre albedrío, el Aleph... Por otra parte, la similitud entre la visión del mundo de Borges y la del místico andalusí Ibn 'Arabī ha impuesto el cotejo entre ambos.

Palabras clave: Borges-Ibn 'Arabī. Influencia filosófica y mística. Literatura comparada.

Abstract: The purpose of this paper is to study Borges's world vision and the philosophical and mystical influence of the oriental culture: Averroes, the Brothers of Sincerity, Alfarabi, Avicena, 'Aṭṭār, Umar Khayyam and Algazel are present in the main lines of his world vision, as much as the problem of unity and multiplicity, the inferior world as mirror of the superior one, the *Zāhir* and the *Bāṭin*, the opposition between the human time and the divine one, the predestination and the free will, the Aleph... On the other hand, the similarity between Borges's world vision and the one of the Andalusian mystic Ibn 'Arabī imposes a comparison between both of them.

Key words: Borges-Ibn 'Arabī. Philosophical and mystical influence. Compared literature.

Una de las figuras más destacadas de la literatura hispanoamericana del s. XX, el argentino Jorge Luis Borges, representa un caso de escritor-erudito alimentado por la cultura universal. Gracias a su dominio de la lengua inglesa, francesa y alemana, adquirió un vasto y profundo conocimiento de estas

culturas en su versión original, además de la cultura española, la de su lengua materna. Amante de las civilizaciones clásicas, y en primer lugar de la griega, tenía una cierta predilección hacia las culturas orientales, sean del Próximo o del Lejano Oriente, que llegó a conocer mediante la traducción y que ejercieron sobre él una verdadera fascinación. Dicha predilección se debía, tal vez, al deseo de Borges de superar las normas estrechas impuestas por la cultura occidental como único patrón de la realidad y a su intento de escapar de ellas por medio del "mito" oriental. En efecto, las culturas orientales tuvieron un gran impacto tanto en su pensamiento como en su obra literaria. Lo que ahora nos interesa, dentro de ese ámbito oriental, es el legado cultural de la zona que globalmente ha recibido el nombre de Oriente Medio, es decir, el Oriente islámico. Nuestro trabajo se propone estudiar la influencia de los místicos sufíes en el pensamiento y en la obra literaria de Borges, por lo que se hace necesario exponer previamente la peculiar concepción metafísica del autor que estructura su propia visión del mundo.

Como muchos intelectuales de su talla, Borges ha sido atormentado por la situación del ser humano ante los misterios del universo y de la divinidad. Su cosmovisión es la del laberinto: el mundo es un caos dentro del cual el ser humano está perdido como en un laberinto. Heredero de culturas de temas eternos, como los del tiempo, el espacio y la inmortalidad, Borges se suma a la observación de Coleridge a propósito de dos de las principales concepciones del universo ideadas por el ser humano: la aristotélica y la platónica. De esas orientaciones básicas nacieron sendas corrientes de pensamiento que aportan soluciones diferentes en torno al tema del panteísmo: el racionalismo y el idealismo, dos posiciones opuestas ante el problema de la unidad divina y universal, es decir, la identificación de Dios con el Universo. Sin embargo, el concepto borgiano del panteísmo no es tanto en el sentido puramente ontológico, sino más bien en el sentido de la variedad, de la multiplicidad y de la primacía de la especie sobre el individuo. En efecto, el problema filosófico central del pensamiento de Borges es el de la unidad y la multiplicidad. En su búsqueda de una solución a este problema, fue explorando todas las posibilidades ofrecidas por las filosofías anteriores: Platón y, más tarde, el neoplatonismo, representado por Plotino, Filón de Alejandría, las doctrinas del Pórtico de Zenón, etc. Con la aparición de la metafísica cristiana, sobre todo de la gnosis -ciencia por excelencia, sabiduría suprema-, que aspiraba al conocimiento intuitivo de las cosas divinas, el teólogo francés Alain de Lille formuló, a finales del s. XII, una teoría según la cual Dios es equivalente a una esfera, concepción que siguió vigente en el XIII en el *Roman de la Rose*, siendo recogida por Pascal en el último capítulo del último libro de su *Pantagruel*. De la

equivalencia de Dios con una esfera se pasó a la idea del universo como centro esférico, formulada por Giordano Bruno en 1584. De aquí, la ley según la cual el átomo implica el universo, como el universo implica el átomo. A esta ley de causalidad, Borges añade por su parte el elemento de la magia como "la coronación o pesadilla de lo causal", y no su contradicción. En efecto, distingue dos procesos causales: el natural y el mágico.

