

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN DE LA MÍSTICA EN TRES CUENTOS DE
JORGE LUIS BORGES

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
LINGÜÍSTICA Y LITERATURA CON MENCIÓN EN LITERATURA HISPÁNICA

AUTOR

JEAMPIERRE MARTÍN MENDOZA CHACÓN

ASESOR:

EDUARDO FRANCISCO HOPKINS RODRÍGUEZ

Lima, Agosto, 2019

RESUMEN

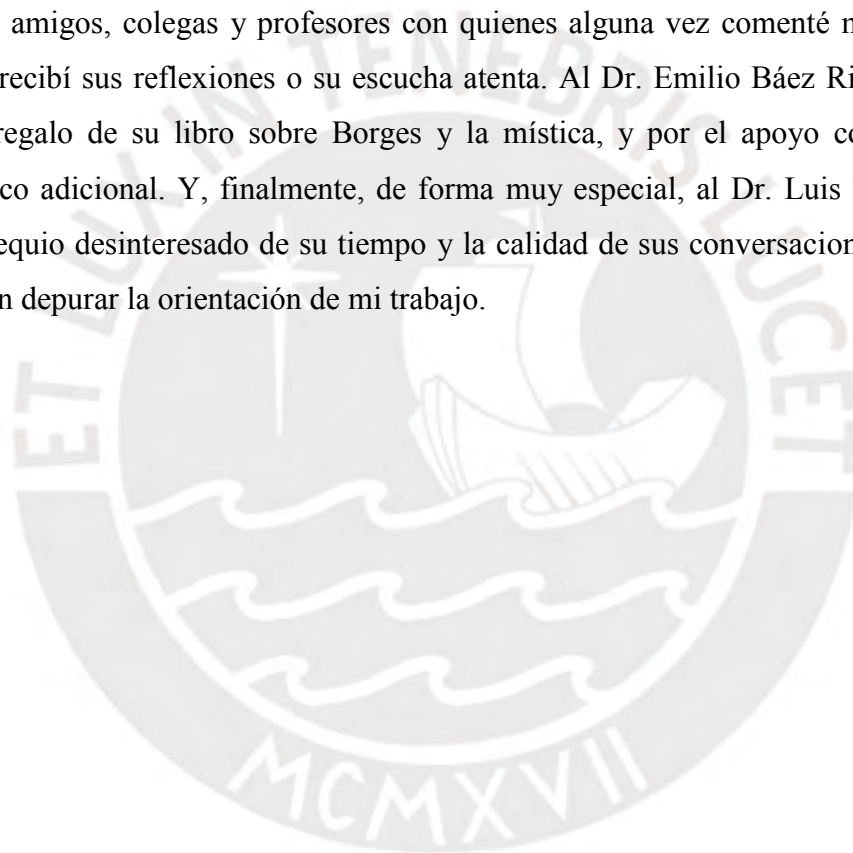
La presente tesis analiza los cuentos “La escritura del Dios”, “El Aleph” y “El Congreso” de Jorge Luis Borges. Los tres cuentos son paradigmáticos en la narración de experiencias místicas. La crítica que se ha ocupado de estos relatos ha acentuado sus afinidades con los escritos místicos de las diferentes tradiciones religiosas y filosóficas de Occidente y de Oriente. Sin embargo, no hay investigaciones dedicadas a profundizar en la singularidad propia de la mística borgeana a partir del análisis de su literatura. Se comprende la importancia de cubrir este vacío si consideramos que J. L. Borges era un escritor agnóstico, y que su contexto cultural no es el mismo del de personalidades como san Juan de la Cruz o el místico sufí Farid ud-Din Attar. En tal sentido, este trabajo argumenta que las experiencias místicas que narran los cuentos borgeanos se distinguen por su secularidad, tal como este concepto es elaborado en la sociología contemporánea. Se sostiene, así, como tesis principal, que el análisis conjunto de los tres cuentos revela un proceso de secularización, desarrollado en tres etapas correspondientes a cada relato, de la mística tradicional. Respectivamente, estas tres etapas son la desconfesionalización, la desobjetivación y la recuperación de la experiencia mística. Nuestra metodología consiste, principalmente, en el análisis textual de los cuentos mencionados, atendiendo a la interrelación de las categorías narrativas; la discusión de la bibliografía existente sobre el tema investigado, y el manejo de las teorizaciones contemporáneas sobre mística y secularización.

Con humildad, a la memoria de J. L. Borges,
buscador ávido de Dios



Agradecimientos

Primeramente, desde mi modesta realidad humana, quiero elevar mi gratitud a Dios por el misterio de la existencia, debido a la cual he tenido la posibilidad de elaborar esta tesis. Por el sustento interior en los momentos de apremio e incertidumbre a lo largo de este camino, que no han sido pocos ni breves. En segundo lugar, quiero agradecer a mis padres, Sixto Santiago y Robertina Esperanza, por el apoyo incondicional y desmedido. Con afectuosa gratitud, a mis tíos César y María por su generosidad y por las comodidades que me han extendido. A mi asesor, el Dr. Eduardo Hopkins, por sus observaciones, su apoyo bibliográfico y su adaptabilidad a mis tiempos. A los familiares, amigos, colegas y profesores con quienes alguna vez comenté mi proyecto de tesis y recibí sus reflexiones o su escucha atenta. Al Dr. Emilio Báez Rivera por el generoso regalo de su libro sobre Borges y la mística, y por el apoyo con material bibliográfico adicional. Y, finalmente, de forma muy especial, al Dr. Luis Bacigalupo por el obsequio desinteresado de su tiempo y la calidad de sus conversaciones, que me permitieron depurar la orientación de mi trabajo.



Índice

Introducción	2
1. “La escritura del Dios”: desconfesionalización de la experiencia mística	26
2. “El Aleph”: desobjetivación de la experiencia mística	54
3. “El Congreso”: recuperación de la experiencia mística	67
Conclusiones	76
Bibliografía	79



Introducción

Como expresa el título de este trabajo, nuestras reflexiones giran en torno de la mística y J. L. Borges. Debe considerarse, no obstante, que hay diversas maneras de abordar el tema que nos ocupa. El reconocimiento de esta variedad nos permitirá individualizar el enfoque de nuestro estudio.

En primer lugar, puede estudiarse, como efectivamente se ha hecho, la mística en relación con la persona de Borges. Es decir, el objeto son aquí las experiencias de trascendencia del autor, quien manifestó haberlas vivido en dos oportunidades (Barnstone, 1982, p. 11), así como la naturaleza de estas experiencias¹. Esta es la senda, por ejemplo, que, si bien no la única, siguen Luce López-Baralt y Emilio Báez², quienes afirman la naturaleza mística de las experiencias del escritor, y Carlos Gamerro³, quien la rechaza. Otros autores están, igualmente, divididos entre ambas posiciones. Posturas menos concluyentes pueden encontrarse en William Rowlandson; por ejemplo, en el capítulo “Was Borges a mystic, and does it matter?” de su libro *Borges, Swedenborg and mysticism* (2013). En este campo biográfico, también son temas de interés la búsqueda de Dios que Borges habría llevado a cabo durante su vida, y expresado diversamente en su obra. De ello se ocupa, por ejemplo, Annete U. Flynn (2009) en su libro *The Quest for God in the Work of Borges*.

Una interesante variante de este enfoque de estudio no se centra en la biografía de Borges, sino en el pensamiento del autor sobre el fenómeno místico. En otras palabras, se indaga en la concepción de Borges sobre la mística, la influencia de otros autores o algunas corrientes en su pensamiento, y su apreciación estética de las obras dedicadas a la experiencia mística. Nuevamente, William Rowlandson ofrece un valioso capítulo sobre este punto en su libro anteriormente mencionado: “In the shadow of William James: Borges as scholar of mysticism”. Asimismo, López-Baralt (1999b) dedica un artículo precursor sobre “... el diálogo subliminal que Borges mantiene con William James” (p. 223) en “Borges y William James: el problema de la expresión del fenómeno místico”. Y, por su parte, Adur (2017), en un ensayo reciente, analiza cómo Borges

¹ La primera de estas experiencias está descrita en un texto no ficcional de Borges, a saber, “Sentirse en muerte”, publicado por primera vez en *El idioma de los argentinos* (1928).

² “¿Vivió Jorge Luis Borges la experiencia mística del *aleph*? Entrevista a María Kodama de Borges”, en López-Baralt (2017). Véase, asimismo, “Los paseos de Borges por Constitución: La clave secreta de un emblema místico privado” de López-Baralt (1999c).

³ “Borges y la tradición mística”, en Gamerro (2006).

concebía la representación del hecho místico, en afinidad con la teología apofática de Pseudo Dionisio Areopagita, y en contraposición al catolicismo escolástico de autores contemporáneos a Borges como Francisco Luis Bernárdez.

En segundo lugar, la relación entre mística y Borges puede enfocarse desde el plano literario. La mirada se concentra aquí en los nexos entre las creaciones del autor –sus universos ficcionales y poéticos– y las intuiciones de tipo místico que Borges obtuvo o, cuando menos, sus ideas sobre la mística. En otras palabras, se observa la obra literaria, o parte de ella, como expresión diversa de los sentimientos metafísicos del escritor. Esta línea de investigación no necesariamente tiene como objeto aquellos textos que refieren directamente una experiencia de éxtasis, es decir, aquellos en los que la experiencia mística está tematizada en la trama. Más bien, tiene como centro la obra en general, puesto que incluso en los relatos aparentemente ajenos a la metafísica hay una mirada espiritual en el tratamiento que de los temas Borges realiza. Efectivamente, sus relatos (y no solo los que describen experiencias de raptos) son representaciones estéticas en las que se da una forma particular al contacto íntimo con el misterio⁴. Así, por recoger un ejemplo, el cuento “El inmortal” (*El aleph*, 1949) es, ante todo, expresión estética del sentimiento que asalta al ser humano de su propia inmortalidad, de su propia trascendencia más allá de los límites delusorios del nacimiento y de la muerte, y los de la corporalidad. Como intuye Juan Nuño (1986), el cuento “... presenta el terror del hombre a la inmortalidad, como el más inhumano de los dones” (p. 77). Se trata, en el fondo, del descubrimiento secular de, en el lenguaje de santa Teresa de Jesús, la morada de Dios que existe en el fondo del alma de cada criatura humana⁵. De la misma manera deben ser comprendidos los demás textos borgeanos: tienen en su origen, como sustancia informe y afectiva, una *impresión mística*, que ha de cobrar diversas formas en la configuración imaginativa de nuestro autor. Su obra, valga recalcarlo, no es mero esteticismo. Ni mero afán por la variación literaria⁶. Desde el inicio de su carrera, sus

⁴ Nos referimos aquí al *mysterium* de Rudolf Otto, también conceptualizado como el numen o lo Santo, sobre lo que volveremos más adelante.

⁵ Escribe Borges en el poema “Insomnio” (*El otro, el mismo*, 1964): “Creo esta noche en la terrible inmortalidad: / ningún hombre ha muerto en el tiempo, ninguna mujer, ningún muerto, / porque esta inevitable realidad de fierro y de barro / tiene que atravesar la indiferencia de cuantos estén dormidos o muertos / –aunque se oculten en la corrupción y en los siglos– / y condenarlos a vigilia espantosa. / Toscas nubes color borra de vino inflamarán el cielo; / amanecerá en mis párpados apretados” (*OC 2*, p. 412).

⁶ Como se afirma en “El jardín de los senderos que se bifurcan” (*Ficciones*, 1944) a propósito del personaje Ts’ui Pên: “No creo que su ilustre antepasado jugara ociosamente a las variaciones ... Ts’ui Pên fue un novelista genial, pero también fue un hombre de letras que sin duda no se consideró un mero

textos, a pesar de su aparente desencuentro, son encarnaciones heterogéneas de una profunda conmoción irracional⁷. De hecho, como se ha afirmado más de una vez, la confluencia entre esta conmoción metafísica y el escepticismo de Borges es lo que permite la variedad de semblantes y de fuentes de sus creaciones, pensadas como formas diversas del intento de asediar al Espíritu⁸.

Finalmente, como una rama de investigación que se desprende del enfoque literario, puede estudiarse la relación entre la mística y Borges en atención de los textos que hacen de la experiencia mística el tema del cuento o del poema⁹. Singularizo este tercer acercamiento a la obra de Borges, debido a la especial relevancia de estos textos, y en razón de que es el ámbito en que incursiona este trabajo. Fishburn (2011) distingue las experiencias de trascendencia en la obra de Borges en dos grupos: “Borges’s epiphanies can be divided, roughly, into those that are concerned with visions of plenitude and the meaning of the universe and others, more modest in scope, based on moment in an individual’s life in which he or she experiences a flash of insight as to the meaning or purpose of life” (p. 110). En este trabajo, es de nuestro interés las vivencias del primer grupo. En este sentido, los textos que describen la experiencia de un asalto místico son el poema “Mateo, XXV, 30” y los cuentos “La escritura del Dios”, “El Aleph” y “El Congreso”, además de algunos ensayos y otros escritos¹⁰. Estrictamente, no hay diferencia en el tratamiento del tema según el género literario (poema o cuento) desde el que se le aborda. La razón de ello ya ha sido explicada por José Miguel Oviedo (2012): “En realidad, no hay un Borges cuentista, un Borges poeta y un Borges ensayista, sino uno solo: su voz es esencialmente la misma y cualquier parte del sistema remite al

novelista. El testimonio de sus contemporáneos proclama –y hartó lo confirma su vida– sus aficiones metafísicas, místicas” (OC 1, p. 872).

⁷ Recuérdese la afirmación hecha más de una vez por Borges acerca de *Fervor de Buenos Aires* (1923), su primer libro de poemas: en la reedición de 1969 afirma que “*Para mí, Fervor de Buenos Aires prefigura todo lo que haría después*” (OC 1, p. 17). Asimismo, incluso en un poema anterior a *Fervor de Buenos Aires*, podemos encontrar ya la preocupación de Borges por configurar literariamente los sentimientos místicos: “Desde el primer poema que publicó en su vida, el “Himno del mar” [de 1919], Borges ha venido intentando dar expresión literaria al sentimiento místico de unión con el universo. “¡Oh instante de plenitud magnífica!” exclama en tal poema al sentirse identificado con el océano” (Cortínez, 1986, p. 320).

⁸ Véase el estudio de Gil Q. (1998).

⁹ Los estudios que van en esta dirección son, entre otros, los de Cortínez (1986), Giskin (1990), Ortega (1999), López-Baralt (1999a), Luján Tubio (2006), Gamero (2006), Báez (2017), Adur (2017) y Kodama de Borges (2017).

¹⁰ Para Luce López-Baralt (1999a), “El Zahir” (*El aleph*, 1949) “... es, posiblemente, el más puramente místico que [Borges] concibiera en su vida” (s/p). Omito, no obstante, tal cuento en este trabajo, debido a que no describe una experiencia de un *instante* místico, sino, más bien, una experiencia sostenida en el tiempo. Como es sabido, el personaje de “El Zahir” se obsesiona con una moneda de veinte centavos que se imprime inolvidablemente en su memoria.

centro, y viceversa” (p. 16). Asimismo, Kodama de Borges (2017) puntualiza que “... en el poema, en el ensayo, en el cuento, aparece siempre la inquietud metafísica de Borges” (p. 81). Con todo, en este trabajo nos centraremos en la prosa, puesto que los tres cuentos mencionados, vistos en conjunto, permiten trazar un proceso de profundización en el hecho místico, que aquí caracterizamos como un proceso de secularización de la mística confesional. Cada uno de los cuentos desarrolla una fase de este proceso, por lo cual hemos dividido, asimismo, nuestro análisis en tres secciones: la primera se centra en “La escritura del Dios” (*El aleph*, 1949), y desarrolla la etapa de *desconfesionalización* de la mística, es decir, la vivencia de Dios deshilvanada de su vestido religioso; la segunda tiene como objeto a “El Aleph” (*El aleph*, 1949), y desarrolla la fase de *desobjetivación* de la experiencia mística, esto es, el cuestionamiento de la objetividad de la experiencia, sea religiosa o no; y la tercera se ocupa de “El Congreso” (*El libro de arena*, 1975), donde las dos fases anteriores alcanzan una síntesis, y, por lo tanto, se produce una *recuperación* de la experiencia mística que, en la fase anterior, había sido relativizada. El hilo conductor de las tres etapas, como tendremos ocasión de apreciar, es el escepticismo de sus personajes, pues la duda y la inconformidad del saber recorren todo el proceso secularizador mencionado.

Nuestra tesis, como puede observarse, es que, con los tres cuentos en cuestión, se lleva a cabo un proceso de secularización de la mística confesional en tres etapas. Pero ¿qué es la mística?, ¿qué entendemos por mística confesional?, ¿de qué manera podemos pensar la presencia efectiva de lo místico en los cuentos aludidos de Borges? Responder estas cuestiones, sin duda, es una tarea primaria que debemos acometer antes de adentrarnos en el análisis de la especificidad de la mística borgeana, esto es, su secularidad. Para ello, será importante sistematizar, en primer lugar, lo que la crítica académica ha dicho sobre el misticismo de los tres cuentos concernientes, y qué ha comprendido por “mística” en sus aproximaciones a ellos.

William James (1842-1910), en su célebre *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, distingue cuatro rasgos que caracterizan a los estados de conciencia de tipo místico: la infabilidad, la cualidad noética, la transitoriedad y la pasividad (pp. 285-287). Los estudios críticos han enfatizado, sobre todo, los dos primeros rasgos en el momento de caracterizar las experiencias de los cuentos de Borges como místicas, que son, por lo demás, los dos rasgos que James prepondera.