Dentro de los dos conceptos mayores, Borges empieza por explorar en algunos relatos suyos las posibilidades ofrecidas por el racionalismo, sobre todo Spinoza y su noción de sustancia, en la *Escritura de Dios*, Leibniz y su sujeto en que están contenidos todos los predicados, en *La casa de Asterión*, y Averroes y su intelecto común y el entendimiento universal y único, en *La busca de Averroes*. Después de haber explorado las posibilidades ofrecidas por el racionalismo, Borges constata el fracaso de esta corriente filosófica. La única salida para él es entonces el idealismo, esencialmente la doctrina de Schopenhauer del mundo como voluntad, los conceptos de Berkeley, de Hume, de Stuart Mill y de Nietzsche sobre el espacio y el tiempo. De Nietzsche adopta el concepto de "Gott ist tot" y de que la importancia de una idea reside en la transformación que puede obrar en nosotros, y no del mero hecho de razonarla. Del idealismo, Borges toma el concepto del carácter alucinatorio del mundo y le añade una nueva dimensión: buscar irrealidades que confirman ese carácter en el terreno del arte. Así, podemos destacar las líneas principales que rigen la cosmovisión de Borges, empezando por la exploración del Logos. Partiendo del concepto panteísta según el cual un espíritu único existe detrás de la pluralidad, Borges adopta el concepto del universo como Libro, como inmenso alfabeto. Por consiguiente, los fenómenos naturales y mentales, así como los hechos históricos, son sílabas que tienen significado y que hay que descifrar. Es decir, hay que llegar al sentido profundo, implícito, oculto que existe detrás de las apariencias de las cosas. Otra línea general de la cosmovisión de Borges es la que se refiere al mundo inferior como reflejo del superior. Si Dios ha creado el mundo a su imagen, el mundo terrestre y la especie humana son un espejo que refleja el cielo y la divinidad. Si es así, hay una duplicación que significa dos facetas de cada cosa, de cada fenómeno y de cada ser humano: lo aparente y lo oculto, lo explícito y lo implícito. Esas dos caras son muchas veces necesariamente contrarias para complementarse: el pro y el contra que son, en el fondo, dos caras de una misma moneda y que, por efecto de espejo, ofrecen varias posibilidades de un solo hecho. Así, la multiplicidad no significa una pluralidad original, sino reflejo de algo único. Otra dimensión importante de la cosmovisión borgiana es el problema del tiempo. Para Borges, el tiempo es la sustancia de que está hecho el mundo y el ser humano. Pero existe una

diferencia entre el tiempo humano, que es sucesivo, y el tiempo del universo, que es momentáneo. Es lo que convierte el destino humano en algo trágico, espantoso. Para Borges, el tiempo no es algo uniforme y absoluto, sino una trama laberíntica de tiempos paralelos, convergentes y divergentes. Por ello su rechazo del tiempo sucesivo, propio de la condición humana, opuesto al tiempo de Dios y al del universo. En efecto, Borges adopta el concepto según el cual el tiempo de los hombres no es conmensurable con el de Dios. En cuanto al tiempo del universo y de las especies que lo componen, salvo la humana, es momentáneo: no hay ni pasado ni futuro, sólo el instante presente. Así, el curso del tiempo es la continuidad del instante desde o hacia el pasado y desde o hacia el futuro preexistente en el presente, ya sea el tiempo cósmico o el de los humanos. Si hemos convenido que el universo es una esfera cuyo centro está en todas partes, y la circunferencia en ninguna, el tiempo y el espacio quedan abolidos: el futuro, el pasado y el espacio, al ser infinitos, no habrá realmente ni un cuándo, ni un dónde. Borges va más lejos con el propósito de comprimir el espacio en un punto (como el Aleph) inconcebible fuera del tiempo y diluir el tiempo en el instante presente. Si el pasado y el porvenir están contenidos en el instante presente, basta percibir un solo instante para saber a la vez lo que ocurrió en el pasado y lo que ocurrirá en el futuro: la visión del tiempo como serie cíclica de Stuart Mill, adoptada por Borges. Estas eternas repeticiones corresponden al concepto del tiempo circular y al *Regressus in infinitum* reivindicado por Borges. Para él, este Eterno Retorno tiene tres modos fundamentales. El primero es el argumento astrológico imputado a Platón: si los períodos planetarios son cíclicos, también la historia universal lo es. El segundo, algebráico, se atribuye a Nietzsche: un número de objetos es incapaz de un número infinito de variaciones. El tercer modo de interpretación del Eterno Retorno es el único imaginable para Borges: el de cielos similares, no idénticos. Se trata de negar primero la realidad del pasado y del futuro. Luego cabe negar cualquier novedad: todas las experiencias del ser humano son, de algún modo, análogas.