Así, en cuanto a la inefabilidad, esto es, la incomunicabilidad directa del estado místico, Adur (2017) comenta el vínculo entre la obra de Borges y la tradición mística: “Existe cierto consenso en considerar que textos como “El Aleph”, “La escritura del Dios”, “Mateo, XXV, 30” o “El Congreso” pueden leerse en diálogo con esa tradición, en tanto plantean un problema central para la literatura mística: el de la paradójica expresión de lo inefable” (p. 151). Aquellos textos, afirma el autor, “... muestran, justamente, ese límite, la imposibilidad del lenguaje de dar cuenta acabadamente de una experiencia mística” (p. 162). Por su parte, respecto de “El Aleph”, López-Baralt (1999a) califica la visión del cuento como “... una vividura simultánea del Todo [que] jamás podrá ser transcrita en el lenguaje alusivo y temporal del que por fuerza [el narrador y protagonista “Borges”] ha de servirse. Sabiéndose fracasado *ab initio*, el amedrentado escritor hace escuela con la afasia de los místicos de todas las persuasiones religiosas”¹¹ (s/p). Indistintamente, Ortega (1999) se refiere a la misma epifanía como “... ese instante que el lenguaje sólo puede extraviar, apenas contemplar y parcialmente referir” (p. 455). Y observa agudamente que, en razón de esta incomunicabilidad, la autorreferencia de Borges como protagonista de la experiencia no se explica por “... meras razones autobiográficas. Más bien, porque solamente en primera persona ... es posible referir la visión del Aleph” (p. 455), ya que, como había observado W. James (1986), el estado místico es una experiencia personal e íntima, y, por tanto, “ha de experimentarse directamente ... no puede comunicarse ni transferirse a los demás [ni, por tanto, ser comunicada por un tercero]” (p. 286)¹². También Kodama de Borges (2017), en “Jorge Luis Borges y la experiencia mística”, acentúa la inefabilidad de la vivencia del aleph, y la relaciona con el problema antropológico de la temporalidad: “Borges se refiere a su desesperación de escritor ante la imposibilidad de describir con palabras esa simultaneidad que vieron sus ojos; porque la palabra es sucesiva, porque el hombre está hecho de tiempo, de ese tiempo que humanamente es sucesivo. Ya en este

¹¹ López-Baralt ejemplifica su afirmación con el siguiente pasaje del cuento: “¿Cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas: para significar la Divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanis de Ínsulis, de una esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras, que aun tiempo se dirige al oriente y al occidente, al norte y al sur” (OC 1, p. 1067).

¹² Asimismo, en atención de los personajes, Ortega distingue entre el lenguaje de Carlos Argentino Daneri y de Borges como dos formas opuestas del intento de expresar lo inefable. Respectivamente, habla del “lenguaje de la mimesis empobrecedora del cosmos” y “el lenguaje doxológico del asombro divino de lo real” (p. 461). Al primero caracteriza de “insuficiente”, además de estéril, ante el “exceso de presencia” que proporciona el aleph. Al segundo, de “informe parcial” y enumerativo, pero, con ello, reverencial ante el cosmos, y capaz de sugerir (no referir) lo ilimitado y simultáneo o, cuando menos, el asombro que despierta (pp. 461-462).

cuento, Borges insiste en la imposibilidad de definir el infinito Aleph” (p. 80). Y, finalmente, es considerable la perspectiva de Gamarro (2006), quien explica la angustia del personaje Borges en razón de la inefabilidad de la experiencia, pues “tener la visión es difícil, pero posible; lo que es imposible es comunicarla” (p. 58), y enfatiza el carácter no compartido, singular, de la experiencia mística como el centro del problema de la imposibilidad de su comunicación y comprensión:

Transmitir, comunicar la revelación mística es una variante más compleja del conocido desafío de explicarle los colores a un ciego de nacimiento: en relación a lo que ve el místico, todos somos ciegos de nacimiento... Y donde no hay experiencia compartida, el lenguaje es impotente. Se suele decir que la experiencia mística es inefable. Lo es, pero no porque esté más allá del lenguaje... Palabras siempre pueden inventarse. Es inexpresable porque unos pocos la han tenido y la mayoría no (p. 59).

Por otra parte, además de la inefabilidad de lo místico, los críticos han abordado los cuentos de Borges en atención de la cualidad noética que revelan, cualidad que James (1986) asocia con un peculiar estado de comprensión y entendimiento: “Aunque semejantes a estados afectivos, a quien los experimentan los estados místicos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen” (p. 286). En tal sentido, López-Baralt (1999a) nota en los cuentos de Borges la presencia de “... un estado alterado de conciencia que se experimenta al margen de la razón, los sentidos y del espacio-tiempo” (s/p). Cortínez (1986), por su parte, describe la “noche de júbilo” de “El Congreso” como un “... momento de conciencia cósmica que provoca una especie de éxtasis en los protagonistas” (p. 316), aludiendo probablemente al concepto de Richard Maurice Bucke de su libro *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind* (1901), el cual es descrito como un estado de conciencia superior al del humano común. Similarmente, Ortega (1999), en virtud de la visión exaltada de “El Aleph”, “que sostiene todo el espacio extensible”, enlaza la experiencia del protagonista con la tradición de “la contemplación mística”, en la que menciona a la *Comedia* de Dante, y al *Apocalipsis* o *Libro de las Revelaciones* del Nuevo Testamento (p. 456). Luján Tubio (2006), en la misma dirección, describe la visión del aleph como una “... experiencia mística y de acceso al saber que le toca vivir al protagonista”, mientras que Kodama de Borges (2017), distinguiendo, a su vez, a “El Aleph” como un cuento

místico en contraposición con “Funes el memorioso” (*Ficciones*, 1944), afirma que el personaje alcanza “... en la simultaneidad la comprensión que da la eterna armonía” (p. 81).

Desde otro ángulo, hay algunos avances entre los críticos en destacar la relación entre la mística y el escepticismo en la obra de J. L. Borges. Gamero (2006) alude incluso a la persona detrás de los textos al plantear esta relación: “¿Por qué seduce a Borges el conocimiento místico? Pienso que este interés se deriva de su escepticismo radical sobre el conocimiento humano. Para Borges, este siempre fue, es y será limitado y parcial: eso es lo que lo define. Nunca llegará el día en que tengamos certeza absoluta sobre alguna cosa, mucho menos sobre todas” (p. 56). Según la observación de Gamero, textos en los que se alcanza una iluminación mística como “La escritura del Dios”, “El Aleph” y “El Congreso”, entre otros, serían formas de trascender, por lo menos literariamente, y cuando menos momentáneamente, la incertidumbre o la fragmentación que comporta el conocimiento humano. Por otro lado, respecto de la obra de Borges, otros investigadores como Luján Tubio y Bernardo Nante han realizado avances importantes al proponer lecturas, desde el escepticismo, del motivo místico presente en la literatura de Borges. Así, Luján Tubio (2006), aunque no trabaja desde el concepto de “escepticismo”, centra su interpretación de “El Aleph” en el “problema epistemológico fundamental” que el cuento pone en evidencia. Basándose en las estipulaciones de Jean Baudrillard en *Simulacres et Simulation* (1981), afirma la autora que “... Borges representa al aleph como un simulacro de la realidad” y que, con ello, “... intenta cuestionar las expresiones y representaciones de la realidad tal y como la conocemos” (pp. 2-3). Analizando en conjunto la experiencia del aleph y la “Posdata” del cuento, concluye la académica que estamos atrapados en nuestras representaciones de la realidad, y que la experiencia de lo real propiamente dicho no nos está concedida: “... solo existen representaciones e imágenes hiperreales que percibimos como auténticas, dada nuestra imposibilidad de acceso al conocimiento de la verdad” (p. 10). Por su parte, Nante (1989), en “Mística y metafísica...”, analizando textos de diferentes etapas de Borges, sostiene que el escepticismo recorre toda su obra bajo la forma de una “vía negativa” del razonamiento, esto es, una inquietud e interrogación permanentes sobre la realidad:

... el preguntar último supone en alguna medida un largo rodeo a través de una “vía negativa” en la cual desfilan respuestas que se muestran falsas y parciales u horizontes

aparentes que deberán ser expurgados. Más allá del escepticismo dogmático, el filósofo escéptico procura “examinar cuidadosamente” (skeptomai) la realidad, encerrándose en una interminable “vía negativa”. ... Acaso no haya mayor vía negativa para el hombre que la experiencia de su propia finitud y contingencia (p. 133).

Asimismo, el autor completa su lectura de la obra borgeana afirmando que esta vía negativa “... desemboca en una teología apofática sui generis” (p. 134), esto es, en la mística. De esta manera, sugiere Nante, en la literatura borgeana el conocimiento místico es la etapa culminante de un proceso escéptico de inmersión en la realidad. Concretamente, el autor plantea que el escepticismo logra “vaciar” al yo y al mundo, así como a la imagen de Dios, y, de esta forma, abre al alma a la revelación de una realidad trascendente y un Dios incognoscible e inefable. Como se verá, tendremos ocasión de profundizar en este proceso a propósito de “La escritura del Dios”.

Finalmente, debemos consignar algunos trabajos que exploran la singularidad del misticismo borgeano. Como hemos podido observar, los trabajos citados previamente enlazan, de una u otra manera, la mística borgeana con los rasgos comunes a la tradición mística; es importante, sin embargo, abordar la obra de Borges en atención de los rasgos distintivos que presenta. En este sentido, hay ya algunos avances en la investigación de Rowlandson (2011). Si bien está dedicada al pensamiento de Borges sobre la mística, más que al análisis de las experiencias místicas de su obra, el investigador llama la atención sobre el carácter no doctrinal que la mística tiene para Borges, se trate de una doctrina religiosa o filosófica. Señala que Borges otorga a la autenticidad de la experiencia mística, en oposición a las vivencias miméticas que, según Borges, habrían tenido poetas como Fray Luis de León e incluso san Juan de la Cruz, un valor cardinal. Así, examinando su posición frente al místico luterano Swedenborg, Rowlandson observa lo siguiente: “Quite clearly, for Borges, the aesthetic power of Swedenborg lay in an authentic experience unmediated by doctrine aside from in a few infelicitous moments and despite its Christian clothing” (p. 71). Y, además, desde una visión en conjunto del sistema borgeano, enfatiza que

... while originality is a quality rarely prized elsewhere in Borges, viz. his inclusion of other author’s tales in his tales, his recognition that the “Las ruinas circulares” is a rewriting of “El Golem,” his admission in the prologue to *El informe de Brodie* that “unos pocos argumentos me han hostigado a lo largo del tiempo; soy decididamente monótono” ... and his assertion that all great literature is merely the repetition of certain

perennial symbols within shifting cultural contexts; nevertheless, *in matter of metaphysics and mysticism, originality is a treasured value due to its resistance to doctrine and dogma* (énfasis míos, p. 77).

Por su parte, A. U. Flynn (2009) comparte esta apreciación al estudiar la posición de Borges frente a otro místico cristiano, Ángelus Silesius (1624-1677): “The appeal to Borges of mysticism in general, and of Silesius, the seventeenth-century German mystic in particular, lies in their freedom from specific, outwardly dogmatic tenets and the concentration on inward spiritual experience” (p. 94). Otros autores enuncian también, ocasionalmente, algunos comentarios al respecto. No obstante, quien ha centrado gran parte de su trabajo en estudiar la singularidad del misticismo borgeano es E. Báez (2017), especialmente en un reciente libro intitolado *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*. En este volumen, revisitando los conceptos de la mistología tradicional, Báez sostiene que no solo es adecuado “... proponer un serio estudio de la dimensión mística de su obra literaria [de Borges], sino también “... visualizar al escritor como un genuino místico natural” (p. 64). La mística natural o, como la denomina también, “mística desnuda” se definiría en oposición de la mística religiosa o “mística vestida”, es decir, la espiritualidad del místico que “... se acomoda a los parámetros doctrinales de su religiosidad” (p. 63). De esta manera, el investigador puertorriqueño propone reconocer la mística de Borges desde su particularidad —es decir, su “agnostoteísmo” (pp. 153-156), además del “disdain for the doctrinal” del que habla Rowlandson (2011, p. 77)—, en lugar de descartar la presencia del elemento místico en su obra a partir de valoraciones ortodoxas. En diálogo con Mircea Eliade, Carl Jung y Rudolf Otto, entre otros, Báez acentúa la transculturalidad de la mística y la libertad espiritual del místico natural:

... el místico natural no suele asumir la comprensión de sus experiencias sobrenaturales dentro de las coordenadas de su cultura religiosa. Antes bien, queda a su opción corresponder o no a estas vivencias; en caso de hacerlo, se instalará en el cuadrante cultural que le parezca más afín con la vivencia, pero, en caso contrario, entonces siempre vivirá con el recuerdo de ellas. He aquí, pues, las claves para empezar a entender la mística borgeana (p. 63).

En páginas posteriores, Báez se dedica a examinar los poemas y las narraciones que, desde su perspectiva, son representativos de la mística natural del autor. No obstante, el análisis que de ellos realiza, con agudeza en más de un caso, no se concentra en

demostrar el carácter natural que ha afirmado respecto del misticismo borgeano, sino, más bien, en evidenciar la vivencia mística que irradian tales cuentos, a través del estudio minucioso de algunos pasajes y del simbolismo universal presente en ellos. Por lo demás, el vacío que señalamos no es tal si consideramos que no formaba parte de la intención del autor, quien entre las páginas iniciales había señalado que se comentarán “... los textos borgeanos donde la voz del místico descuella con derecho propio para cantar, con persuasiva sinceridad, el éxtasis transformante” (2017, p. 27). Como fuere, consideramos que es una tarea fundamental emprender el examen de la especificidad de la mística borgeana a partir del universo ficcional de sus textos, es decir, de la trama, espacios, tiempos y personajes que los componen. En tal sentido, este trabajo nace del propósito de profundizar en la percepción inmediata que dejan los textos de Borges a fin de materializar las intuiciones en razonamientos testimoniados por los cuentos. La manera en la que llevamos a cabo este propósito es postulando el carácter secular de la mística borgeana, en diálogo con las teorías contemporáneas sobre el fenómeno de la secularización. El concepto, aplicado a la mística, tiene varias afinidades con el concepto de “mística natural” de Báez. Sin embargo, las connotaciones de lo “secular” nos permiten poner en evidencia aspectos de la mística borgeana que, de otro modo, quedan ocultos. Uno de ellos es la representación literaria del *proceso*, frecuente en sus cuentos, de desvinculación con las actitudes religiosas o fideístas. Es decir, Borges no solo plasma en su literatura una forma de mística, la “mística natural”, sino que lo hace partiendo de un sistema distinto al natural para, mediante un camino secularizador, desembocar en aquella. El camino a la mística natural está tematizado, no se parte únicamente de ella. Podemos poner como ejemplo a “Los teólogos” (*El aleph*, 1949), donde los personajes mantienen un concepto fijo de Dios, pero al morir descubren que para la desconocida divinidad ambos, el ortodoxo y el hereje, son la misma persona, la misma “nada”. También observaremos este proceso secularizador en “La escritura de Dios”, y, con formas más complejas, en “El Aleph”.

Con todo, la apreciación de Báez sobre la mística de J. L. Borges, así como las apreciaciones de los críticos referidos anteriormente, conforman el trasfondo de nuestra investigación. Tanto la inefabilidad y la cualidad noética como el escepticismo y la irreligiosidad son rasgos que definen a las vivencias místicas de los cuentos de Borges. Antes de pasar, no obstante, al análisis de los cuentos, consideramos necesario discernir con más profundidad sobre los conceptos de “mística” y “mística confesional”.

El concepto de mística tiene, cuando menos, tres dimensiones. Si bien conforman una unidad, pueden ser distinguidas cada una por separado. Por un lado, el concepto de mística alude a un estado que se experimenta en la irrupción de un instante, y, en este sentido, hablamos de “experiencia mística”. Por otro lado, el concepto implica la existencia de un proceso que preceda a la experiencia, el “proceso místico” que, en la teología cristiana, es conceptualizado como la “vía mística”, la cual, a través de noches oscuras y luminosas, dispone y prepara al alma para la unión con Dios. Finalmente, además del proceso y la experiencia, la mística abarca también la noción de una “transformación mística”, esto es, la conversión, en términos de entendimiento y de virtud, que se produce en el sujeto de la experiencia como consecuencia de esta. Como vemos, la mística es un concepto vinculado al pasado, al presente y al futuro de una trayectoria espiritual. Esta concepción ternaria de la mística tiene contenidos precisos en lo que podemos denominar la “mística confesional”. La mística confesional es aquella concepción del proceso, la experiencia y la transformación místicas que está sumergida en un credo particular. Los místicos religiosos, en tal sentido, se acercarán, vivirán e interpretarán su experiencia de lo Santo desde los dogmas y la fe común a los fieles de su confesión. Sin embargo, es de observar que trascenderán siempre el contenido racional de este credo, esto es, la superficie conceptual y formal del saber ortodoxo y de las prácticas rituales, para sumergir su entendimiento en una comprensión más profunda de esos mismos conceptos, formas y ceremonias, como si estos elementos se hubieran iluminado para el místico, mostrándole la luz de la que nacen, el misterio al que incontrovertiblemente aluden, y al que conducen. Es el tránsito del contenido racional hacia el elemento irracional de las religiones¹³. En este sentido, el dogma de la Santísima Trinidad, el de la encarnación del numen en la persona de Jesucristo, o los sacramentos de la Eucaristía y la Reconciliación, por observar el caso cristiano, serán percibidos y vividos por el místico como auténticas manifestaciones del cielo en la tierra, aunque ninguno de ellos pueda decir que ya ha conocido el “rostro” de Dios, pues la humildad mística tiene como primer signo el respeto de la trascendencia divina y el reconocimiento de la limitación del saber de que es capaz la criatura.

¹³ Otto (1980) distingue entre la racionalización de lo divino (los dogmas, los atributos que se otorgan a Dios, los conceptos con que se refiere el ámbito de lo divino, etc.) y la “emoción religiosa”, irreductible, que fundamenta esos predicados sobre Dios, y donde este se mantiene “vivo”. Véase, para un esclarecimiento mayor, el capítulo “Racional e irracional” de *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (pp. 9-13).

No podemos detenernos a explorar y detallar minuciosamente la forma en que las distintas confesiones dotan de contenido particular al proceso, la experiencia y la transformación del místico. Me limitaré a referir el trabajo de Cilveti (1974), quien señala que los elementos de *purificación*, entendida en términos morales y sensuales, esto es, como anulación del “apetito”, del “apego” del alma; de *iluminación*, entendida como la comprensión singular que Dios, motivado por su amor al hombre, le otorga para impulsarle en su avance espiritual; de *unión*, en que el alma se une a Dios en una relación de amor filial; y finalmente, de *transformación* o *conversión*, en que el ser humano muda su terrenalidad para mirar solo a Dios en todas las esferas de su existencia, son, entre otros, elementos comunes a los diferentes misticismos de Occidente y de Oriente que parten de un sistema confesional (pp. 15-31). Todas estas características nos conducen a una idea esencial en la mística religiosa: la concepción de la mística como una relación personal entre la criatura humana (la “Amada” del *Cantar de los cantares*) y el misterio de Dios (el “Amado”), que en la experiencia de unión acontece como una relación de supremo amor. Así lo manifiesta santa Teresa de Ávila en su poesía (OC, 1962, p. 480) :

Esta divina prisión
Del amor con que yo vivo,
Ha hecho a Dios mi cautivo
Y libre mi corazón.