Es lo que nos lleva a un componente fundamental de la visión del mundo de Borges: su concepción de la condición humana. Dicha concepción se estructura en torno a la eterna búsqueda del ser humano de su propia identidad, así como su intento de descifrar los misterios de la divinidad y del universo que se niega a entregarse. Según Borges, todo hombre ignora quién es y busca vanamente la revelación de su identidad personal. Este momento único lo alcanza el ser humano sólo en la muerte, donde consigue por fin la revelación de su propia identidad. Sólo en la muerte llega a saber lo que es en realidad: la sombra del sueño divino cumpliendo un destino predeterminado. Por otra parte,

como Dios se revela en cada cosa, es múltiple y anónimo. También el ser humano, reflejo del sueño divino y creado a imagen divina, es muchos y nadie. Podemos destacar así las tres líneas principales del concepto borgiano de la condición humana: la creación de un sueño, la predestinación, y la multiplicidad, duplicidad y unidad. Como es la sombra del sueño divino, el ser humano es una apariencia, un personaje ficticio, soñado y escrito por Alguien. Esta situación de fantasma lleva al ser humano a la desesperación ante su condición de mero simulacro que le hunde en el terror y la humillación. Y como es la sombra del sueño de Dios, tiene que cumplir ciegamente como autómatas un destino secreto, ignorado por él, premeditado y predeterminado por Dios. Ser una mera cifra de un misterio ignorado y nunca desvelado aumenta aún la desesperación del ser humano que creía obrar y elegir, porque tal situación lo reduce a la condición de símbolo de formas eternamente repetidas. Esas formas eternamente repetidas nos llevan al concepto panteísta de la primacía de la especie adoptado por Borges: un hombre es todos los hombres, en que se destacan todos los rasgos de la especie. Como el universo en su variedad y multiplicidad es el producto de una mente única, los individuos, productos también de la misma mente única, son uno a pesar de su variedad y de su pluralidad. La justificación de la unidad destaca en el hecho de que la identidad personal limita al ser humano y lo reduce, mientras que el anonimato lo lleva a ser la humanidad entera, una forma eternamente repetida. Así, la historia es un interminable y perplejo sueño de la humanidad en el cual no hay otra cosa que formas que se repiten. En este caso, un mismo destino -el único posible- abarca a todos los hombres. El problema de la unidad y de la pluralidad de los seres humanos nos lleva al de la duplicación, o la teoría del doble. Creado a imagen divina, el ser humano también tiene una parte aparente y otra oculta, como las dos caras de una misma moneda: el pro y el contra, dos facetas opuestas pero complementarias. Por otra parte, como el mundo inferior es el reflejo del superior, y el ser humano es el reflejo del sueño divino, este efecto de espejo conduce inevitablemente a la imagen doble.

Ante el universo enigmático y la divinidad insondable, el ser humano, al término de su vana y desesperada búsqueda, intenta rebelarse. Una forma de su rebelión desesperada es el sueño de matar a Dios, harto de esta divinidad muda, maquiavélica y cruel. Otra forma de rebelión del ser humano es su intento de abarcar el universo infinito y de identificarse con la mente divina. En efecto, el ser humano intenta, con su lenguaje, copiar el universo. Pero tal intento está condenado al fracaso. La razón es que ningún lenguaje humano, por muy rico y variado que sea, puede abarcar el universo infinito. Pero el intento fundamental de identificarse con la mente divina es el sueño de inmortalidad del

ser humano. Es un tema estrechamente ligado con el del tiempo o, mejor dicho, la oposición entre la simultaneidad de los tiempos y el tiempo sucesivo propio de los humanos. Por ello, Borges considera la inmortalidad como una invención del ser humano, a fin de conseguir lo permanente, o sea, lo inmortal. También, si es una ilusión, resulta necesaria para el ser humano, a fin de enfrentarse con su destino y su condición de fantasma efímero. Pero la verdadera inmortalidad del ser humano sólo se alcanza en la muerte, o sea, en su condición de mortal, porque sólo en ella conseguirá recobrar todos los instantes de su vida y combinarlos como le plazca. Conseguirá modificar el pasado y sus consecuencias e intercalará los instantes, fuera de la sucesión temporal, en la simultaneidad. Percibir la inconcebible eternidad equivale a la muerte en la que se consigue por fin descifrar los enigmas del universo. En este caso, la verdadera inmortalidad para el ser humano reside en que éste renuncia a su identidad personal para aniquilarse en el anonimato, donde uno es todos, y un solo hombre inmortal asegura la inmortalidad para todos: basta que Homero haya escrito la *Iliada* y la *Odisea* una vez para que todos los hombres sean inmortales. Escribir una obra es postular un plazo infinito. A través del sueño, de la imaginación, de la fantasía, de la magia, de los artificios y del mito, el ser humano consigue superar y trascender este mundo, en el arte y la literatura. La filosofía no es menos fantástica que el arte y no se distingue de una novela. Borges convierte así al ser humano en un acuñador de ficciones y en un creador de mitos.