Y también: “*Que mi Amado para mí / Y yo soy para mi Amado*” (OC, 1962, p. 480). En este sentido, en el universo confesional, la experiencia mística no solo consiste en la experiencia directa de la presencia de Dios (la *cognitio Dei experimentalis*), sino en una forma de conocimiento estrechamente vinculado también con una experiencia de amor. De esta manera, Stolz (1952) afirma que la mística “... no es sólo pura contemplación; es, además, amor que se entrega” (p. 18). R. Panikkar (2007), por su parte, sostiene que la mística supera la dicotomía entre el conocimiento y el amor, ya que ambos forman parte de un solo dinamismo centrípeto y centrífugo respectivamente, esto es, un movimiento doble en que el conocimiento lleva a la criatura hacia su interior, hacia un saber, mientras que el amor la fuerza a salir de sí misma, llevando su voluntad hacia Dios, la realidad y las demás criaturas nacidas de Dios. En el decir del autor:

... es la dimensión amorosa de la experiencia mística la que nos impide caer en el solipsismo encerrándonos en nosotros mismos, aún escuchando a Dios en nuestro

interior, porque lo divino se encuentra también fuera de nosotros. ... Y es, por otra parte, la dimensión intelectual de la experiencia mística la que nos impide caer en la credulidad y en el sentimentalismo. ... «Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor» (p. 132).

Recuperando, además, la metáfora de san Juan de la Cruz del “toque sustancial” que el alma siente al experimentar a Dios, Panikkar asevera que “la intuición mística es una experiencia tanto amorosa cuanto cognoscitiva –es decir, que tocamos la realidad con el conocimiento y con el amor. La mística descubre que es un solo toque. Es una experiencia anterior al divorcio aludido” (p. 123). La misma consideración tiene Evelyn Underhill, cuyo célebre libro *Mysticism. A study in the Nature and Development of the Spiritual Consciousness*, publicado en 1911, ha vuelto a reeditarse una vez más en el 2017. La autora aclara que el “... Uno no es para el místico, meramente, la Realidad de cuanto existe, sino también un Objeto de Amor, viviente y personal. Nunca un objeto de exploración. Lleva hacia casa a todo su ser, pero siempre bajo la guía del corazón” (p. 99). Y, por consiguiente, sostiene que “el asunto y el método de la mística es el Amor”, y que este es uno de los criterios que “... la señalan y diferencian de toda otra clase de teoría y práctica trascendentales. ... El Amor Místico es una total dedicación de la voluntad: el deseo y la tendencia, profundamente asentados, del alma hacia su Fuente” (p. 103). Podemos añadir, además, que concretamente el medio a través del cual el alma “guía su corazón” hacia la “casa” paterna de Dios, en la búsqueda del trato amoroso con Él, es siempre en la mística religiosa alguna forma de oración, sea esta verbal, contemplativa, o también una plegaria elevada al cielo mediante la danza y la música u otras formas de performatividad del anhelo espiritual de encuentro con Dios. En el caso cristiano, específicamente, la unión mística es una experiencia de amor entre la criatura y el Creador que irrumpe dentro, y como resultado, de un proceso (el itinerario o la vía mística) que tiene como centro la oración, como es ostensible en la descripción que realiza santa Teresa del castillo interior (el alma) y sus siete moradas.

No obstante, frente a esta concepción de la mística, a partir del siglo XX se ha abierto una rama de la mistología que, desde la filosofía, la psicología y las ciencias sociales, plantea una comprensión del fenómeno místico desde una perspectiva trascendente al marco religioso. En atención de la psicología del místico o de la fenomenología del estado místico, esta aproximación postula la trascendencia cultural de la experiencia mística, esto es, la localización de su vivencia en el centro del ser

humano, religioso o secular, de cualquier espacio y tiempo, y no únicamente en la persona de fe o en la experiencia teísta de amor con Dios. En tal sentido, esta perspectiva no se opone a la perspectiva confesional, sino que la incluye, incorporándola como una forma de vividura de lo místico. Es este el parecer de John White (1982), quien en la introducción de su libro *The Highest State of Consciousness*, traducido al castellano como *La experiencia mística*, recoge las diferentes denominaciones con que, en tradiciones religiosas y no religiosas, se ha caracterizado al fenómeno místico:

¿Cuál es el estado más alto de conciencia? Para san Pablo, «la paz que trasciende el entendimiento»; R. M. Bucke lo denominó «conciencia cósmica». En el budismo Zen, el término que le corresponde es *satori* o *kensho*; en yoga se le llama *samadhi* o *moksha*, y en taoísmo, «el Tao absoluto». Thomas Merton utilizó la frase «inconsciente trascendental» para describirlo; Abraham Maslow creó el término «experiencia *plateau*»; los sufis hablan de *fana*. Gurdjieff lo denominó «conciencia objetiva», mientras que los cuáqueros lo llaman «la luz interior». Jung se refería a la individualización y Buber habló de la relación tú-yo. Pero cualquiera que sea el nombre de este fenómeno tan viejo y conocido (iluminación, liberación, experiencia mística, etc.), todos están relacionados con un estado de conciencia radicalmente diferente de nuestro entendimiento normal, de nuestra conciencia despierta, de nuestra mente de todos los días (p. 9).

En esta dirección, J. White caracteriza a la experiencia mística y sus efectos como “un nuevo modo de autocomprensión”, una penetración en “el plan cósmico” y el sentimiento de “armonía con el mundo”. Afirma, además, que se entra en el misterio del “«dios» (o Buda, Tao o Brahma) de incontables religiones y filosofías”, y que, en todos los casos de esta experiencia, “la conciencia autoenvolvente de que «yo» y «el otro» estamos unificados, da origen a personas nuevas, renacidas” (p. 10). Podemos reflexionar que, desde la perspectiva psicológica de la experiencia mística, este sería el carácter de *unión* que, como denominador común, se hallaría en la base de todas las formas de experienciación mística: el sentimiento de armonía y de anulación del yo al entrar en contacto con el todo. En palabras de White, el “estado más alto de la conciencia” consiste en los siguientes rasgos:

... una percepción autotransformadora de la unión total de uno con el infinito. Se encuentra más allá del espacio y del tiempo. Es una experiencia de intemporalidad, la eternidad, y de unidad ilimitada con toda la creación. El sentido socialmente

condicionado del «yo» acaba siendo destruido por una nueva definición del «yo mismo». En esa redefinición del ser, «yo» equivale a toda la humanidad, toda la vida y el universo. Las fronteras tradicionales del ego se rompen a medida que el ego trasciende los límites del cuerpo y, súbitamente, se convierte en uno solo con todo lo que ha existido. El ser se integra con lo que Sri Auribondo llamó la supermente. El ser se hace desinteresado, el ego parece sólo una ilusión y termina el juego del ego. El Maitrayana Upanishad dice al respecto: «Habiéndose dado cuenta de que su propio ser es el Ser, el hombre se hace desinteresado... Este es el más alto de los misterios.» (pp. 9-10).

Las experiencias que narran los cuentos de Borges evidencian su naturaleza mística si las consideramos desde este tipo de descripciones independientes de la perspectiva religiosa. Efectivamente, místico es el rapto del prisionero Tzinacán, el protagonista de “La escritura del Dios”, quien, como veremos, sufre una transformación profunda tras la vivencia de Dios en la oscuridad de su celda, anulándose completamente su yo, su ego, y deponiendo su voluntad para entrar en armonía con el diseño o “la trama total” del tejedor divino. Por la naturaleza peculiar de la experiencia en este cuento, no obstante, habremos de notar un replanteamiento de la noción de “transformación mística”. Ese será el caso también de los otros dos cuentos, “El Aleph” y “El Congreso”. En los tres relatos, pues, observamos el núcleo esencial de la experiencia mística, común a sus diferentes manifestaciones culturales y estéticas, pero sobre el cual despuntará el cariz particular de la mística borgeana.

Retornando a nuestros comentarios sobre el punto de vista no confesional (o no teologal, podríamos decir también) con respecto a la mística, hay algunos autores y conceptos claves que es necesario referir. E. Báez (2017) dedica un capítulo (“*La mística desnuda, la mística vestida: lo que se entiende y lo que se ha (mal)entendido del fenómeno*”) a resumir el proceso desarrollado en el siglo XX en torno al surgimiento de la perspectiva no religiosa sobre la mística. Distingue, fundamentalmente, dos etapas. La primera se centra en los estudios de la antropología religiosa que postula la noción de lo *Santo* o lo *Sagrado* como el objeto de la experiencia mística. Autores fundamentales en este terreno son Rudolf Otto, Lars Olof Nathan Söderblom y Gerardus van der Seeuw. El primero, cuyo *Das Heilige* es considerado un texto fundador en muchos sentidos, define lo santo como lo numinoso (neologismo del autor formado a partir de *numen*). A propósito de esta categoría, afirma de entrada Otto (1980) que encierra la idea de un *mysterium* peculiarísimo, distinto de cualquier otro tipo de

misterio concebible en el mundo conocido. Por su naturaleza, el sentimiento de su presencia será también un sentimiento singular, sensible únicamente al ánimo, de forma inmediata y cierta, “como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario” (p. 16). Por tal motivo, Otto afirma que

Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio ánimo, en donde tiene que despuntar, surgir y hacerse consciente. Este procedimiento se facilita señalando los análogos y los contrarios más característicos de lo numinoso en otras esferas del sentimiento más conocidas y familiares, y añadiendo: «Nuestra incógnita no es eso mismo, pero es afín a eso y opuesta a aquello. ¿No se te ofrece ahora por *sí misma?*» (p. 16).

Y, en tal sentido, sostiene categóricamente: “Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro” (p. 17). Estas palabras preliminares de Otto buscan perfilar el carácter atípico del sentimiento de lo numinoso, que para el autor está en la raíz de todas las religiones y sus creaciones mitológicas (p. 25). Es un *estremecimiento primario*, una conmoción irracional “... ante aquello que en el indecible misterio se ciernen sobre todas las criaturas” (p. 23). Es, por tanto, el paso a la mística: “De cualquier manera que haya nacido históricamente ... la mística es donde quiera potenciación y exaltación máxima del elemento irracional de la religión” (p. 34). “Todo misticismo es, en esencia –bien que realizado en grados distintos–, identificación con lo trascendente. Pero la simple identificación no es un fenómeno místico; ha de ser, además, identificación con ese *algo superior* en realidad y poder, y a la par irracional” (p. 34).

Otto reconoce, pues, en lo numinoso un objeto trascendente y superior, el sentimiento de que todo lo terreno, de que todo lo universal está bajo el “señorío” de una realidad impenetrable. En tal sentido, *caracteriza* al numen como un *mysterium*, y además como un *mysterium tremendum, fascinans, majestas y energicum*. Estos diferentes epítetos contribuyen a delimitar, por medio de analogías con sentimientos mundanos, los diferentes aspectos con que el sentimiento de lo místico se presenta en el espíritu del hombre.

Asentado el concepto de lo sagrado (lo numinoso), una segunda etapa de la reflexión no teísta en torno a la mística tiene lugar en lo que Báez llama la “nueva hermenéutica científica”, la cual “se ocupa de la restauración definitiva del *homo religiosus* y de su

universo simbólico-religioso” (p. 45). Las mentes fundantes de esta etapa son, entre otros, Georges Dumézil, Henry Corbin, Carl Gustav Jung y Mircea Eliade. Este último postula la noción de *hierofanía*, entendida como la manifestación de lo sagrado en la realidad inmanente de los hombres. Esta manifestación sería una propiedad de lo sagrado, y una expresión de su naturaleza “paradójica”, pues siendo incognoscible trascendencia, se “posa” sobre una forma inmanente para hacerse presente a determinadas personas. Así, el mar, las piedras, los pájaros, la cruz, la consciencia, una o varias palabras, el mundo mismo en sus partes y como un todo, serían manifestaciones diversas de lo sagrado, no esencialmente porque sean sagrados en sí mismos, sino porque son capaces de revelar lo santo que habita en ellos, como espejos que reflejaran al Dios que, desde dentro de sí mismos, los mira¹⁴. Desde esta perspectiva, la *oración de unión* de la mística cristiana, por ejemplo, que es un estado de consciencia en que, en palabras de santa Teresa, “el alma está completamente despierta con respecto a Dios, pero completamente dormida en lo que respecta a las cosas de este mundo” (James, 1986, p. 307.), entre otras características, sería únicamente una manifestación, plenamente psicológica en este caso, y culturalmente moldeada por la práctica cristiana, de lo sagrado en relación con el hombre.

En contraste con la perspectiva confesional sobre la mística, podríamos decir, por lo tanto, a partir de White, Otto y M. Eliade, que el enfoque no teísta no une necesariamente los elementos de conocimiento (noesis) y amor en la comprensión de la experiencia mística. Antes bien, prioriza el elemento noético como criterio de juicio en la estimación de una vivencia como “mística”. Esta ha de consistir, fundamentalmente, en una experiencia de lo sagrado en la realidad natural de la existencia, sea cual sea su manifestación. Y habrá de distinguirse de otro tipo de experiencias por el contacto que posibilita con una realidad trascendente, esto es, una realidad que trasciende a la existencia inmanente, espacio-temporal y racional en que hemos sido encarnados. No le sería esencial, por consiguiente, que esta realidad trascendente tenga atributos de perfecta bondad, amor, incluso paz, aunque pudiera incluirlos, ni que la nota dominante en la relación entre el hombre y esta Presencia sea el trato amoroso propio de los místicos religiosos.

¹⁴ Esta es la naturaleza de la experiencia mística de “EICcongreso”, como tendremos oportunidad de estudiar en el tercer apartado.

Ahora bien, en tanto este enfoque prioriza solo un elemento de los dos que la mística religiosa favorece, esta mirada sobre la mística, si bien independiente del punto de vista religioso, puede ser hallado también en las reflexiones de pensadores contemporáneos de orientación confesional, para los que iluminación y amor son uno. Por lo cual, para comprender el misticismo borgeano, podemos servirnos de estos últimos también para reflexionar sobre el hecho místico, con la salvedad de suspender momentáneamente los matices confesionales que estos tracen en sus reflexiones. En tal sentido, un pensador contemporáneo de suma importancia, mencionado ya anteriormente, es el español Raimon Panikkar, que fue en vida filósofo, teólogo, sacerdote católico y un espíritu genuinamente interreligioso. De forma semejante al concepto de hierofanía de M. Eliade, Panikkar recupera la noción del *totum in parte* para afirmar que la experiencia mística "... es concreta y ve el «todo» en lo concreto" o, dicho de otra forma, "... ve lo concreto encarnando lo universal, como una epifanía real del Todo" (p. 101)¹⁵. Lo que busca postular el autor es que la experiencia mística es el *sentimiento* concreto de que la totalidad (lo santo, el numen) está completa en cada una de sus partes, y sin reducción, pero tampoco sin confusión entre la parte y el todo. Cierta dualidad se mantiene, pero cierta unidad también es sensible al ánimo. Por esta razón, el autor prefiere caracterizar la experiencia mística, más que como una vivencia unitaria, como hace J. White, como una experiencia adual (del pensamiento *advaita* sobre la adualidad). Las diferencias son sutiles; en todo caso, la caracterización de Panikkar permite singularizar aun más el tipo de consciencia que se experimenta en el estado místico.

Para comprender mejor todos los términos de la relación implicada en el hecho místico (sujeto-realidad-todo), cabe preguntarnos: ¿cuál es ese todo? ¿cuál es esa totalidad que se manifiesta en sus partes, sin reducirse pero tampoco sin confundirse con ellas? Sobre ello, la noción de *mythos* de R. Panikkar es clave para nuestra comprensión. Para el autor, la experiencia mística es *la experiencia integral de la realidad* (2007, p. 37-61), donde esta realidad viene a ser no solo el entorno material o la realidad psicológica, sino el *mythos* (la realidad espiritual que "cubre", a la vez que atraviesa, la totalidad de las otras dos realidades inferiores). Partiendo de la noción de *mythos* como "trasfondo" del *logos*, es decir, aquel terreno de preconcepciones que, a diferencia de los razonamientos e ideas (*logos*), están fuera del alcance de la discusión e

¹⁵ Es pertinente recordar, en este punto, a modo de ejemplo, los famosos versos del poema "Auguries of innocence" de W. Blake: *To see a World in a Grain of Sand / And a Heaven in a Wild Flower, / Hold Infinity in the palm of your hand / And Eternity in an hour.*

incluso del autoesclarecimiento, Panikkar afirma que la realidad tiene un *mythos*, un trasfondo, un substrato que, así como la oscuridad del cosmos permite que luzcan los astros, posibilita la presencia de la realidad material y mental. Este *mythos*, afín a la noción de lo *santo* o lo *numénico*, por tanto, es “oscuro”, impenetrable, y todo contacto con esta última capa de la realidad no podrá ser expresado por el pensamiento en el lenguaje (por el *logos*). En metáforas caras a Borges, diríamos que el *mythos* fundamenta, sostiene e ilumina el sueño de la realidad. Como si fuéramos conscientes de estar soñando, el *mythos* es esa presencia intuible pero absolutamente desconocida que, tras los muros lejanos del sueño, continuamente nos sueña. En tal sentido, es el “horizonte último de presencialidad” (Panikkar, 2007, p. 109), “allí” donde, sin tener límites, todo se detiene, donde la realidad es irreductible, allí donde no es posible escarbar más en las capas del sueño, donde el vértigo infinito del sueño dentro de otro sueño, que está dentro de otro, a su vez dentro de otros sueños... nos arroja despiertos a la fuente de todo. Piénsese en la experiencia de Tzinacán, quien tras la pesadilla de pasar eternamente de un sueño a otro, al despertar tiene la “visión” del “dios sin cara”, el dios “que está detrás de todos los dioses”. Tal como la percibe el sujeto en la tierra, el *mythos* es una realidad de la que somos conscientes, pero no fundamentalmente con la mente ni con los sentidos, y cuya presencia, además, nos resulta evidente, inmediata al ánimo. Se nos presenta fuera de toda duda y posibilidad de cuestionamiento, puesto que es lo que nos fundamenta, el substrato que posibilita nuestra aparición como existencias en la realidad. San Juan de la Cruz se refiere a esa realidad como la “fuente escondida” en los delicados versos de su poema intitulado “La fonte”:

*Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.*

Aquella eterna fuente está escondida,
que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen de ella tiene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella,
y que cielos y tierra beben de ella,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla,
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Su claridad nunca es oscurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosos sus corrientes.
que infiernos, cielos riegan y las gentes,
aunque es de noche.