Como hemos dicho al principio de nuestro estudio, Borges ha estado muy atraído por el sufismo, así como por el intelecto común averroísta. Muchas referencias orientales se repiten a menudo en sus escritos, relativas a su visión del mundo. En los ejes fundamentales de su visión se destaca la influencia del patrimonio filosófico oriental. Primero, el problema filosófico central de la cosmovisión de Borges, el de la unidad y la multiplicidad: Dios se manifiesta en las diversas cosas, en todos los fenómenos del universo que emanan de Él, que es Uno y Eterno. Aquí destaca la influencia del intelecto común averroísta, pero, sobre todo, la de los Hermanos de la Pureza, de Alfarabi y de Avicena, a quienes Borges cita como referencia. Por otra parte, Borges encuentra la justificación de la multiplicidad emanada de la unidad en la obra *Mantiq al-tayr* ("Coloquio de los pájaros") que compuso el místico persa Farīd al-dīn 'Aṭṭār en el siglo XII. 'Aṭṭār cuenta en ella la dura peregrinación de los pájaros en busca de su rey, el Simurg, y descubren al final que el Simurg, Uno y perdurable, es cada uno de ellos y todos juntos.

La idea según la cual el mundo es la creación de Dios, en su soledad, para distraer su eternidad -que Borges recoge de Omar Jayyam-, es muy común

dentro del sufismo y tiene su justificación en un dicho, divino para los místicos musulmanes: "Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. He creado las criaturas y me conocieron" (*Kuntu kanz^m majfiy^m fa-ahbibtu an 'urafa fa-jalaqtu l-jalqa fa-'arafu-ni* [hadiz jerosolimitano]).

Creado a imagen divina, el mundo inferior es el reflejo del superior, un espejo en que Dios contempla su propia imagen, idea básica para Algacel, como para otros sufíes: todo lo que existe en el mundo manifiesto inferior tiene su equivalente en el mundo oculto superior. De donde el concepto de lo aparente y de lo oculto, de lo implícito y de lo explícito, "el *Zāhir* y el *Bāṭin*", que corresponde a la visión borgiana de "lo que late en el corazón de las cosas". Para llegar al sentido oculto *-bāṭin-* hay que interpretar lo explícito *-zāhir-* como se interpretan las apariencias de un sueño, a fin de llegar a su sentido implícito. Según Algacel, en su obra "Las joyas del Alcorán" (*Yawāhir al-Qur'ān*), el soñador ve las verdades en forma de imágenes metafóricas que le cuesta interpretar para llegar a su sentido oculto.

El universo como Libro, y el cumplimiento en el hombre de los propósitos literarios de Dios, es una visión islámica basada en un versículo del Corán en el que Dios habla a los seres humanos: "Les mostraremos nuestras aleyas en los horizontes (universo) y en sus propias personas hasta que se les haga patente qué es la verdad" (*Cor.*, XLI, 53). La palabra aleya (*āya*), que designa las frases del Corán, significa también los seres humanos y las cosas manifiestas en el mundo. Así, la Creación es un Libro constituido por versículos y escrito por Dios. Si, según Omar Jayyam, todo hombre culto es un teólogo, para que pueda interpretar las aleyas del Corán tiene también que interpretar las palabras del universo y así llegar a su sentido implícito. De ahí el concepto del Libro Absoluto para los sufíes: el original del Corán -la Madre del Libro-, uno de los atributos de Dios, anterior al idioma y a la Creación, depositado en el Cielo (*al-Lawḥ al-mahfūz*) y en el que cada letra equivale a la *kāf*, la montaña circular que rodea la tierra. De esta visión nació el concepto del libro como fin, no como instrumento de un fin, explorado por Borges en su teoría literaria. Si hay que decifrar el Corán y el libro del universo, una manera posible de interpretarlos es la interpretación algebraica y el uso de los números y de las letras como símbolos filosóficos del universo, tal como hicieron los Hermanos de la Pureza. Dicha interpretación, junto a la de Pitágoras y a la de la Cábala de los judíos, es precursora de la de Nietzsche.

En la oposición entre el tiempo divino y el tiempo humano, Borges se basa directamente en dos versículos del Corán: "Un día junto a tu Señor equivale a mil años de los que vosotros contáis" (*Cor.*, XXII, 47) y "Dispone la Orden desde el cielo hasta la tierra. Luego remonta la Orden hacia Él en un día, cuya

medida son mil años de los que contáis” (*Cor.*, XXXII, 5), así como en el *mi'rāy* de Mahoma. Dicha noción, Borges la explora en su relato *El milagro secreto*, al que pone como epígrafe otro versículo coránico: “Y Dios lo hizo morir durante cien años y luego lo animó y le dijo:

—¿Cuánto tiempo has estado aquí?