El corriente que nace de esta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.

El corriente que de estas dos procede
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.

Como sostiene Panikkar, sabemos que tal horizonte último de presencia está, pero no sabemos lo que es. No se interpreta, se es consciente de la evidencia, “nos damos por enterados”. “La mística es la pura irrupción de esta Presencia”. Se trata de “una simple constatación –la *aprehensio* escolástica ... el «*silentium veritatis*», como se expresó el genio de san Agustín”. “El *mythos* como el *horizonte de presencialidad* no exige que nos cuestionemos ulteriormente, nos deja quietos, satisfechos, lo vemos presente sin más ... En el *mythos* descansamos ... Hay un elemento de confianza en nuestro espíritu irreductible a la racionalización, sin ser por ello contra la razón” (p. 109).

Esta consciencia del *mythos*, que puede ser nombrado y vivido desde marcos distintos, es probablemente una de las descripciones más precisas del núcleo esencial de la experiencia mística. De ella se deriva que será inefable, pues la realidad experimentada, siendo una presencia trascendente, no es “ni objetiva ni subjetiva”, ni material ni mental, “de ahí que no podamos objetivarla ni tampoco subjetivarla” (p. 101); que, en sus picos más elevados, será transitoria; que será una penetración en la “eternidad”, en el “infinito”, en la “nada”; en suma, una penetración en la realidad superior, en la oscuridad paterna de Dios. Asimismo, se comprenderá que es una experiencia que no depende del sujeto, sino que es pasiva en tanto proviene del mismo seno de esa Presencia última; ello incluso cuando el sujeto haya buscado tener la

experiencia por diferentes medios, ya que esencialmente la experiencia siempre será gratuita, será una “voluntad” de Dios en respuesta a nuestras acciones o a pesar de nuestras acciones (sea como fuere que interpretemos la razón, o la ausencia de razón, de esta voluntad divina) .

Ahora bien, en el propósito de asentar con suficiencia nuestra comprensión del fenómeno para los fines de este trabajo, quisiera referir las apreciaciones de algunos pensadores adicionales. Uno de ellos es el filósofo francés Michel Hulin. Juan Martín Velasco (1999), en “Formas no religiosas de mística” de su libro *El fenómeno místico: estudio comparado*, ofrece un resumen de la definición de M. Hulin sobre la “mística profana”, como la nombra Velasco a partir de la tipología tradicional, o “mística salvaje”, como la denomina el filósofo francés. Esta definición es muy adecuada para la comprensión de lo que aquí, con otra denominación, comprendemos como mística aconfesional o secular, esto es, la mística “esencial”, desvinculada de revestimientos de cualquier tipo:

[M. Hulin] ... se ha referido a una triple unidad de todas esas formas [de mística profana]: *fenomenológica*: en todas se produce una ruptura súbita del curso ordinario de las ideas, la pérdida de todo contacto eficaz del entorno inmediato, sensación de angustia y maravillamiento al sentirse el sujeto catapultado a un tiempo, un espacio y un universo cualitativamente diferente del de la vida ordinaria, y retorno instantáneo, con la consiguiente dificultad de readaptación, a ese mundo y a las condiciones que en él reinan. *Unidad temática*: en todas esas experiencias se dan estos tres aspectos dominantes: la revelación aplastante de una realidad frente a la cual el mundo sensible y la existencia social no son más que un teatro de sombras; la integración de las contingencias de nuestras vidas dispersas en una necesidad que es al mismo tiempo orden y perfección; la conciencia de que un solo impulso vital, una sola y única emoción eterna nos anima a todos. Por último, la *unidad intencional*, porque la existencia individual, con su división originaria de lo vivido en «bueno» y «malo», ha sido denunciada como el pecado por excelencia que debe ser superado para que la plenitud que yace en nosotros aflore a la conciencia (p. 102)¹⁶.

En el centro de esta unidad ternaria, está la noción de que una Realidad superior asalta a un sujeto cuya naturaleza terrena es trascendida por el conocimiento de una

¹⁶ Naturalmente, estas características también han de hallarse en la experiencia mística religiosa, con la diferencia de que en esta última se establece necesariamente una relación amorosa con la realidad experimentada, y sobre la base del credo del místico.

verdad que es irreductible a los conceptos y categorías racionales del entendimiento humano. El místico se vuelve consciente de una realidad que, a un tiempo, es “anterior” a la formación del mundo, y “posterior” a su aniquilación, pareciéndole completamente indefinible e inapresable en su consciencia. Por otro lado, en consonancia con las ideas de Hulin, y de forma especial con “la conciencia de que un solo impulso vital, una sola y única emoción eterna nos anima a todos”, está la noción de religación de Xavier Zubiri, noción que considero fundamental para acercarnos a la vivencia de lo místico en la era secular, y particularmente al misticismo no confesional de los cuentos borgeanos. Aquí entramos a un elemento esencial del hecho místico: la trascendencia de la propia identidad, el descentramiento del sujeto que contempla los límites de su corporalidad como una ilusión de la materia, que comprende su interconexión con la universalidad. Para describir el sentimiento de religación, Zubiri replantea la noción de “experiencia religiosa” en atención de la etimología del concepto de “religión”, que oscila entre el *religare* y el *religere* latinos (Antolínez, 2017, p. 264). Según el filósofo, las experiencias religiosas no se reducen a las vivencias de tipo confesional, sino que tienen como centro la experiencia de religación del hombre con el todo. Este sería el origen anímico de las religiones históricas, que, en este sentido, serían una plasmación posterior del sentimiento religioso o de religación que, en tiempos seculares como los que vivimos desde hace ya varios siglos, es susceptible de cobrar nuevas formas de encarnación estética, como efectivamente ha sucedido. Zubiri está expresando con el concepto de experiencia religiosa lo que es central a la experiencia mística como estado de consciencia, lo que subyace a todas sus manifestaciones culturales y estéticas. Sin pretender cubrir todas las aristas del concepto de religación, me concentraré en afirmar que consiste en una experiencia donde el ser humano toma consciencia del misterio de su vinculación, en Dios, con todas las cosas existentes. Vinculación, puesto que él y todas las cosas existen, y están sostenidos permanentemente en la existencia, a causa del poder de Dios, a causa de su soplo continuo, comprendiendo por Dios “... el fundamento absoluto de toda realidad” (Antolínez, 2017, p. 266). “Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios” (Zubiri, 1994, p. 433), que, como explica Antolínez (2017), “no es trascendente a las cosas, pero tampoco inmanente en las cosas, antes bien, es “trascendente en las cosas” (p. 266). Como podemos ver, la experiencia de religación sería connatural a la consciencia del *mythos* de Panikkar, puesto que ser consciente de la fuente que ilumina todo, que “pinta” todo, descubre nuestra conexión esencial con ese todo y cada una de sus partes. En relación con ello,

Panikkar (2007) observaría que, en virtud del *mythos*, la realidad está religada completamente entre sí, y que, por ello, la comprensión del místico es el conocimiento de la unidad entre los seres humanos, el mundo natural y Dios, o, en los términos del autor, la unidad de lo *cosmoteándrico*. El concepto de religación plantea, así, el sentimiento de la totalidad de la que uno forma parte, una totalidad hecha de entramados invisibles, de redes visibles para Dios. Esta experiencia de religación, precisamente, está en la base de lo que Tzinacán describe en su experiencia particular del misterio: “Entonces ... Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren). ... vi una Rueda altísima ... *Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era de una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra*” (énfasis míos, OC 1, p. 1045). De la misma manera, en “El Aleph”, el “punto donde convergen todos los puntos del universo” es la expresión de una vivencia de la totalidad religada, del “conjunto infinito” de seres y de cosas. Aquí la religación se expresa en la imagen justa de un solo punto unitario, en donde simultáneamente *todo*, “sin superposición y sin transparencia”, está reunido. El mismo sentimiento es el que anima la experiencia narrada en “El Congreso”, donde la vivencia de lo sagrado es la experiencia del “universo y nosotros”, del “congreso” universal.

Hierofanía, experiencia de lo santo, sentimiento del *totum in parte*, consciencia de la religación universal, entre otros, son elementos que encontramos en los cuentos de J. L. Borges que estudiamos en esta investigación. En estos, además, no solo es posible descubrir el instante de experiencia mística, sino también cierto proceso y cierta transformación que lo rodean. No hay que imaginar que, en la mística aconfesional, este sistema ternario no existe. Por el contrario, debemos reflexionar de qué manera es transformado¹⁷. Ciertamente, no hallaremos aquí una “purgación” previa a la experiencia al estilo monacal de muchos místicos religiosos, ni tampoco una “transformación” que lleve al sujeto a abrazar o reafirmar su fe particular. No obstante, como podrá observarse a propósito de Borges, la experiencia mística, si bien pasiva en tanto donada al místico, no es producto del azar, de la arbitrariedad o del error; y, asimismo, el sujeto no sale de la experiencia como había llegado a ella, sino con una

¹⁷ Me aparto aquí de la apreciación de Kodama de Borges (2017), quien opina lo siguiente: “Creo que podríamos hablar, en el caso de Borges, de una mística de la creación. Si el camino de la mística implica el rigor del ascetismo, para llegar a la iluminación que culminará en la fusión con Dios, podríamos decir que, en esa experiencia, Borges queda detenido en la iluminación” (p. 78).

metanoia particular. Las experiencias, si bien instaladas en la cotidianeidad, no irrumpen en una situación cualquiera, sino en el momento en que los personajes han atravesado una serie de situaciones con consecuencias en su psicología. De esta manera, hay cierta “purificación”, cierta “ascesis” que cumple la función de disponer al individuo a la experiencia de lo sagrado. Y también cierta “conversión”, es decir, la experiencia secular de transformación del individuo al haber “conocido” a un Dios del cual no tenía una imagen previa, del cual no tenía referencia alguna en el mundo.

En las secciones siguientes, precisamente, abordaremos este carácter secular de la mística borgeana, habiéndonos ocupado ya, en este capítulo introductorio, de abordar la presencia de la mística en los cuentos de Borges.



1. “La escritura del Dios”: desconfesionalización de la experiencia mística

Fundamentado el misticismo de las experiencias que narran los cuentos borgeanos, es ocasión ahora de reflexionar sobre el carácter secular de estas experiencias. El conjunto de esta investigación desarrolla el proceso de secularización de la mística creyente. Con el cuento “La escritura del Dios”, en esta primera sección, pretendo explicar la primera instancia de ese proceso, la cual caracterizo como una etapa de desconfesionalización de la experiencia mística. Antes de abordar esta cuestión, es necesario, no obstante, organizar un resumen del argumento.

1. Las etapas de la vivencia mística¹⁸ en “La escritura del Dios”

El cuento narra el cautiverio de un sacerdote maya en el contexto de la conquista española de Guatemala en 1524-1527. El sacerdote tiene por nombre “... Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió” (OC 1, p. 1043). En la cárcel de piedra donde está prisionero, hay también un jaguar, separado de él por un muro intermedio. Con el propósito de liberarse y salvar a su pueblo, el personaje emprende una búsqueda incesante de la sentencia mágica escrita por el dios Qaholom, quien “... previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males” (OC 1, p. 1043). Recorre mentalmente posibles símbolos hasta que recuerda que uno de los atributos de Qaholom es el jaguar, y entonces intuye que la inscripción se encuentra en las manchas del felino contiguo: “En la otra celda había un jaguar; en su vecindad percibí una confirmación de mi conjetura y un secreto favor.” (OC 1, p. 1044). Finalmente, después de largos años de fatiga, el personaje logra descifrar la sentencia inscrita en el tigre gracias a la revelación mística que irrumpe en él tras una pesadilla. Esta revelación (que toma la forma de una visión) le otorga un entendimiento absoluto del universo, y, por ello, puede entender también la escritura del tigre. El cuento culmina con el rechazo del personaje de pronunciar la sentencia, con lo que se libraría de su encierro y tendría poder sobre sus captores (“Me bastaría decirla para ...”). Enigmáticamente, prefiere esperar la muerte “acostado en la oscuridad” (OC 1, p. 1046).

¹⁸ Con el concepto de “vivencia mística” agrupo dos instancias: el proceso místico y el rapto místico. Con “proceso místico”, me refiero al trayecto que prepara, dispone o conduce al instante hierofánico de conocimiento o iluminación (el “rapto místico”).

En este proceso que transcurre desde el encarcelamiento del mago Tzinacán hasta la experiencia mística que vivencia y su actitud final no hay un solo momento arbitrario. El cuento traza un trayecto místico (que tendremos ocasión de sondear más adelante) a través de una serie de etapas que conducen, conjuntamente, a la experiencia mística. El discernimiento de esas etapas nos permitirá desarrollar la tesis de que “La escritura del Dios” seculariza la experiencia mística, transformándola en *un proceso y un rapto aconfesionales*¹⁹. Las etapas son las siguientes²⁰: 1) El cautiverio del sacerdote Tzinacán y la importancia del espacio de su celda; 2) el recuerdo de la tradición del dios Qaholom; 3) la búsqueda interior y reflexiva de la sentencia divina, que tiene dos subetapas: 2.1) la búsqueda simbólica (montañas, astros, el jaguar), y 2.2) la búsqueda metafísica (la pregunta por la naturaleza del lenguaje de un dios); 3) la pesadilla que sobreviene al personaje tras sus reflexiones sobre Dios; 4) tras el terror de la pesadilla, la renuncia a la empresa y la aceptación de las circunstancias actuales, que llega incluso a bendecir; 5) la experiencia mística (visión de la Rueda) y el entendimiento que le revela; y, finalmente, 6) la interpretación de esa revelación mística (interpretación secular) y el cese del yo. Debo aclarar que si bien en esta última etapa es ostensible el sesgo secular de la experiencia (como espero demostrar), la secularidad está presente, por lo menos, desde la tercera etapa del proceso místico, y está condicionada por la primera –el cautiverio oscuro en la cárcel “profunda y de piedra” (OC 1, 1043)– y la segunda (el recuerdo de la tradición). Todos estos aspectos serán abordados en las páginas que siguen; no obstante, para no llevar a cabo una argumentación por estancos, no procederemos según el orden en que hemos dividido las etapas, sino según las interrelaciones temáticas de estas, estableciendo un diálogo continuo. En el trasfondo de nuestra exposición podrán reconocerse cada una de ellas. Los temas que nos permitirán interrelacionar las etapas son lo que podemos llamar el “triángulo místico” (Dios, el

¹⁹ Véase la nota anterior.

²⁰ Me baso parcialmente en el valioso esquema propuesto por Jaime Giordano (1972). Sin embargo, el autor no consigna algunas de las “etapas del conocimiento” (p. 111), como las denomina, que para mi interpretación son decisivas. Asimismo, no analiza la presencia de la pesadilla en el proceso de conocimiento, aunque la nombra rápidamente en su etapa cuarta. Los estadios de Giordano son los siguientes: 1) El recuerdo; 2) Un “recuerdo preciso”; 3) Lenguaje divino y lenguaje humano; 4) Fracaso del solipsismo. Pesadilla del hombre que se atreve a imaginar la mente del dios; 5) La humilde circunstancia humana, que se subdivide en 5.1) el fracaso de la razón para dar cuenta de la realidad, y 5.2) la necesidad de asumir la circunstancia limitada; 6) Visión de la Rueda; 7) La negación del compromiso.

místico y la relación entre Dios y el místico)²¹. Esta tríada se seculariza en “La escritura del Dios”.

2. La desconfesionalización del concepto de Dios

El concepto de secularización es un concepto complejo. A lo largo de los siglos, han cambiado los matices que definen su significado. En la actualidad, de la mano de autores como C. Taylor (2014), la secularización ha dejado de concebirse simplemente como sinónimo de ausencia o negación de la religión. Más bien, aquella es comprendida como un terreno común sobre el que caminan tanto creyentes como no creyentes: el conjunto de presupuestos sobre los que hoy en día, en Occidente, creemos o no creemos.

La secularidad, en este sentido, se refiere a todo el contexto intelectual en el que tiene lugar nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa. Por «contexto intelectual» entiendo tanto aquellas cuestiones que probablemente han sido formuladas explícitamente por casi todos ... como otras que conforman el telón de fondo implícito, en gran medida no muy claro, de esta experiencia y esta búsqueda, su «preontología», para usar un término heideggeriano (Taylor, 2014, p. 23).

No pretendo aquí desarrollar cada uno de los aspectos de ese “contexto intelectual” o conjunto de presupuestos, como lo hemos acotado, que caracterizan al espíritu secular de nuestra era (siglo XX-XXI)²². Sin embargo, sí considero que hay algunas preconcepciones centrales que pueden tomarse en cuenta. Puede afirmarse, en primer lugar, que en nuestro mundo secular se ha consolidado ya el saber de que la vivencia del Espíritu no depende exclusivamente de la adscripción a alguna confesión religiosa en particular. El propio Taylor deja algunos apuntes y ejemplos que bien pueden ilustrar este punto (2014, pp. 25-51). Asimismo, el libro de Harry T. Hunt (2003), *Lives in Spirit. Precursors and Dilemmas of a Secular Western Mysticism*, ofrece una historia de la espiritualidad secular y estudia sus diversas corrientes modernas. En otras palabras, es evidente que la vivencia espiritual de lo divino puede prescindir de la confesionalidad, de la profesión de creencia en el dios o dioses de las religiones históricas. Taylor (2004) comenta que “la fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas” (p. 22), lo cual quiere

²¹ Puede considerarse, además, un cuarto término: el proceso místico. No obstante, incluyo esta categoría dentro de la figura del místico, pues es el que la lleva a cabo.