—Un día o parte de un día, respondió” (*Cor.*, II, 259)

En cuanto a la condición humana, el concepto de la primacía de la especie sobre el individuo tiene su fundamento, según Borges, en el legado cultural oriental, expresado, entre otras obras, por el *Ḥayy ibn Yaqzān* de Ibn Ṭufayl. El ejemplo del pájaro le sirve para explorar al máximo el *Manṭiq al-ṭayr* de 'Attār, en el que todos los pájaros se resuelven en uno, como formas que se repiten a fin de asegurar la permanencia de la especie. No ser es más que ser algo y, de algún modo, es ser todo. Ser nadie es ser todos los hombres: el anonimato abarca la humanidad entera. A este concepto Borges le encuentra su justificación en las palabras de aquel rey legendario del Indostán que renuncia al poder y se convierte en mendigo. Aquí se trata del sufi Ibrāhīm ibn Adham, del cual la tradición refiere que era un príncipe que abandonó su palacio y renunció al mundo tras haber oído algunas palabras de un menesteroso. Es parecido al personaje de Buda en el patrimonio hindú, y algunos consideran su historia como una versión árabe de la vida de Buda.

La vida del ser humano es un sueño, y sólo en la muerte logrará por fin descifrar los misterios del universo, obtener la revelación de su identidad y conseguir su inmortalidad. Para Borges, este concepto emana de la doctrina de Platón por un lado, y, por otro, de la visión de los sufíes que se basaron en un dicho del profeta Mahoma: “Las gentes están durmiendo, cuando mueren se despiertan” (*al-Nāsu nā'im^{un} fa-idā mātū intabahū*). Como el ser humano es la sombra de un sueño, todo le parece un mero simulacro, una ilusión en la que nace y muere por decreto divino, y todo lo que transcurre entre esos dos momentos -“la vida”- es algo predeterminado que trasciende su condición de humano mortal. Aquí trasluce la teoría, fundamental en el misticismo islámico, de la predestinación y del libre albedrío (*al-ḡabr wa-l-ijtiyār*), respecto a la que Borges se muestra de acuerdo con Averroes en su relato *La busca de Averroes*: las leyes generales rigen el mundo natural, que es el espacio y la materia donde destaca la concepción unitaria del mundo, y al que pertenecen los elementos y las especies. Dichas leyes generales tocan también a la humanidad, pero sólo como especie, puesto que la infinitud aniquila la particularidad en la que justamente reside el libre albedrío del ser humano. Es por eso que Averroes

-convertido por Borges en precursor de Hume- distingue entre el mundo natural -árboles, frutos, pájaros... - y la escritura que es un arte que abarca las particularidades. La inmortalidad de un autor depende de su uso de las metáforas eternamente remozadas emanando del intelecto común, del Libro Único. Es una simple apariencia de la madre del Libro, cuyo reflejo es el hombre soñando y creando.

El intento temerario del ser humano por descifrar los misterios, abarcar el universo infinito e identificarse con la mente divina resalta sobre todo en el cuento de Borges *Abenjacán el Bojarí, muerte en su laberinto*, cuyo epígrafe es un versículo coránico: "... son comparables a la araña que edifica su casa" (*Cor.*, XXIX, 40). El laberinto del universo es obra de Dios, mientras que el laberinto humano es una mera telaraña, una imitación efímera de la obra divina. Los misterios participan de lo divino, mientras que al ser humano le toca intentar solucionarlos y no imitarlos. Otro camino es el del sufi que repite los nombres de Dios hasta unirse con Él, perderse en Él y llegar a ser Él, como al-Hallây cuando gritó: "Yo soy Dios". Borges explora esta visión en su cuento *El Zahir*, en el que se estructura toda su cosmovisión: el universo que se manifiesta en cada cosa y en muchas cosas como multiplicadas por un efecto de espejo; el universo como la apariencia de un sueño, lo que convierte la existencia humana también en un sueño, puesto que el hombre refleja el universo; el ser humano como fruto de la imaginación y del sueño; la multiplicidad como emanación de la unidad. Así, el universo, el ser humano y la realidad visible son apariencias de lo oscuro, de lo oculto: de Dios; visión en la que descuella la dimensión del misticismo islámico. En efecto, la creencia en el *zâhir* de Borges es islámica, puesto que el *zâhir* es uno de los noventa y nueve nombres de Dios en el Islam. Dios está oculto, inescrutable (*bâṭin*), pero se revela a través de dos imágenes fundamentales: el universo -macrocosmos- y el ser humano -microcosmos-. Las fuentes visibles de su revelación varían según los pueblos. Por eso, tras buscar el Dios desconocido a través de sus apariencias en las diferentes religiones y doctrinas que ocultan su verdadera cara, Borges elige al final de su cuento el camino sufi: perderse en Dios a fuerza de repetir sus nombres, a fin de llegar a "rasgar el Velo divino" y aniquilarse en Él.

Abarcar el universo y la divinidad desde una de sus manifestaciones, es lo que resalta en otro relato borgiano también vinculado al patrimonio oriental: *El Aleph*, en que reduce al mínimo y comprime lo infinito en un punto. La visión del Aleph es simultánea, sin superposición ni transparencia. Es la visión de un conjunto infinito de millones de hechos en el mismo instante y el mismo punto. Para transmitir semejante visión, los místicos recurren a los emblemas y los símbolos, como el del pájaro de 'Attâr. Las limitaciones del lenguaje humano

se deben a que el Aleph es la primera letra de la lengua sagrada. Para la Cábala, es la ilimitada y pura divinidad. Tiene la forma de un hombre que señala el cielo y la tierra, indicando así que el mundo inferior es el espejo y el mapa del superior. Para los sufíes, es el símbolo de la esencia divina. Al nivel de la pronunciación, goza de una libertad total en la salida del aire sin la intervención de ninguno de los órganos fonadores, porque representa el sopro divino. Al nivel de la escritura, no se conecta con ninguna otra letra, como la esencia divina por encima del universo. Es una letra que incluye todas las demás letras, que son todas manifestaciones parciales del Aleph, como el universo es una serie de manifestaciones de la esencia divina. Al igual que la incapacidad humana para percibir la esencia divina, el Aleph es imposible de describir, porque no tiene articulación, y por ello equivale al misterio divino absoluto.

Después de todo lo que precede en torno a la influencia del legado oriental en la visión del mundo de Borges, una comparación se impone como necesaria: el cotejo entre Borges y el místico murciano Ibn 'Arabī. Aunque Borges nunca hizo referencia al *šayj al-akbar*, nos parece difícil que no haya conocido su obra y su pensamiento. Primero, porque Borges menciona mucho la obra de Asín Palacios, quien dedicó más de un libro a Ibn 'Arabī, y, luego, por la similitud impresionante de su visión con la de Borges que hemos presentado anteriormente. Para la visión de Ibn 'Arabī, nos basaremos en el excelente estudio del Dr. Abū Zayd, titulado *La filosofía de interpretación*. En primer lugar, por lo que se refiere al tema de la unidad y de la multiplicidad, para Ibn 'Arabī -como para Borges-, la multiplicidad es una serie de diversas manifestaciones emanando y reflejando una verdad única, implícita y oculta, imperceptible e inconcebible, separada del mundo. La relación entre ambos se consigue a través del efecto de diferentes espejos reflejando una cosa única. Así, la multiplicidad es reflejo de la misma unidad, debido a la diversidad de formas y de naturaleza de los espejos. O sea, la multiplicidad se debe a la diversidad del intermedio -el espejo- entre la divinidad y el mundo, y no a la esencia divina misma, que es única. Cabe subrayar el recurso a la imagen del espejo tanto por Ibn 'Arabī como por Borges, imagen que significa para ambos que el mundo inferior es reflejo del superior. Si hay espejo, hay una imagen doble: la dualidad de lo aparente y de lo oculto (*zāhir* y *bāṭin*) emanada de la divinidad y manifiesta en el universo, en el ser humano y en la interpretación de ambos. Por otra parte, es una relación de causalidad figurada (gráfica), una primera manifestación en forma de una imagen ilimitada que es origen de todas las imágenes en el mundo, al mismo tiempo que incluye a todas las imágenes abstractas y concretas existentes: el concepto circular y esférico del universo y del mundo. En efecto, Ibn 'Arabī recurre -como lo hará Borges- a la imagen

de la esfera, metáfora de las metáforas, para expresar su cosmovisión: el universo como círculo cuyo centro es la esencia divina y cuya circunstancia es ilimitada y absoluta, porque abarca todas las cosas y todas las criaturas, antiguas y nuevas, al mismo tiempo (Ibn 'Arabī. *Inšā' al-dawā'ir* = "La creación de los círculos"). Según esta visión circular, el mundo para Ibn 'Arabī no es un proyecto cumplido, sino una operación de creación infinita, continua y perpetua. Esta recreación permanente se debe a la continuidad infinita de las manifestaciones divinas, origen y fuente de la imaginación humana. En efecto, la creación, según Ibn 'Arabī, es una representación imaginativa emanando de la esencia divina y revelada al mundo aparente. O sea, el mundo de lo imaginario sirve como intermedio y medio de comunicación entre Dios y el mundo, al nivel de la existencia como al nivel de la interpretación, puesto que el mundo inferior no es sino meras imágenes. Este mundo intermediario es un concepto abstracto que existe fuera del espacio concreto y tiene dos caras: una hacia Dios, y la otra hacia el mundo aparente. La primera es la que Ibn 'Arabī llama la faceta psicológica como medio humano de percepción y de interpretación. La segunda es la que llama la faceta existencial con sus dos componentes: el físico y el metafísico. Pero son dos facetas de una misma verdad que abarca así todas las dualidades antitéticas, todos los *oxymora*, el pro y el contra, así como lo imposible y lo unimaginable. Es un medio de alcanzar la divinidad, irremediabilmente separada del mundo, gracias a su doble faceta que casi borra dicha separación. En función de esta visión, la Creación no es una operación a partir de la nada, sino el fruto de la imaginación creadora de la esencia divina. Es un arquetipo preexistente en la imaginación divina, que fue revelado al mundo aparente bajo la forma de manifestaciones diferentes, cuyo origen es uno a pesar de la multiplicidad. Dichas manifestaciones tienen lugar fuera del tiempo, puesto que para Ibn 'Arabī el tiempo es algo relativo e ilusorio relacionado con el mundo aparente y concreto. La continuidad de representaciones eternas aseguran la perpetuidad de manifestaciones imaginativas, que equivalen a las metáforas eternas de Borges.