²² Para una inmersión en la complejidad del concepto de “contexto intelectual” tal como lo trata Taylor, consúltese especialmente la sección “Parte V. Las condiciones de la creencia” del segundo tomo de *La era secular*.

decir que una alternativa al teísmo no solo es la no creencia, sino también una serie de opciones espirituales distintas. Esta es nuestra era secular, un terreno de múltiples alternativas morales y espirituales al que estamos abiertos y en el que nos posicionamos. Sobre ello volveremos con más detalle en la segunda sección a propósito de “El aleph”. De momento es central considerar la multiplicación de opciones espirituales, y la pérdida consecuente de la hegemonía de la espiritualidad confesional. En estas condiciones, pues, ¿qué es Dios en los caminos espirituales no teístas? En el paso a la era secular, probablemente una de las transformaciones conceptuales más importantes es la comprensión del concepto de Dios, del Dios de las tradiciones, que atraviesa una “depuración” de sus atributos doctrinales²³. Podemos pensar en el *Numen* de Rudolf Otto, la *Voluntad* de Wittgenstein, el *Espíritu* de Hegel, el *Uno* de Plotino o el *primer motor inmóvil* de Aristóteles, entre otros, como ejemplos de esta depuración. Y todas estas diferentes denominaciones tienen matices o énfasis que las diferencian, a su vez, a unas de otras. La pregunta que surge entonces es ¿de qué formas se entiende en nuestra era secular la realidad de lo divino y la relación entre *eso* y el ser humano? En la espiritualidad aconfesional secular, o por lo menos en una vertiente de ella representada por Borges, el concepto de Dios alude a todo aquello que en la introducción agrupábamos en torno al nombre de Misterio (*mysterium*). Es una Fuerza Infinita, un Misterio Impenetrable, la Omnipotencia Creadora, la “mente absoluta” como se enuncia en “La escritura del Dios”, o el Soñador de la realidad, como refiere Borges en un texto: “... la *secular* sospecha de que el mundo –y en el mundo, nosotros– no es otra cosa que los sueños de *un soñador secreto*” (énfasis míos)²⁴.

En “La escritura del Dios”, la experiencia de la divinidad es justamente la experiencia de este dios *desfigurado* (sin figura). Pero no solamente encontramos a Dios secularizado, sino que el cuento es también una representación del proceso mismo de secularización desde un dios confesional hacia un “dios sin cara” (OC 1, 1045). Veamos este proceso paso a paso. Un hecho fundamental en este relato que no ha sido advertido es que la figura de la divinidad sufre una transformación. Inicialmente, esta es referida como una divinidad maya (el personaje Tzinacán, como hemos descrito previamente, es

²³ Este proceso se remonta, por lo menos, hasta la antigüedad en el contexto del paso del *mythos* al *logos*, pues, en palabras de Medina Rodríguez (2003), “... la filosofía clásica aparece como una desmitificación de las verdades del mito, al expresarlas en otro lenguaje y al transformarlas en alegorías, fábulas o leyendas” (“Historia de la secularización”, p. 15).

²⁴ La cita es del prólogo a “El espejo que huye” de Giovanni Papini. Recuperado de «<https://borgestodoelanio.blogspot.com/2015/04/jorge-luis-borges-prologo-el-espejo-que.html>».

un sacerdote maya del siglo XVI). En ese sentido se habla de “las tradiciones del dios” o de “mi destino de último sacerdote del dios”, “el jaguar era uno de los atributos del dios” e, incluso más significativamente, de “imaginé a *mi* dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares” (énfasis mío, *OC* 1, 1043-4). Podríamos decir que, hasta este momento, Dios es una deidad vivida confesionalmente. Sin embargo, tras unos años de febril búsqueda de la sentencia mágica del dios Qaholom, que supone un internamiento en la reflexión sobre la naturaleza de lo divino, la concepción de Dios se transforma. Sufre una depuración que lo desparticulariza o despersonaliza como dios de la religión maya, volviéndolo impersonal:

No diré las fatigas de mi labor. ... Gradualmente, el enigma concreto que me atareaba me inquietó menos que el enigma genérico de una sentencia escrita por *un* dios. ¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá *una mente absoluta*? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir [el tigre] es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de *un* dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. Con el tiempo *la noción de una sentencia divina* parecióme pueril o blasfematoria. *Un* dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo (énfasis míos, *OC* 1, p. 1044)²⁵.

De manera que, en esta concepción depurada de Dios, que busca restituirle su trascendencia lejos de una semejanza con el hombre, la blasfemia no es tal con respecto al conjunto de *creencias* de la religión que se profesa, sino en relación con el *misterio* de lo divino: “Con el tiempo la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. *Un* dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud” (*OC* 1, 1044). Sería una profanación de lo Sagrado (del numen) reducir a Dios a facultades humanas, y esto se aplica también a la vivencia confesional de lo divino, puesto que esta se basa en una particular determinación de lo numinoso. Ahora bien, si

²⁵ Como afirma Hernández (2009) a propósito de este episodio, “... la búsqueda del lenguaje del dios implica una búsqueda ontológica” (p. 211), esto es, preguntarse por el *ser* de Dios, trascendiendo su *rostro* reconocible. Esta búsqueda, a su vez, como anotamos anteriormente y desarrollaremos más adelante, es una etapa fundamental en la aparición de la experiencia mística, constituye una trayectoria secular hacia el éxtasis. En esa dirección podemos entender la afirmación de Balderston (1992) al decir que “... la duda filosófica se convierte en el fundamento de la experiencia mística” (450). Aparece aquí ya el tema del escepticismo, sin duda fundamental en el transcurso del cuento, que trataremos con más detalle posteriormente.

durante las reflexiones del personaje observamos este acrisolamiento de Dios, la transformación más significativa de lo divino ocurre ya en el momento de la experiencia de visión mística: “Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (*no sé si estas palabras difieren*)” (énfasis míos, *OC 1*, p. 1045). Sin desconsiderar el panteísmo evidente en esta expresión, podríamos leer en esta transformación el tránsito secular de una concepción confesional de Dios a una aconfesional, de corte más metafísico (y panteísta en este último caso) que doctrinal religioso. No es más el dios personal de las tradiciones teístas, no es el dios Qaholom, quien, según el *Popol Vuh*, es la pareja creadora de Alom; y por supuesto no es el Dios Padre de santa Teresa o san Juan de la Cruz con quien personalmente la criatura humana une su voluntad en la experiencia de unión (Trueman D., 1967, p. 40). Dios pasa a ser vivenciado como lo que con Xavier Zubiri veíamos como “el fundamento absoluto de la realidad”, el Fundamento Omnipotente de todo lo real, “trascendente *en las cosas*”. Por ello, ya en el momento místico de experiencia de “unión con la divinidad”, el personaje exclama: “Vi *el dios sin cara* que hay *detrás* de los dioses” (énfasis míos, *OC 1*, p. 1045). Esos “dioses”, podemos interpretar, son los dioses personales de las religiones, incluyendo dentro de ellos a los dioses mayas. El “dios sin cara” es un dios impersonal, una otredad absoluta, pero que es responsable del ser humano, de la creación, de “*todo, mundo, universo*” (*OC 1*, 1044). Es el *mythos*²⁶, el horizonte invisible de realidad que permite que sea posible la realidad visible en su interior, y que en ella diversas imágenes de Dios puedan formarse, e incluso que desde la tierra podamos intuir lo inasible e inefable de su presencia. Es el fundamento primero de todo cuanto es, el substrato fundante donde no hay luz, ya que ella es fuente de la luz. A esta “oscuridad” primordial los ojos no pueden verla, ni la inteligencia puede razonarla; solo puede ser sentida como la evidencia de una presencia —que además nos contiene—, como el “último horizonte de presencialidad” (Panikkar, 2007, p. 109), un “algo” en el que, fuera de sí, ya no hay más presencia, pues es el *límite infinito* de todo.

Un estudio sobre el concepto de Dios en la obra conjunta de J. L. Borges iluminaría, en definitiva, importantes matices, y daría un cuadro mucho más completo, pero un detalle que sería insoslayable en esa indagación sería el de Dios como una profunda trascendencia, lo Santo (en el sentido que le otorga Rudolf Otto²⁷) anterior a sus

²⁶ Véanse las pp. 17-19 de la introducción de este trabajo. El término es de R. Panikkar (2007).

²⁷ Es decir, lo Santo como lo numinoso: un *mysterium tremendum, majestas, energeticum y fascinans*.

elaboraciones religiosas, incognoscible e impensable en grado sumo como para que el hombre sea imagen y semejanza de su presencia (Génesis 1:26)²⁸. Este es, ciertamente, el concepto de lo divino en “La escritura del Dios” con la que, tras el proceso de secularización, se cierra el cuento. Misterio e infinito son dos signos centrales.

La pesadilla posterior a la reflexión sobre Dios

Es importante notar, asimismo, que esta representación de Dios se lleva a cabo también a través de símbolos visuales. El cuento es rico en metáforas. Por supuesto, está la Rueda, que visualmente representa el movimiento circular, esto es, lo infinito:

El éxtasis no repite sus símbolos; hay quien ha visto a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa. Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron ... Ahí estaban las causas y los efectos (OC 1, p. 1045).

Pero voy a centrarme, en esta ocasión, en la pesadilla del personaje, la cual ha recibido poca atención por parte de la crítica. La pesadilla precede al instante de la visión de la Rueda. Es precedida, a su vez, por la búsqueda infatigable de la sentencia de Dios. Este juego de precedencias no es arbitrario. La búsqueda ha significado para el personaje una inmersión en un laberinto irresoluble al intentar aprehender la naturaleza de Dios, descifrar y hablar su lenguaje. Pues, como sostiene Giordano (1972), “el hombre que quiere reproducir en su espíritu el de Dios [al querer engendrar en sí el lenguaje o la mente divina], no alcanza más que a enredarse en lo que se le presenta en la forma de un laberinto” (p. 113). El personaje comprende, por tanto, de forma genuina y personal, las limitaciones de la cognición humana, y se siente superado por la infinitud y la *majestas*²⁹ de Dios: “No diré las fatigas de mi labor ... Sombras o simulacros de esa voz [la de Dios] que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciones y pobres voces humanas” (OC 1, p. 1044).

²⁸ En “El inmortal” (*El aleph*, 1949), el narrador se expresa de la siguiente manera: “... los dioses irracionales que manejan el mundo y de los que nada sabemos, salvo que no se parecen al hombre” (OC 1, p. 995).

²⁹ “Y la *majestad* y el «ser tierra y ceniza» conducen, si la especulación se apodera de ellos, ... por un lado a la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto, y por el otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la *mística*. Pues en casi todas las formas de la mística, por mucho que se diferencien en su contenido, encontramos como uno de sus rasgos generales la desestima del sujeto ... es decir, que el sujeto se valora [con respecto a la majestad de Dios] sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso es completamente nulo” (pp. 32-33).

En este contexto, tiempo después³⁰, de forma significativa como veremos, el personaje experimenta la pesadilla referida, en la que el símbolo principal es la infinitud de la arena:

Un día o una noche ... soñé que en el piso de la cárcel había un grano de arena. Volví a dormir, indiferente; soñé que despertaba y que había dos granos de arena. Volví a dormir; soñé que los granos de arena eran tres. Fueron, así, multiplicándose hasta colmar la cárcel y yo moría bajo ese hemisferio de arena. Comprendí que estaba soñando; con un vasto esfuerzo me desperté. El despertar fue inútil; la innumerable arena me sofocaba. Alguien me dijo: “No has despertado a la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente” (OC 1, p. 1045).

A continuación el personaje agrega: “Me sentí perdido. La arena me rompía la boca” (OC 1, p. 1045). Toda la significación que presenta esta escena onírica está en directa relación con la situación psicológica del personaje con respecto, por un lado, a su encierro en la celda, y, por otra parte, al hecho de su existencia en el mundo, a su otredad frente a Dios, destapada por sus cavilaciones metafísicas. Esta relación, específicamente, puede conceptualizarse como una representación simbólica, en el sueño, de una condición física, por un lado, y anímica (sentimental y mental), por otro³¹. Con respecto a la condición física del personaje en la celda, efectivamente, podemos pensar la experiencia de la pesadilla como una figuración de su encierro material. Por un lado, el personaje es consciente de que está soñando, es decir, de que está *dentro* de la esfera cerrada de un sueño (“Comprendí que estaba soñando”). Por otro, no puede escapar de ella hacia la vigilia, pasando tormentos solo entre aparentes despertares que lo sumen más profundamente en ese sueño interminable (“No has despertado a la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente”). Efectivamente, como decía, podemos interpretar de esta manera el sueño en relación con el aprisionamiento de Tzinacán. Pero el sentido simbólico que más interesa, en esta ocasión, es el segundo:

³⁰ “Un día o una noche –entre mis días y mis noches, ¿qué diferencia cabe?–” (OC 1, p. 1045)

³¹ No sería inválido proponer que, además de ser un espacio simbólico, el sueño podría funcionar como un “portal” hacia un conocimiento trascendente, lo cual enriquecería mucho la perspectiva sobre la vivencia mística en este cuento y la valoración de sus etapas. El sueño como experiencia de conocimiento superior tiene una larga tradición. En la presente investigación, sin embargo, dejamos solo aludida tal posibilidad.

la pesadilla como encarnación de su situación anímica frente a Dios. Lo que nos concierne, dado el tema de este apartado, es inquirir en la imagen de Dios que esta pesadilla presenta, y cómo es que estas imágenes son una figuración de la nueva percepción de lo divino, secularizada y “desnuda”. Puesto el entendimiento en esta dirección, observamos que la pesadilla es una representación de los sentimientos padecidos durante la búsqueda, la cual sume al personaje en un encierro metafísico más profundo que el físico. Borges ha estructurado su cuento de tal manera que se tracen nexos causales entre las secuencias. Como ocurrió en la búsqueda de la sentencia divina, durante fatigados años y años, en la pesadilla comenzamos con un dios en apariencia inofensivo, reconocible, conocido (un grano de arena, dos, tres) hasta que su figura comienza a desdibujarse y transformarse en un caos sobreabundante que supera y sofoca al individuo (“Fueron, así, multiplicándose hasta colmar la cárcel y yo moría bajo ese hemisferio de arena”)³². Este “oceano” de arena que inunda el sueño del personaje es, ahora, a diferencia de los diminutos granos iniciales, inapresable, inasible, no puede ser retenido en los brazos como una imagen o una estatua religiosas. Se yergue sobre uno en todas las direcciones y sobrepasa el alma (de aquí también el símbolo de la Rueda: “Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo”). Es ostensible el signo del infinito y del misterio en el horror de la arena viva, y carece de rostro, de forma, de voluntad comprensible y de sentimientos; en suma, de identidad y de personalidad como sí ocurre en el teísmo. Simplemente se expande inmensa y ciegamente.

Vemos, por lo tanto, que en la psicología del personaje se produce un tránsito desde el dios persona hacia el dios infinito. Este desplazamiento fue impulsado por las reflexiones del personaje en torno de la “noción de una sentencia divina”, y el descubrimiento de que la sola palabra de un dios es infinita, y su mente, absoluta. La conmoción psicológica de Tzinacán podemos comprenderla mejor si atendemos a unas palabras de Borges de “La carrera perpetua de Aquiles y la tortuga” (*Discusión*, 1932) a propósito del nombre “infinito”: “... infinito, palabra (y después concepto) de zozobra que hemos engendrado con temeridad y que una vez consentida en un pensamiento, estalla y lo mata” (*OC* 1, p. 420). Desde el espacio de su encierro, el mundo está reducido a una celda para Tzinacán; sin embargo, en el momento en que comienza a ser

³² En las dos experiencias místicas que Borges, entrevistado en 1982 por William Barnstone, declaró haber tenido, describe su sentimiento con palabras como las siguientes: “It was astonishing, astounding. I was *overwhelmed*, taken aback” (énfasis mío, Barnstone, 1982, p. 10).

remecido por la intuición de la infinitud de Dios, en realidad, el universo para él se ha expandido hacia confines desconocidos y trascendentes a la materia. Por eso, la escena consiguiente del sueño representa el diluvio de la arena, y al individuo ahogándose en ella. Reflexión y pesadilla son, en un solo plano, el anverso natural y el reverso simbólico de la misma moneda.

Ahora bien, una vez advertidos estos elementos, debemos considerar que tanto la reflexión sobre Dios, durante la vigilia, como la representación de lo divino, durante la pesadilla, acontecen dentro de un contexto. La cárcel es el espacio físico, pero también hay circunstancias históricas que conforman ese contexto. En ambos planos, hay significaciones importantes que convergen en la secularización de la imagen de Dios que elabora el cuento.

Contexto de la vivencia mística

Efectivamente, si bien las vicisitudes del personaje ocupan el plano central de la historia, Borges está tejiendo la significación del relato a través de la articulación de diferentes planos. Uno de estos es el contexto histórico específico del cuento: la conquista española de Guatemala en 1524-1527. Es decir, la trama que habrá de terminar con el relevo del dios confesional ocurre precisamente en medio de un contexto de lucha y dominación religiosas, un contexto de derribamiento de ídolos, de falsas imágenes de Dios frente a la autenticidad del Dios verdadero: "... yo, Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió; ... La víspera del incendio de la Pirámide, los hombres que bajaron de altos caballos me castigaron con metales ardientes para que revelara el lugar de un tesoro escondido. Abatieron, delante de mis ojos, el ídolo del dios" (OC 1, p. 1043). Si bien la conquista española supone el desplazamiento (con sus fisuras) del dios local por el dios cristiano (es decir, por un dios también confesional), la conexión entre este contexto y las peripecias de la trama se traba en un nudo más profundo: la extirpación de idolatrías. De lo que se trata es de la deposición de un dios inferior o falso frente al poder, la perfección o la veracidad de otro, del Dios vivo.

Por otro lado, parte importante del contexto de la trama es también, como mencionábamos, el espacio físico donde esta se asienta: la cárcel. Giordano (1972) sintetiza muy bien el protagonismo de la prisión en el cuento:

La prueba de que la importancia del espacio no es sólo el resultado de una mera exigencia argumental: el haber sido encarcelado por determinados motivos, está en que el cuento empieza detallando este factor (surge prácticamente de él) en vez de entrar directamente (a la manera tradicional) en las causas y antecedentes del estado actual del protagonista. Las explicaciones sobre su presencia en la prisión sólo empiezan al final del párrafo segundo y ocupan todo el tercero (p. 109).

Efectivamente, el relato se abre de forma rotunda con la descripción del entorno: “La cárcel es profunda y de piedra; su forma, la de un hemisferio casi perfecto” (*OC 1*, p. 1043). Y si la celda es la puerta que abre el relato, es, a su vez, la puerta que cierra el mundo circundante para el personaje. Si el contexto histórico alude a la extirpación del dios de Tzinacán, el contexto físico, que supone su reclusión y su soledad, asienta el distanciamiento del sacerdote con respecto a su universo cultural, su comunidad religiosa y sus tradiciones. Este distanciamiento es físico, y, como vimos, evolucionará hacia un distanciamiento espiritual. ¿Qué rol juega el espacio en la evolución de este distanciamiento? ¿De qué manera podemos pensar la influencia de la cárcel en las reflexiones del personaje sobre Dios, las cuales derivan en la desconfesionalización del numen?