Este mundo de lo imaginativo es el de las visiones y de los sueños. Así, para Ibn 'Arabī como para Borges, somos la creación del sueño divino. Por otra parte, el mundo aparente es un sueño que necesita ser interpretado, a través de sus imágenes aparentes y concretas, para llegar a su sentido profundo y oculto. Aquí interviene el papel de la imaginación humana, derivada de la imaginación divina absoluta, como un medio para descifrar el universo y el propio ser humano. Podemos decir, en este caso, que lo imaginativo para Ibn 'Arabī equivale a lo fantástico para Borges, como la voluntad de ambos para trascender el mundo. En efecto, la imaginación humana para Ibn 'Arabī es un

medio para alcanzar lo metafísico: lo que corresponde al concepto borgiano de la metafísica como rama de la literatura fantástica. El *mi'ra'y* sufí, anhelado por Borges, es el camino para descifrar los secretos del universo y del ser humano, mediante el *zahir* y el *batin*, y llegar al origen único y eterno. El objeto de la busca y su medio no están separados el uno del otro, a pesar de ser distintos, porque la distinción no significa la separación, sino una doble manifestación complementaria de una única verdad. Y cuando se consigue el objeto de la búsqueda, la imaginación del sufí se junta con su origen, desaparece la dualidad de lo aparente y de lo oculto, y se cumple el círculo del universo con el ser humano. La imaginación humana ocupa una posición de intermediaria entre los sentidos y la razón, y es la única fuerza humana capaz de penetrar el sentido implícito en el universo y en el ser humano, a fin de interpretarlos y descifrarlos. Es una fuerza espiritual como medio, y no como objetivo en sí, en un viaje ascendente y una búsqueda ingrata del ser humano, empezando por sí mismo para llegar al sentido del universo. O sea, partir del microcosmos para llegar al macrocosmos. El ser humano es entonces el único capacitado para llegar a la verdad. Su impotencia reside en los "velos" que tiene que atravesar en un viaje ingrato (el *mi'ra'y* sufí), mediante la imaginación. Es un viaje circular, cuyo fin se reúne con su principio formando un círculo -el Eterno Retorno borgiano-, un viaje de interpretación del mismo ser humano y del universo, a fin de volver al origen: la unidad verdadera e implícita. Así, el punto de partida es el ser humano, cuya vida es un estado de sueño que necesita una interpretación. En ello, Ibn 'Arabí se basa en el dicho del Profeta anteriormente citado, así como en la doctrina platónica. El universo y la existencia pueden interpretarse como el sueño, a través de su expresión lingüística -contar un sueño- y de las imágenes que aparecen en él. Pero sólo se puede alcanzar la verdad en la muerte. Quien llega a la verdad se despierta de su estado de sueño: muere. En cuanto al sufí, elige la muerte voluntaria. Es decir, escapar del mundo material que es un estado de sueño, superarlo y trascenderlo, a fin de alcanzar la verdad. Luego regresa al mundo material -a su estado de sueño-, a fin de interpretarlo y llegar a lo implícito que contiene, a través de lo aparente, como se interpreta un sueño en función de su apariencia. Aquí resalta en la visión de Ibn 'Arabí -como lo será en la de Borges- una crítica de la razón y una oposición al racionalismo. Para él, la razón humana deriva de la Razón Primera. Es una razón parcial, pendiente del espíritu, cuya fuente es el Espíritu Total. De ahí la oposición de Ibn 'Arabí a los filósofos que consideran la razón como un medio ideal e infalible, y su rechazo de la razón como fuente pensante y de su superioridad a la imaginación. Pero su crítica no se dirige a la razón en sí, reflejo de la Razón Primera, sino a su instrumento que es la

fuelle pensante, calvario infligido por Dios al ser humano. El mundo es un conjunto de imágenes múltiples de una única verdad oculta que se manifiesta en cada una y en todas. La confusión del ser humano ante la imposibilidad de concebir, percibir y racionalizar esta verdad absoluta e ilimitada se debe a los límites de la razón humana por su tendencia a determinar, limitar y clasificar ante esa verdad ilimitada, indeterminada e inclasificable. Sólo le queda al ser humano el medio de lo imaginario para alcanzarla. Ibn 'Arabī se opone también a las filosofías mezcladas de sufismo -como Alfarabi y Avicena- que limitan lo imaginario inspirador de los profetas. Para él, es el único medio al alcance de todos para atravesar los "velos" hacia la verdad. Por otra parte, Ibn 'Arabī condena al ser humano que pretende ser Dios y lo califica de mentiroso. Según él, dicha pretensión -que corresponde al intento de identificarse con la mente divina para Borges- es un vicio en el ser humano: el ignorante -opuesto al sufi- que sólo percibe una faceta de la verdad. En el fondo, el hombre sólo llega a conocer la parte de la verdad que percibe en sí mismo, siendo uno de los ámbitos de manifestación de esta verdad. Según esta visión, la contradicción no reside en la Verdad divina -o en el Corán-, sino en la mente humana que sólo ve una sola dimensión de la verdad. La pluralidad de la verdad única se manifiesta en cada doctrina y en cada creencia, reflejando el lado de la verdad percibido por las gentes que las siguen. Es lo que nos lleva del concepto de la unidad al de la universalidad: el "Dios desconocido en las creencias" de Ibn 'Arabī, el "dios oculto que hay detrás de los dioses" de Borges; la religión universal abierta de Ibn 'Arabī, anhelada por Borges en su búsqueda a través de las religiones orientales, como por ejemplo las diversas manifestaciones del Aleph según cada cultura. Es lo que nos lleva al concepto de Ibn 'Arabī del universo como texto. Para él, todas las cosas existentes, seres humanos incluidos, son infinitas palabras divinas formando un Texto divino a través de un idioma. Por otra parte, el Texto Divino por excelencia es el Corán. Basándose en el versículo del Corán en que la palabra "aleya" se refiere a los componentes del Corán como los del universo, Ibn 'Arabī establece un paralelismo entre el Corán y el universo, considerando al Libro Sagrado como el significante lingüístico y numérico-simbólico cuyo significado es el universo, mediante el idioma. Podemos entonces decir que el paralelismo Universo/Corán/Idioma de Ibn 'Arabī equivale al de Borges Universo/Texto/Idioma. Así, las letras del alfabeto corresponden a los elementos del universo. La pluralidad y la variedad de las letras son reflejos de la pluralidad y de la variedad de las apariencias del universo, todas significando una verdad única. Dicha visión se concreta, para Ibn 'Arabī, como más tarde para Borges, en el concepto del Aleph, origen de todas las demás letras, equivalente a la divinidad. Todas las letras del alfabeto

proceden del soplo divino, también origen de toda cosa existente. El Aleph representa, a nivel fonético, la libertad total de la salida del aire en el soplo. A nivel gráfico, es una línea cuyas diversas manifestaciones son las demás letras. Así, el Aleph equivale a la esencia divina, al soplo divino creador. Línea recta, su característica fundamental es la apertura. De ahí su capacidad para manifestarse en las demás letras de manera implícita, como las demás letras expresan el Aleph oculto en ellas, tanto a nivel fonético como gráfico. Por todo ello, el Aleph equivale a la divinidad, como el Corán equivale al universo. El Corán, texto por excelencia, se manifiesta en una diversidad de sentidos que no significan una pluralidad. El Texto en sí es Uno en tanto que significante de la palabra divina. La diversidad se debe a la variedad de los lectores y de sus estados. Es una relación dialéctica entre el lector y el texto, basada en una reacción mutua entre ambos. Es lo que asegura la inmortalidad del Texto único, siempre nuevo, en un estado de recreación permanente, al igual que el universo. No es un proyecto cumplido, porque mientras que el Libro no se cumple, la vida tiene sentido. Si el universo y el texto llegan a su mérito, nada tendrá sentido, sobre todo la vida humana. La misma visión la concretamos en la teoría literaria de Borges: todos los libros son un solo libro, reflejo del Libro Absoluto. El texto definitivo no existe para Borges porque el Libro único es circular e inconcluso. Cada generación tiene la tarea de reescribirlo hasta lo infinito, lo que asegura la perpetuidad de la vida humana, o sea su inmortalidad.

Para concluir nuestra exposición sobre la influencia del patrimonio filosófico oriental en el pensamiento de Borges, queremos resaltar el importante papel desempeñado por la filosofía y el misticismo islámicos en la visión borgiana del mundo, en sus dimensiones filosófica y metafísica.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, Jorge Luis. *Prosa completa (1930-1975)*. Barcelona: Bruguera-Emece, 1985, 3 vols.
- El Corán*. Trad. esp. Juan Vernet. Madrid: Planeta, 1979.
- ABŪ ZAYD, Naṣr Ḥamīd. *Falsafat al-ta'wīl. Dirāsa fī ta'wīl al-Qur'ān 'inda Ibn 'Arabī*. Bayrūt: Dār al-Waḥda, 1983.