Para aproximarnos a ello, debemos atender a las características de este espacio. Aclaro, preliminarmente, que parto de la premisa de que, en palabras de Giordano (1972), demostrables en el cuento desde diferentes enfoques, “los pocos elementos circunstanciales [de la celda], por ser los únicos, influyen en un grado decisivo sobre la imaginación del narrador” (p. 109). En este sentido, deseo rescatar algunas cualidades de este entorno, y reflexionar sobre su incidencia en el personaje. El narrador describe la cárcel de la siguiente manera:

La cárcel es profunda y de piedra; su forma, la de un hemisferio casi perfecto, si bien el piso (que también es de piedra) es algo menor que un círculo máximo, hecho que agrava de algún modo los sentimientos de opresión y de vastedad. Un muro medianero la corta; éste, aunque altísimo, no toca la parte superior de la bóveda ... En la hora sin sombra³³, se abre una trampa en lo alto ... La luz entra en la bóveda ... He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla (*OC 1*, p. 1043).

Los rasgos más resaltantes de este espacio son la profundidad cóncava de la celda, la piedra y la oscuridad. Dicho en términos del personaje, la “vastedad”, la “opresión” y la

³³ Es una alusión al mediodía.

“tiniebla” de la cárcel. En otras palabras, la infinitud, la omnipresencia asfixiante y el misterio del dios avistado en las reflexiones y percibido posteriormente en la pesadilla, oníricamente, y en la visión mística, inmediatamente.

Giordano (1972) ve en este espacio y sus objetos la fuente visual de las imágenes que serán percibidas durante la experiencia mística. Principalmente, la forma esférica de la cárcel³⁴, sugiere el autor, se ha impreso tanto en el alma del personaje que sus experiencias interiores profundas, como la visión sobrenatural de la Rueda, habrán de encarnarse bajo esa geometría. En palabras del autor: “La Rueda, en su más dramático sentido, no es más que la cosmización de la cárcel. El universo se le presenta al mago de la manera en que él puede entenderlo: una pluralidad de círculos que no son más que la dinamización de la esfera, forma de su prisión” (pp. 114-5). Sin desmerecer la interpretación del crítico chileno, completamente válida en su hermenéutica, quisiéramos en este trabajo arriesgar un poco menos y estirar con menor impulso el análisis psicológico. Los rasgos de la cárcel ciertamente afectan la interioridad del personaje, digamos que crean un “entorno psicológico”, pero cuya afectación incide principalmente sobre el pensamiento y el ánimo del personaje. Los “sentimientos de opresión y de vastedad” que produce la celda, por cierto, se han de reflejar en la experiencia de la Rueda (y de la “trama total”, como veremos más adelante), pero no tanto porque “el universo se le presenta al mago de la manera en que él puede entenderlo”, según afirma Giordano, como por el hecho de que la forma abovedada y profunda de la celda ha despertado en el personaje la intuición de un símbolo no explorado de Dios. La reflexión sobre la naturaleza divina, durante la búsqueda de la sentencia, es la emanación interior de las circunstancias de Tzinacán y de su espacio físico, exterior; y, a su vez, tanto la reflexión como este contexto, junto a la pesadilla, conforman una urdimbre que propicia la visión de la Rueda, la experiencia del Dios irrepresentable.

Afirmábamos, entonces, que la forma de la celda ha despertado en el protagonista la intuición de un símbolo no explorado de Dios, que se ha de reflejar en las reflexiones

³⁴ El autor dedica una clarificación a la descripción que de la celda realiza el narrador: “... un “hemisferio casi perfecto”; esto es, la mitad superior de una esfera no cortada precisamente en su centro, sino un poco antes de llegar a él. Esto significa que las curvas laterales no llegan a constituir vertical, sugiriéndose en cambio una apertura parabólica que fácilmente puede proyectar una dimensión infinita. Es de este modo una especie de cielorraso en forma de bóveda esférica, pero cuyos ángulos laterales con el piso no descienden nunca verticalmente. Lo mismo ocurre con el firmamento estelar: la perspectiva del hombre en la tierra ve extenderse el cielo tras los horizontes antes de que pueda sentirse su caída vertical en el vacío” (pp. 109-110).

sobre Dios que realiza al interior de ella, posteriormente en la pesadilla y, finalmente, en la visión de la Rueda. Desglosemos esta afirmación paso a paso. Antes de ser encarcelado, Tzinacán pertenecía a otro espacio de acción, distinto de la prisión de piedra, oscura y semihemisférica. Su lugar, como sacerdote, era la pirámide de Qaholom, que los conquistadores incendiaron. En este espacio, los símbolos de Dios tenían significados precisos. Ubicado en la cumbre de las pirámides mayas, el templo (conexión entre la tierra y el cielo/sol) es el espacio donde se ofrecen sacrificios a la divinidad. El ritual es el enlace que comunica a la comunidad con Dios, una divinidad asimilada como benefactora o castigadora, es decir, cuyo carácter *se comprende y conoce*, puesto que se sabe que se le puede agrandar con la sangre y la vida de los inmolados. Este era el *locus* propio de Tzinacán como oficiador del ritual. Sin embargo, en el nuevo espacio donde es insertado, la vida simbólica de sus tradiciones está oscurecida y es reemplazada por un entorno de extrañamiento y desarraigo: “He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla; yo que alguna vez era joven y podía caminar por esta prisión ... Con el hondo cuchillo de pedernal he abierto el pecho de las víctimas y ahora no podría, sin magia, levantarme del polvo” (OC 1, p. 1043).

Como una sombra sumergida en la tiniebla, el individuo está confundido con la oscuridad. El entorno ha cambiado, y, aun más significativamente, también el “espacio simbólico” para *sentir* a Dios ha cambiado. Si se admite la lectura de que el cuento representa un proceso místico secular, una trayectoria de depuración de Dios, en la que el contexto (histórico y físico) está seleccionado para enfatizar esa significación, mediante una articulación orgánica de las categorías narrativas (espacio, tiempo, personaje, narrador), entonces podemos leer los rasgos del espacio carcelario –el nuevo espacio del personaje adonde ingresa tras la separación del templo y de sus tradiciones– como nuevos símbolos de Dios, en contraste con los símbolos confesionales del templo; es decir, símbolos (la oscuridad, la vastedad, el encierro) de la nueva *silueta* que de Dios habrá de experimentar el personaje en su nueva existencia como cautivo. A propósito de esta nueva existencia, léase: “Un hombre se confunde, gradualmente, con ... sus circunstancias. Más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios, yo era un encarcelado” (OC 1, p. 1045). El personaje reconoce, pues, que sus circunstancias han cambiado, y que ha dejado de ser Tzinacán, como veremos más adelante.

No es casual, entonces, ni arbitrario que en este contexto Borges decida colocar a su personaje para despertar en él reflexiones no confesionales sobre Dios. Si en el anterior espacio, el del templo, el *rito* es el puente de comunicación con Dios, en el espacio oscuro y solitario de la cárcel, es el *pensamiento* el medio de aproximación a Él³⁵. Como observa Hernández (2009), "... debido a su encierro y soledad, la vida de Tzinacán es una vida interior de recuerdos y reflexiones. Más que hechos, la narración refiere la formación de una idea, un descubrimiento interior: la sentencia del dios" (p. 209). Y en esta sumersión en su interior, el entendimiento que de Dios alcanza el personaje, como veíamos en páginas anteriores, está dominado por el mismo semblante que simbolizan los rasgos de su contexto, al punto que podría afirmarse que el encierro de Tzinacán en la celda de piedra, oscura y profunda es, simbólicamente, el encierro metafísico del ser humano en Dios, en la infinitud circundante de su misterio. Este encierro en el "cuerpo" de Dios, que sería la existencia en el universo, será ostensible, por otra parte, en el momento de visión mística bajo la figuración del ser humano como una "hebra" dentro del diseño o tejido universal. Llegaremos a este tema en breve.

Retomando nuestro examen del entorno y su relación con la secularización de Dios, observamos, entonces, que el espacio no solamente repliega al personaje en su interior (pues carece de posibilidades de percepción y movimiento en esa totalidad oscura), sino que es la simiente de los frutos de su pensamiento y el horizonte simbólico de sus sentimientos ante Dios. Es fundamental el ingreso a la trama a través del espacio de la celda que, como lectores, se nos impone, la captación inmediata que tenemos de "los sentimientos de opresión y de vastedad" del personaje con respecto a la forma de su prisión, sentimientos que serán los mismos en relación con "la mente absoluta", con "el dios sin cara". Tanto el contexto histórico (el tiempo) como el contexto físico (el espacio) y el desarrollo de la psicología del personaje han sido entretejidos para reflejar la experiencia del extrañamiento de Dios.

3. *La desconfesionalización del místico*

Así como la figura divina atraviesa un proceso de desconfesionalización, también ocurrirá lo mismo con el místico. Si para observar el trayecto secularizador en relación con Dios, nos fijamos en las etapas psicológicas del personaje (sus reflexiones, su

³⁵ Por eso la presencia del asombro y la incertidumbre (o "vía negativa" del escepticismo) en el proceso del personaje, que son dos aspectos consustanciales al ejercicio del pensamiento. El dios al que conduce la reflexión de Tzinacán es aquella presencia que se ubica al otro lado de las fronteras del pensamiento, aquella región que resplandece oscuramente tras los límites últimos de la razón.

pesadilla, su visión), y la relación con su contexto físico y temporal, para percibir la transformación de este, en cambio, debemos concentrarnos en las etapas de su *identidad*. En el tiempo que cubre el relato, desde la juventud hasta la vejez del personaje³⁶, estas etapas son tres. La primera es su identidad como sacerdote maya, es decir, como Tzinacán; la segunda, solo como “encarcelado” (*OC* 1, p. 1045); y la tercera etapa, como “nadie” (*OC* 1, p. 1046). Esta transformación radical ha sido señalada y examinada por la mayoría de los críticos. Giordano (1972) afirma, por ejemplo, que “... todo el fluir de la narración viene a consistir, a la postre, en un proceso de reducción del individuo (que antes tuvo nombre y oficio) a la nada” (p. 109). Sin embargo, ha sido percibida únicamente como el paso de una identidad firme a una identidad ilusoria, irreal o ausente. Ciertamente, como puede observarse, el proceso puede leerse como un camino progresivo de disolución de la identidad, en el que pasamos de una afirmación del yo a un cese completo del yo. Pero es necesario observar los caracteres propios de esta transformación, es decir, valorar la importancia del paso de una identidad religiosa a una identidad secular, y luego, a la ausencia de identidad. De esta manera, observamos que el proceso de disolución de la individualidad, propio de la mística, toma la forma de un proceso secularizador. Y que este proceso es paralelo al que ocurre con la realidad de Dios.

Observemos las etapas del personaje paso a paso. Como ya hemos visto, quien ingresa a la prisión de piedra es “... Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom” (*OC* 1, p. 1043). Su identidad religiosa como habitante prehispánico es evidente en las primeras enunciaciones del personaje:

La víspera del incendio de la Pirámide, los hombres que bajaron de altos caballos me castigaron con metales ardientes para que revelara el lugar de un tesoro escondido. Abatieron, delante de mis ojos, el ídolo del dios, pero éste no me abandonó y me mantuve silencioso entre los tormentos. Me laceraron, me rompieron, me deformaron y luego desperté en esta cárcel, que ya no dejaré en mi vida mortal (*OC* 1, p. 1043).

Pero, conforme avanza el relato, esta identidad se irá desdibujando. El momento clave en el tránsito de la primera a la segunda etapa del personaje es la pesadilla; es decir, la intensidad anímica de sus cavilaciones sobre Dios representada en la

³⁶ “He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla; yo, que alguna vez era joven y podía caminar por esta prisión, no hago otra cosa que aguardar, en la postura de mi muerte, el fin que me destinan los dioses” (*OC* 1, p. 1043).

inundación infinita de la arena. Al despertar es cuando ya el personaje ha sido arrebatado de su anterior identidad:

Un resplandor me despertó. En la tiniebla superior se cernía un círculo de luz. Vi la cara y las manos del carcelero, la roldana, el cordel, la carne y los cántaros.

Un hombre se confunde, gradualmente, con la firma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias. Más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios, yo era un encarcelado. Del incansable laberinto de sueños yo regresé como a mi casa a la dura prisión. Bendije la humedad, bendije su tigre, bendije el agujero de luz, bendije mi viejo cuerpo doliente, bendije la tiniebla y la piedra (*OC 1*, p. 1045).

Aquí, antes aún del instante de revelación mística, el personaje ha tenido ya su primer contacto vivencial con el Infinito, con el Dios inabarcable. Podemos interpretar este contacto como real (a través del sueño, como portal de conocimiento) o solo como una vivencia onírica figurativa. Lo cierto es que el terror que le infunde esta experiencia cercana, mediada por el sueño, lo lleva, al despertar, no solo a asumir sus circunstancias como prisionero, sino a bendecirlas. Aquí se producen dos renunciaciones fundamentales: 1) a sí mismo, su pasado, su tradición, su lugar en el cosmos como sacerdote; y, por lo tanto, 2) a su empeño de dar con la sentencia divina para salvar a su pueblo y su religión (“Más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios, yo era un encarcelado”). Es enteramente crucial que, inmediatamente después de este vaciamiento de sí mismo, sea asaltado por la experiencia mística: “Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo” (*OC 1*, p. 1045). Es decir, al renunciar a su voluntad y bendecir sus circunstancias, deponiendo sus propósitos personales, es cuando se le revela la presencia divina, y, en ella, la sentencia tan anhelada anteriormente. Cuando deja de buscar, la respuesta lo halla a él sin mediación de su esfuerzo. Como testimonia el místico sufí Hakim Sanai en *El jardín amurallado de la verdad*: “Hemos tratado de razonar / nuestro camino hacia Él: / no funcionó; / pero en el momento que abandonamos, / ningún obstáculo quedó”³⁷. De esta manera, la pesadilla no cumple solo una función de simbolización de la interioridad del personaje, como veíamos en el apartado anterior a propósito de Dios, sino también una función de catarsis del yo, de su *identidad* y su *voluntad* individuales, así como de

³⁷ Recuperado de una edición digital del 2014 de Ediciones Epopeteia: <https://bit.ly/2I3VXQI>, p. 2.

su *aspiración racional* por comprender a Dios³⁸, tres factores psicológicos cuya tenacidad dificulta la experiencia de lo místico.

Es esta experiencia, que toma la forma de la visión de una rueda infinita, la que, a su vez, ocasiona el tránsito hacia la tercera etapa del personaje. La catarsis que ha propiciado la pesadilla se profundiza aquí con la revelación obtenida en la visión. En la rueda ve que él es solo una pieza indiferente en el orden diseñado por la divinidad: “El éxtasis no repite sus símbolos; hay quien ha visto a Dios en un resplandor ... Yo vi una Rueda altísima ... Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y *yo era una de las hebras de esa trama total*, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, *era otra*” (énfasis míos, *OC 1*, p. 1045). Por eso, tras la experiencia, el personaje afirma con distancia de sí mismo: “ya no me acuerdo de Tzinacán”, “él, ahora es nadie” (*OC 1*, pp. 1045-6), y elige no pronunciar la fórmula divina, tan buscada y anhelada antes, que se le revela en la visión de la rueda³⁹. En realidad, él no elige nada, puesto que a partir de este momento, ya no hay nadie quien pueda elegir asertiva o negativamente. Se ha convertido en un testigo indiferente e indiferenciado del cosmos.

Al observar el universo como un todo, con distancia de él y de su propia individualidad, el sujeto místico está al margen del mundo, en la “frontera” entre la realidad total y una nada inexpresable. Como afirma Hernández (2009),

... el observador se convierte en un observador metafísico que no está en el mundo sino en sus límites, sin ninguna subjetividad particular. ... No existe realmente *nadie* que pueda hablar. La cadena factual de circunstancias que han producido el estado de cosas que ha llevado a la destrucción de la pirámide de Qaholom y a la prisión de Tzinacán, son ahora entendidas dentro de un sistema completo, como un todo, como una ordenación infinita de causas y efectos en la cual el propio Tzinacán no es más que una instancia: una “hebra” de una “trama total” (p. 212).

³⁸ “Para acceder al Dios vivo que distintas religiones han visto bajo las diversas formas simbólicas de tigres o vetas de mármol, hay pues que acallar la mente racional y silenciar el lenguaje”, reflexiona López-Baralt (1999a, s/p) a partir de “El Zahir”, un cuento místico de Borges con interesantes afinidades con “La escritura del Dios”, y en el que el narrador menciona que uno de los símbolos del zahir en la Historia ha sido el tigre, en impensada alusión al símbolo confesional de “La escritura del Dios”. La lección es, en el curso del cuento, trascender el tigre, trascender el anverso de la moneda (el zahir) para acceder a su reverso incógnito (“el dios sin cara”, la Rosa profunda).

³⁹ “Es una fórmula de catorce palabras casuales (que parecen casuales) y me bastaría decirla en voz alta para ser todopoderoso. Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, 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” (*OC 1*, p. 1045).

Probablemente, en el entendimiento absoluto que le proveyó la revelación, el personaje ha comprendido que la conquista de su pueblo *tenía que ocurrir*, que su encierro y su tortura *era inevitable*. El prisionero entiende que la circunstancia histórica y personal que vive era una parte (igual de trascendente o intrascendente que las demás) de la primigenia concatenación de causas y efectos del ordenamiento universal. Más unido está a la voluntad divina deponiendo su voluntad individual y aceptando las circunstancias que oponiéndose a ellas y buscando alterar su curso. Por eso se niega a pronunciar la fórmula de la omnipotencia, que lo salvaría a él y a su pueblo. Por eso puede permitirse desobedecer la voluntad del dios personal (Qaholom), quien inscribió la fórmula en los tigres para que un elegido resarciera los males finales contra la comunidad, pues tiene ahora una visión más comprehensiva del universo, esto es, del entramado tejido por el “dios sin cara”; ve la función del árbol individual dentro del bosque, y está identificado ahora con el conjunto. Comprende que, en ese conjunto, esencialmente, él es nadie: lo que existe es Dios y su diseño, Dios y su sueño. Él es solamente la animación de una de las piezas de ese universo ajeno, *sustancialmente distante*.

Aunque sea un individuo de carne y hueso, lo que reina ahora sobre el personaje es un sentimiento de desposesión sobre sí mismo. Entiende, fatalmente, pero también con fascinación⁴⁰, que es más una obra de Dios que de sí mismo o de otro ser en la tierra. Sentirse dueño de su individualidad sería como si un ser de un sueño nuestro creyese en la realidad de su existencia y de su personalidad, ignorando su origen en nuestra consciencia. Ese ser es un tejido nuestro, una urdimbre de nuestro sueño, hecho de polvo y luz. No ha sido causado por sí mismo, sino por nuestro Yo. Es más nuestro que de sí propio. El sentido profundo de *creación* que hay detrás de estas consideraciones es lo que ha asaltado al personaje del cuento. Su voluntad, sus pensamientos, sus sentimientos, sus creencias –en suma, su individualidad– son ilusorios; perceptibles, efectivos, experimentables, pero, al cabo, recubrimientos ilusorios.

Por eso, siendo el universo un orden creado y cerrado por Dios, no solo sería una profanación intentar manipular el destino por Él prefijado, sino un absurdo, puesto que no hay ya ninguna voluntad que pueda profanar ese orden. La experiencia ha provocado

⁴⁰ “Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir!” (OC 1, p. 1045). Es característico de la experiencia de lo numinoso el contacto irracional con un *mysterium* que no es solo *tremendum*, sino también *fascinans* (Otto, 1980).

una sumersión en la realidad tan profunda que ha “arrojado” al personaje a los márgenes del mundo. La persona que antes era Tzinacán es ahora un lienzo blanco sobre blanco sin concreción real en la eternidad, sin ser real en Dios.

¿Qué ha pasado entonces con el sacerdote maya, quien anteriormente “con el hondo cuchillo de pedernal [ha] abierto el pecho de las víctimas” (OC 1, p. 1043)? Si bien la experiencia mística nunca habría tenido lugar sin los años del personaje como sacerdote en busca de la sentencia del dios Qaholom (volveremos sobre este importante punto hacia el final del apartado), tampoco habría sido posible sin la progresiva desconfesionalización de Dios y del personaje. Es decir, era necesario recorrer un camino de vaciamiento psicológico y espiritual, sin el cual toda aproximación a Dios sería estéril. De esta manera, el cuento parece representar la vivencia mística desde una perspectiva afín a la observación de Emilio Báez (2017): “El místico más genuino, aunque haya caminado por la senda religiosa, acabará trascendiéndola a corto o a largo plazo” (p. 63). El relato habría perdido mucho en riqueza si solo nos hubiera mostrado al místico en esta última etapa. Como comentamos en anteriores páginas, “La escritura del Dios” es especialmente milagrosa por representar el proceso mismo de secularización de la mística. Hay un vaciamiento de atributos del dios maya y del individuo que experimenta a Dios. Se efectúa el paso de una «mística vestida» a una «mística desnuda», en términos de Báez (2017)⁴¹. Incluso el nuevo estado del personaje llega a contradecir las tradiciones de su pasado. Efectivamente, debido a que la experiencia del personaje ha trascendido la experiencia del dios cultural, él puede declinar de su propósito inicial, y así llegar a desentenderse de la intención primigenia del dios quiché. Ya no hay quien tenga ese propósito inicial, ya no existe el individuo que fue apresado.

4. *La desconfesionalización de la relación entre el místico y Dios*

Para abordar este punto, es necesario profundizar en el sentimiento de ser “nadie” que experimenta el personaje tras la visión. Es necesario observar cuál es la relación entre el místico, como obra de la divinidad, y Dios, como creador suyo. Y, asimismo, cuál es la índole de la “unión” que entre ambas naturalezas se produce en la experiencia mística. No pretendemos ser exhaustivos, dada la prolijidad de la teología detrás del

⁴¹ Véase la sección 2 (“*La mística desnuda, la mística vestida: lo que se entiende y lo que se ha (mal)entendido del fenómeno*”), especialmente las pp. 62-63.

tema. Mantengo como horizonte la finalidad de este apartado: demostrar la presencia de un espíritu secular en el tratamiento de la relación mística.

De lo que hemos visto hasta el momento se desprende una observación: llegado el momento de la unión, tanto Dios como el personaje se han desconfesionalizado, han atravesado un vaciamiento de sus atributos religioso-culturales. Producto de la depuración del concepto de Dios y de la identidad del místico, la relación entre el ser humano que es asaltado por la presencia de Dios en la experiencia mística, por un lado, y esa Presencia, por otro, ha de atravesar también importantes cambios con respecto a la mística creyente. Tanto es así que será importante preguntarnos si, efectivamente, hay una relación (en el sentido riguroso del término). Santa Teresa de Ávila en sus textos se refiere a Dios no solo como Creador, sino también y, ante todo, como “Criador”, y, de la misma manera, al ser humano fundamentalmente como “criatura”. Dios no solo crea, sino también cría, siendo los seres humanos hijos de esa paternidad amorosa, hijos de una *criación* por amor. Por el contrario, en el caso de Borges, podríamos hablar de una concepción de Dios depurada de confesionalidad en la que pasa a ser solo el “Creador”, y el ser humano la “creatura”, aunque Borges no use esos términos. El Dios con que se relaciona el ser humano, en el hecho místico secular, es ante todo el Misterio responsable de la existencia de este último, y hay una distancia insalvable entre este y Aquel.

Esta distancia tiene como punto central la otredad entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. En otras palabras, el problema es la realidad del ser humano frente a la realidad de Dios. Ser “nadie”, para el personaje, se opone rotundamente al ser de Dios, quien es el “todo”, lo “absoluto”. Por lo tanto, es la constatación de su nada dentro de la omnipotencia divina, en contraste con ella, lo que aniquila totalmente al personaje, lo que lo convierte en absolutamente “nadie” ante Dios. Veíamos anteriormente que podemos interpretar esta aniquilación como un cese de la *identidad*, pero no debemos perder de vista que también es un cese del *valor personal* y del *valor como ser humano*. Es un cese completo del yo una vez que el alma se ha sumergido en la presencia de Dios. Son varios los textos de Borges que dan cuenta de la relación asimétrica entre la divinidad y el ser humano, y, además, de la indiferencia divina frente a la individualidad

de este último⁴². En parte por ello, Juan Nuño (1986), aunque desde una caracterización platónica de los relatos borgeanos, afirma que “Borges concibe a sus personajes como especies [o arquetipos] (así sean “ínfimas” o “atómicas”) más que como individuos” (p. 74). Dios se relaciona con sus creaturas no como el Amado con la Amada, sino como el Creador con sus creaciones impersonales; en lugar de seres apreciados personalmente, los individuos humanos son como piezas que el “dios sin cara” mueve y distribuye en la creación según su ciega e “insondable divinidad”, según su impenetrable y todopoderosa voluntad⁴³.

Lo que vemos con todos estos elementos es que *la relación personal* entre Dios y cada ser humano, propia de la mística creyente, ha sido escindida profundamente. No solo un abismo separa a Dios de los hombres, como clama la mística universal, sino que no hay, además, posibilidades de tender un puente entre ambos (por ejemplo, con la oración) para establecer una relación. Menos podremos decir con respecto al carácter que esta relación tiene en la mística confesional, donde el trato con Dios es una relación de amor. Donde observamos precisamente que estamos ante una vivencia secular de la experiencia de Dios es en la ausencia de una mediación, que supone la fe, para *llegar* a Dios. Debemos distinguir, por lo tanto, entre experiencia de Dios y relación con Dios. Ciertamente, el personaje ha sido arrebatado por una experiencia de la presencia divina; sin embargo, la aniquilación que de sí experimenta no proviene de hacerse uno *con* Dios, sino nada *en* Dios.

La diferencia reside entonces en el sentido de esta aniquilación. En la mística teísta, el descubrimiento profundo de la propia nada es fundamental para la unión mística. Sin embargo, esta *annihilatio* es de un orden totalmente distinto. El reconocimiento de la propia nada es el velo quitado que eleva a la plenitud, eleva al todo, al Dios Trinitario:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.

⁴² Véase, por ejemplo, “Los teólogos”: “Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona” (*El aleph*, 1983, p. 48).

⁴³ Véase el poema “Ajedrez” (*El hacedor*, 1960).

Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
No quieras ser algo en nada⁴⁴.

El propio Cristo, según la tradición cristiana, se hizo *nada* al encarnarse en forma humana para traer la plenitud a los hombres, como testimonian los apóstoles: “El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo” (*Biblia de Jerusalén*, Flp 2, 6-8). Por lo tanto, a diferencia de la mística secular borgeana, en la mística creyente, y especialmente la cristiana, la conciencia revelada del ser humano de participar en el orden divino, de haber sido creado (*criado*) por la voluntad todopoderosa de Dios, de ser una “hebra” en el entramado divino, de que

Fuiste por amor criada
hermosa, bella, y así
en mis entrañas pintada,
si te perdieras, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.⁴⁵

eleva la dignidad del ser humano, al reconocer que Dios al darle vida se *fijó en él*, que, siendo *nada*, Dios, sin embargo, por amor, lo hizo digno de tan portentoso merecimiento (y objeto aun de una promesa futura mayor). La relación es de filiación amorosa. Santa Teresa expresa este reconocimiento con exclamaciones de asombro y apasionada gratitud:

¡Oh hermosura que excedéis [= Dios]
a todas las hermosuras!
Sin herir dolor hacéis,
y sin dolor deshacéis,
el amor de las *criaturas*.
Oh ñudo que así *juntáis*
dos cosas tan desiguales,

⁴⁴ “Monte Carmelo” en De la Cruz, San Juan (1982).

⁴⁵ En Santa Teresa de Jesús (1968, p. 481).

[...]
 Juntáis quien *no tiene ser*
 con el Ser que no se acaba;
 sin acabar acabáis,
 sin tener que amar amáis,
*engrandecéis nuestra nada.*⁴⁶

En cambio, en la experiencia de “La escritura del Dios”, la ausencia de un sentimiento implícito en el acto de creación del ser humano, modifica la relación entre Dios y su creatura. La experiencia de la divinidad no engrandece, sino que fundamentalmente empequeñece, e incluso desaparece, la realidad del hombre. En el instante de visión mística, el personaje se ha *re-conocido* no solo como una pieza indiferente en el orden tramado por la divinidad, como veíamos anteriormente, sino también como una existencia sin sustancia propia, es decir, una *pieza inexistente*. En un sistema teísta, como el cristiano, la divinidad es un Dios personal, y la criatura es una persona con la que la divinidad se relaciona personalmente, amándola como individuo único ypreciado (no como existencia abstracta, sin historia). Cuando, en cambio, el personaje exclama: “Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres. Quien ha entrevistado el universo, quien ha entrevistado 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 él, ahora es nadie” (OC 1, p. 1046), es toda la humanidad la que se revela, bajo una luz distinta, *sin identidad y sin valor reales* dentro del infinito y todopoderoso esquema divino (la “trama total”). Es una versión trágica, pues, del descentramiento del yo que, de suyo, identifica a la experiencia mística.

G. Sánchez Rojas (2012) refiere que Borges *disuelve al yo* en su literatura (haciéndolo ser, por ejemplo, como en “El inmortal, “todos” y en ese sentido “nadie”, sin identidad singular y distintiva⁴⁷), como un “consuelo secreto” (son palabras de Borges) ante el horror de la conciencia de un yo personal permanente en el tiempo (pp. 135-140). Esta observación que es válida para algunos relatos, no lo es, sin embargo, para “La escritura del Dios”. Aquí la disolución del yo no distrae del horror; el horror

⁴⁶ Énfasis míos. En Santa Teresa de Jesús (1968, p. 481).

⁴⁷ “Yo he sido Homero; en breve, seré Nadie, como Ulises; en breve, seré todos: estaré muerto.” (Borges, 1983, p. 27)

mismo es el conocimiento efectivo de la disolución del yo. El conocimiento de la participación en el infinito entramado divino no eleva al individuo, sino que ante todo lo humilla en la confrontación de su humanidad (ilusoriamente *algo*). Metafísicamente, hay un abismo insalvable, como decíamos, entre Dios y el hombre, y no hay caminos pontificados para llegar a Él. Por ello, a pesar de que el personaje ha accedido a la fórmula divina (es decir, a un poder que lo igualaría a la omnipotencia divina), no puede hacer uso de ella, pues, de forma dramática, ha descubierto su pequeñez.

Ahora bien, no podemos soslayar el hecho de que, sin embargo, el protagonista refiere su experiencia como una “unión con la divinidad, con el universo” (*OC* 1, p. 1045). No se ha de tratar, como hemos visto, de la unión amorosa entre la amada y el amado. Naturalmente, si tanto el concepto de Dios como el del místico se han secularizado, la experiencia unitiva también atravesará una depuración de su contenido sentimental. Entonces, ¿cómo podemos interpretar esta “unión” de manera congruente con el curso de nuestras reflexiones? La clave conceptual está en la segunda parte de la anáfora citada anteriormente: “... con la divinidad, con el *universo*”. Más que un trato amoroso con Dios, la unión consiste en una subordinación de la propia existencia al esquema fijado por la divinidad (la totalidad espacial, temporal e histórica del universo). Es decir, una asimilación a la voluntad divina, asimilación que cobra forma, sobre todo, como una aniquilación de la propia voluntad para asumir el diseño establecido para la creación. Es una *desaparición* en el universo, una *disolución* en el mar de la divinidad. Así como previamente el personaje había dejado de repeler su circunstancia (la prisión) para abrazar con el alma su entorno, se profundiza aquí la *salida de sí mismo*. La unión consiste, así, en una desposesión de su voluntad para identificarse con la situación que le ha deparado la divinidad, con su historia particular dentro del misterio universal (su rol como hebra del esquema divino). Esta aceptación profunda, que supone desvanecerse en la historia del mundo, está implícita en más de una de las declaraciones del personaje que ya hemos citado. La metáfora del entramado absoluto y la “hebra” es, sin duda, perfectamente expresiva del carácter secular de esta *unyo mística*. Como una hebra, el ser humano debe adecuarse a la articulación cabal de la que forma parte.

Trueman Dicken (1967), analizando el misticismo de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, enfatiza que la unión mística consiste fundamentalmente en una conformidad entre la voluntad humana y la voluntad divina: “... en el lenguaje de santa Teresa y san Juan de la Cruz, por la conformidad de la voluntad humana con Dios se

dirá primariamente que el alma está unida con Dios” (p. 40). Pero, como aclarará el autor, esta conformidad es como un matrimonio de amor, donde las partes se donan mutuamente. En la mística aconfesional y desenamorada, en cambio, la unión deja abierta una “fisura”, una “falla”, pues hay, al mismo tiempo, una asimilación de voluntades, pero también una *confrontación* esencial. Quedan, por decirlo metafóricamente, visibles los bordes en los que se ha producido la unión. Este es el efecto que producen las experiencias de unión que narran los cuentos de Borges, especialmente “La escritura del Dios”. Entender estas vivencias como una confrontación no quiere decir que el yo permanezca, es decir, que en la unión con Dios la idea de un yo sólido y autorreferencial subsista. Por el contrario, lo que se afirma es que, a diferencia de la mística creyente, donde no solo hay un reconocimiento de la propia nada frente al señorío de Dios, de la terrenalidad de los deseos humanos frente a la trascendencia de la voluntad divina, sino también una entrega amorosa (“en ansias en amores inflamada”, exclama san Juan de la Cruz) a esa voluntad, en la mística secular de Borges, por el contrario, impera sobre todo la consciencia de la vacuidad de las creaturas frente a la plenitud de Dios, en la que el abandono a esa supremacía viene dictado más por la *fatalidad* que impone la contundencia de los hechos revelados, la realidad cristalina y transparente de la nada del ser humano, que por la percepción de la divinidad como el “Amado”, el “Amigo” o el “Padre” que ama y al que es posible amar. La unión de voluntades es el tronco común de la mística, pero dos ramas distintas se abren, entre otras muchas, a partir de la cuestión de la presencia o ausencia de la fe y el amor.

En consecuencia, la actitud final del protagonista puede expresarse de la siguiente manera: si se plantea vivir la existencia en su profunda realidad, sin edificaciones ilusorias sobre nuestro vacío, y sin mediaciones fideístas, no hay otra opción que retirarse de la ilusión, abandonar el espejismo de la individualidad, y salir plenamente de sí mismo para dejar que sola la Voluntad Suprema gobierne enteramente en su reino, desapareciendo en ella. Paradójicamente, vivir en la verdad es dejar de vivir, sumirse en la desaparición.

Reflexiones finales

En esta sección, nos hemos aproximado al proceso de secularización de la mística que plasma el cuento identificando esta secularización como una desconfesionalización

del triángulo místico (Dios, el místico y la relación entre ambos). Apenas hemos desarrollado algunos aspectos que, sin duda, podrán profundizarse en otra investigación. Lo que, sin embargo, consideramos importante rescatar es la presencia de un movimiento secularizador en la trama del relato. No observar esta secularización puede conducir a inexactitudes en la interpretación, como ha ocurrido precisamente en la crítica académica. Por un lado, por ejemplo, Sean S. Sell (2018), asumiendo que la identidad religiosa del personaje es una identidad fija, sugiere que hay una incongruencia en el tratamiento que hace Borges de la cosmovisión maya. Así, afirma que las exclamaciones finales del personaje, como aquella de “qué me importa la suerte de aquel otro”, “... no son dignas de un mago maya” (p. 11), pues “saber nos lleva a querer, querer nos lleva a cuidar, cuidar a doler, y doler nos lleva a amar” (p. 11). Por otro lado, Daniel Balderston (1992), presuponiendo también la permanencia de la identidad religiosa del personaje, interpreta la actitud final de este (ser “nadie”, el rechazo a transmitir la fórmula divina), en cambio, como un hecho congruente con su cosmovisión. En palabras del autor:

Así, cuando Tzinacán dice hacia el principio del cuento, «He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla» ... expresa lo que para él tiene que ser la mayor tragedia, y la mayor humillación, imaginables: no sabe dónde está en el calendario sagrado. Aunque sus recuerdos del *Popol Vuh* y de las artes de la adivinación todavía estén claros, la pérdida de la sincronía significa su inhabilidad de restaurar el universo como se debe. Él tiene que aniquilarse; el universo también tiene que aniquilarse para crearse de nuevo (p. 452).

Lo que Balderston busca explicar es que, en la cosmovisión maya, las acciones aisladas de un individuo no tienen relevancia. Por ello, debido a que Tzinacán está encarcelado, aunque tenga la posibilidad de una “dulce venganza, es inútil sin la sincronía, sin la coordinación de cacique, comunidad, dioses, tierra” (p. 453). En ese sentido, no le queda otra opción a Tzinacán que autoaniquilarse, pues desde la prisión esa sincronía no puede reproducirse.

En ambas lecturas, la de S. Sell y la de Balderston, no se ha observado que afirmar la incongruencia o la congruencia de la actitud de Tzinacán respecto de su confesión religiosa es, en realidad, incoherente con el cuento, ya que Tzinacán, después de la experiencia mística, ya no se acuerda de Tzinacán; e inclusive antes, ya había dejado de ser un sacerdote maya, y se asumía solo como un encarcelado. Considero, por lo tanto,

que abordaremos con más precisión el cuento si no desatendemos los procesos internos de secularización que lleva a cabo. Efectivamente, como en el caso de S. Sell, podemos intuir una incongruencia entre el personaje y la cosmovisión maya, pero justamente porque Tzinacán se ha escindido de esa cosmovisión. El cuento parte de un universo religioso, profundiza por sus caminos, pero a fin de trascenderlo.

Esto nos lleva a un último punto de importancia central. A pesar de todo lo expuesto, podemos preguntarnos todavía lo siguiente: si en el cuento hay realmente un proceso secularizador, ¿por qué la experiencia mística parece confirmar las tradiciones quichés? Es decir, desde el principio, es evidente que el personaje tiene una lectura confesional de los acontecimientos: la situación de su pueblo y de sí mismo en la cárcel, inicialmente, se explica desde la visión quiché. Ello es lo que impulsa al protagonista a buscar incansablemente la sentencia divina, porque, según su interpretación de la historia en este momento, el dios quiché, previendo los males de los últimos tiempos, fijó una fórmula mágica que un elegido descubriría. En tal sentido, en el momento de la experiencia mística, cuando el personaje ve la sentencia escrita por el dios Qaholom, el cuento estaría corroborando el contenido confesional de la religión de Tzinacán. ¿No sería más esperable que, tratándose de una experiencia que trasciende la esfera religiosa, se nieguen las tradiciones teístas, se desarticule su valor de verdad? ¿No sería más esperable, por ejemplo, que no hubiera finalmente tal sentencia, y el personaje pase de un estado de creencia a un estado de iluminación, de verdad, de pura revelación? Por otra parte, es evidente que de no ser por la búsqueda incansable de la sentencia divina, impulsada por las creencias del personaje, nunca habría ocurrido la experiencia trascendental de Dios. ¿El proceso místico del cuento, entonces, realmente se independiza del ámbito religioso del protagonista?

En realidad, no hay ninguna incompatibilidad entre el hecho de que la puerta de ingreso a la experiencia mística sea la religión, y que esa experiencia la trascienda. Ello significaría entender la secularización como una oposición a la religión, o como una negación de esta, como si transitaran en sendas apartes. En realidad, los entrecruzamientos son posibles. Como debemos entender la secularización de la mística, es como un proceso de *profundización* de la vivencia de Dios que expresan con explicitud las religiones. Esta profundización supone una sumersión, un descenso hondo, que conduzca al ámbito transparente de donde todas las religiones nacen y donde convergen. Es decir, es una inmersión en el fondo místico que Rudolf Otto (1980) y

otros pensadores identifican como la experiencia fundante de todas las tradiciones religiosas. Metafóricamente, diríamos que el personaje desciende desde la masa visible del oceano hasta las fosas oscuras de su profundidad donde no penetra la luz. Acaso no sea posible internarse en las tinieblas del mar sin atravesar la claridad de la superficie. Por ello, que la experiencia de Tzinacán confirme las creencias de su comunidad (la tradición que cuenta que el dios Qaholón fijó la escritura el primer día de la creación...) no está reñido con el trascendentalismo de esa experiencia⁴⁸. Finalmente, detrás de los dioses, como expresa el personaje, está el “dios sin cara”; detrás de la luz, está la oscuridad por la que aquella es visible. Las tradiciones religiosas no niegan esta tiniebla principal, sino que son expresión de ella. No se desvaloriza, por consiguiente, la religión. Al contrario, se sugiere implícitamente que las diferentes versiones de ella contienen en su centro más profundo la experiencia de Dios, la cual, no obstante, ha sido apropiada y revestida de contenidos particulares. El cuento de Borges no solamente representa la liberación de la mística respecto del confesionalismo, sino también sus vínculos profundos⁴⁹.

⁴⁸ Podríamos preguntarnos, incluso, si realmente el cuento confirma estas creencias. Es cierto que tal sentencia divina existe y que estaba cifrada en un símbolo del dios Qaholom, pero ¿el descifrador salva a su pueblo tras el descubrimiento de esa fórmula, como la tradición había prefijado?, ¿se convierte realmente en el “elegido” desde el primer día de la Creación? La experiencia mística del cuento confirma lo esencial de la tradición de Tzinacán, la existencia de la sentencia, pero replantea el desarrollo y el resultado de los hechos profetizados en aquella tradición: los seculariza.

⁴⁹ No podemos detenernos aquí en el cuento “El etnógrafo” (*Elogio de la sombra*, 1969), pero en este relato es quizá aún más ostensible lo que afirmamos sobre el pensamiento de Borges en torno al valor profundo de la religión (como sistematización de una experiencia profunda de Dios, así como la filosofía, la metafísica, la literatura fantástica, etc). El protagonista, un etnógrafo que va a una comunidad indígena a realizar un trabajo de campo, convive durante más de dos años con los indios; un día, participando de sus rituales [es decir, un sistema de creencias], uno de los brujos le revela un “secreto”, que, a su regreso a la ciudad, decide misteriosamente no comunicar. Algunas de las afirmaciones del personaje son las siguientes: “Ahora que poseo el secreto, *podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios*. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad”. “Lo que me enseñaron sus hombres [los indios] *vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia* [es decir, es un conocimiento universal, susceptible de materializarse diversamente en la historia de las culturas]” (énfasis míos, *OC* 3, p. 1044). Asimismo, recordemos que el narrador de “El Aleph” conjetura que el “aleph verdadero” yace en el interior de una columna de piedra de una mezquita del siglo XVII, cuyas “columnas proceden de los templos de religiones anteislámicas (*OC*, p. 1070).

2. “El Aleph”: desobjetivación de la experiencia mística

Hemos analizado, hasta el momento, la secularización de la mística a partir de la desconfesionalización de Dios, del místico y de la relación entre ambos. “La escritura del Dios” nos ha permitido observar cómo el escepticismo de Borges se dirige hacia la mística religiosa (reconoce en ella la portación de una experiencia profunda de Dios, pero cuestiona su capacidad para transparentar suficientemente el misterio divino). Veremos ahora, a partir de “El Aleph”, una segunda fase del proceso secularizador de la mística. En esta ocasión, el escepticismo se dirigirá a la experiencia mística misma; es decir, a la posibilidad de la experiencia de Dios, independientemente de si es entendido como el dios personal o el *mysterium* sagrado. Si anteriormente Borges reflexionaba sobre la posibilidad de la experiencia confesional de lo numinoso, ahora profundiza el cuestionamiento sumergiendo la duda escéptica en el corazón mismo de la experiencia mística: la relación entre el sujeto y el objeto de la experiencia.

Antes de comenzar el análisis del cuento, conviene recordar el argumento y la manera en la que está estructurado. Hay dos grandes momentos en el relato: 1) los acontecimientos de 1941 y años previos, y 2) la “*Posdata del primero de marzo de 1943*”. En la primera parte, tiene lugar el encuentro del personaje Borges (en adelante “Borges”) con el Aleph en el sótano de la casa de Carlos Argentino Daneri ubicada en la calle Garay. El personaje, que es a la vez el narrador del cuento, comienza relatándonos las visitas anuales que realiza a la casa de Daneri los 31 de abril con motivo del aniversario del nacimiento de Beatriz, difunta en 1929, quien es prima de Daneri y a quien “Borges” le rinde una devoción amorosa que bordea la enajenación. Así se suceden los años hasta 1941 en que, al margen de la visita anual, “Borges” se presenta en la casa de Daneri, puesto que este le había comentado por teléfono acerca de la existencia del Aleph, “... el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos” (OC 1, p. 1066). La situación, en este momento, es de emergencia para Daneri, puesto que dos ávidos empresarios, Zunino y Zungri, quieren ampliar su negocio y demoler su casa, lo cual presupondría destruir el sótano donde se halla el Aleph, el cual es indispensable para que Daneri termine el poema que está escribiendo. Inicialmente escéptico sobre las cualidades que Daneri le atribuye al Aleph, “Borges” especula que está loco. Aun así, decide internarse en el sótano y seguir los “ridículos requisitos” que Daneri le había indicado sobre la postura de su cuerpo. Finalmente, en el sótano, que “apenas más ancho que la escalera, tenía mucho de pozo”

(*OC 1*, p. 1067), ve el Aleph (un pequeño disco sobre el decimonoveno escalón) en el cual está contenido todo el universo, incluyendo, por supuesto, al sótano y al Aleph. En la visión, cuya descripción ocupa una página entera, el personaje ha visto, simultáneamente, todos los espacios del universo: “En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia” (*OC 1*, pp. 1067-8). Tras ello, profundamente atónito pero contenido en su reacción, el personaje abandona la casa sin hacer mayor comentario. En este punto, en el clímax del cuento, termina la primera parte del relato. En la segunda parte, dos años después, la posdata narra algunos datos anecdóticos sobre Daneri (finalmente su casa fue demolida) y sobre el mismo personaje “Borges” (fue ignorado totalmente en el Premio Nacional de Literatura, donde Carlos Argentino obtuvo el segundo lugar). Pero, principalmente, presenta las reflexiones que, dos años después, “Borges” tiene sobre la experiencia del sótano, a partir de la lectura de un manuscrito del siglo XIX que el capitán Burton escribió en Brasil cuando ejerció allí como cónsul británico. Con distancia e indiferencia, afirma el personaje creer que “el Aleph de la calle Garay era un falso Aleph”, “yo creo que hay (o que hubo) otro Aleph” (*OC 1*, p. 1069). La posdata tiene, de este modo, el efecto de una catarsis con respecto a la vivencia previamente narrada del Aleph⁵⁰.

De manera que hay dos momentos en la interpretación de la experiencia del sótano. Sería erróneo, por lo tanto, analizar la experiencia mística que este cuento narra prestando únicamente atención a la descripción de la visión del Aleph. La experiencia mística no termina hasta después de la posdata de 1943, ya que la interpretación es indesligable de la experiencia. Es justamente, como sostiene Cadavid Ramírez (2016), en la interpretación donde se completa la experiencia, y donde intervienen los recursos epistémicos y culturales del sujeto experienciante (p. 38). Con ello se quiere decir que, según la interpretación que se haga de la experiencia, así esta será vivida por el místico. La experiencia mística no es una singularidad anterior al espacio y al tiempo culturales, una vivencia pura y nacarada. Si bien puede transformar también la realidad personal del sujeto, la naturaleza de su vivencia está mediada por los presupuestos o las

⁵⁰ Por ser secundario a los fines de este trabajo, no incluimos en nuestro análisis el contenido específico de la visión del Aleph (todos los elementos que son mencionados en la famosa enumeración del cuento). Para una aproximación minuciosa a esta visión, pueden consultarse los trabajos de Balderston (2012) y Báez Rivera (2017, pp. 136-151).

convicciones del místico, por sus (pre)concepciones acerca de Dios y el universo. Como decíamos entonces, y al igual que en el caso de “La escritura del Dios”, en “El Aleph” encontraremos también dos etapas en la forma de entender el misterio. En la primera, en la vivencia inmediata del Aleph, el personaje analoga lo que ha vivido con la divinidad de los místicos religiosos:

Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas: para significar la divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis de una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al oriente y al occidente, al norte y al sur (No en vano rememoro esas inconcebibles analogías; alguna relación tienen con el Aleph) (*OC 1*, p. 1067).

Es claro, como “Borges” a continuación observará, que esta analogía con la divinidad de los místicos no tiene como afinidad la experiencia de un dios confesional, sino la experiencia de una presencia real, sensible al ánimo, una presencia que, todopoderosamente, habita en todo el universo. Se busca sugerir aquí la vivencia del *numen* o lo santo (conceptos que abordamos en la introducción de este trabajo), es decir, a una “divinidad” sin rostro cultural particular, manifestada impersonalmente en la plenitud del “inconcebible universo”. Por eso, el personaje dirá, para desmarcar su experiencia de la de los místicos mencionados, que si utilizara las metáforas de Alanus de Insulis, Ezequiel o el “místico persa” (Farid ud-Din Attar), su “informe” quedaría “contaminado de literatura, de falsedad” (*OC 1*, p. 1067). No obstante, tras dos años de la experiencia, en el segundo momento hermenéutico, “Borges” interpretará que lo que ha vivido parte de un objeto que es “falso”. Ahora declarará que su propia experiencia tiene, en su centro, un elemento falso. ¿Qué quiere indicar con este adjetivo? ¿Que la experiencia que ha narrado dos años antes no ha ocurrido? ¿Que la visión infinita del universo no fue real? ¿O, más bien, que, habiendo ocurrido efectivamente y siendo una experiencia trascendente a la consciencia ordinaria, adolece, sin embargo, de una incompletitud, carece de un fundamento de verdad, de un enraizamiento esencial? Para responder a esta pregunta, debemos ir por partes en nuestra argumentación. Nuestro objetivo es demostrar cómo la posdata marca el cambio de una interpretación fidedigna o fideísta de la experiencia mística (es decir, en la que se puede creer y, de hecho, no se cuestiona) a una interpretación secular de la misma (en la que es dudable).

Lo que produce el cambio interpretativo en el personaje es el conocimiento de que, en la historia humana, diferentes objetos han sido atribuidos con la capacidad de concentrar el universo, es decir, ser “Alephs”. Este descubrimiento, como refiere en la posdata, lo obtiene al hallar un manuscrito del siglo XIX:

Hacia 1867 el capitán Burton ejerció en el Brasil el cargo de cónsul británico; en julio de 1942 Pedro Henríquez Ureña descubrió en una biblioteca de Santos un manuscrito suyo que versaba sobre el espejo que atribuye el Oriente a Iskandar Zu al-Karnayn, o Alejandro Bicorne de Macedonia. En su cristal se reflejaba el universo entero. Burton menciona otros artificios congéneres –la séptuple copa de Kai Josrú, el espejo que Tárík Benzeyad encontró en una torre ... el espejo que Luciano de Samosata pudo examinar en la luna ... la lanza especular que el primer libro del *Satyricon* de Capella atribuye a Júpiter, el espejo universal de Merlín “redondo y hueco y semejante a un mundo de vidrio” (OC 1, p. 1070).

De todos ellos, sin embargo, el capitán Burton tiene una opinión firme: “Pero los anteriores (además del defecto de no existir) son meros instrumentos de óptica” (OC 1, p. 1070), ya que existiría un Aleph en particular que sería el verdadero: “Los fieles que concurren a la mezquita de Amr, en El Cairo, saben muy bien que el universo está en el interior de una de las columnas de piedra que rodean el patio central... Nadie, claro está, puede verlo, pero quienes acercan el oído a la superficie, declaran percibir, al poco tiempo, su atareado rumor...” (OC 1, p. 1070). Por tanto, estas observaciones siembran en “Borges” la sospecha de que el Aleph que él ha visto no es el verdadero Aleph. El descubrimiento profundo que tiene lugar aquí es que el Aleph del sótano es un objeto entre otros, que no posee la singularidad (como objeto mediador del misterio) que previamente el personaje había asumido que tenía. Su Aleph es equiparable a los “meros instrumentos de óptica” mencionados en el manuscrito. Estos pueden haber sido capaces de infundir una experiencia del universo, así como el Aleph que él ha experimentado infundió otra. El objeto del sótano no representa una experiencia objetiva de lo numinoso, sino subjetiva y, por tanto, parcial o incluso falsa. De pronto, la revelación “formidable” de aquel día de 1941, como la califica el personaje en su momento, es una entre otras. Como afirma Ortega (1999): “La Posdata, así, tiene la función de relativizar la experiencia mística” (p. 462).

Previamente, el personaje había afirmado: “... sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero

que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo” (*OC* 1, p. 1068). Ahora, en 1943, el personaje descubre que, antes que él, otros también han visto (u oído) el universo (o han creído hacerlo, como él), y a través de experiencias distintas. Es decir, lo que él estimaba como el “objeto secreto y conjetural” es, a lo sumo, solo una manifestación parcial de lo sagrado, que ha cobrado diferentes manifestaciones en las diferentes culturas. Esto quiebra la seguridad del personaje en la objetividad de su experiencia. Lo objetivo es aquello que es independiente de la percepción subjetiva, aquello cuya verdad se manifiesta uniformemente sin sesgos particulares, como la objetividad del cielo para todos los seres terrestres. El cosmos, visto desde la tierra, es verdadero para todos los individuos que lo contemplan. Nos recubre a todos. Sin embargo, el personaje en “El Aleph” comprende que, en la experiencia del misterio, hay subjetividades, y que su experiencia es una aprehensión subjetiva entre varias otras. Para Borges, el cielo, por continuar con la metáfora, que se revela en la experiencia mística, no es objetivo. Cada vivencia, según la cultura y según el individuo particular, atisbará una u otra imagen del cielo, sin que esta imagen transparente plenamente el reino escondido.

Charles Taylor (2014) analiza la secularidad moderna en Occidente. Sostiene que lo secular no es principalmente la ausencia de religión, sino la pérdida de la “certidumbre inmediata” en la propia opción religiosa o espiritual en vista de la evidencia de otras opciones de sentido perfectamente asentadas en el mundo. Es decir, a diferencia de la sociedad medieval o el periodo del Antiguo Régimen, en las sociedades modernas ninguna opción de fe es axiomática, ninguna se presenta como evidente para el individuo occidental. En palabras de Taylor: “La instalación de la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar” (p. 22). Como afirma Taylor también, este abanico de alternativas del que somos conscientes nos interpela a todos. Desde su opción de sentido particular, cada persona no puede omitir el hecho de que otras millones de personas viven una vida con sentido desde otro conjunto de creencias o convicciones. “No podemos evitar –observa Taylor (2004)– mirar de reojo de vez en cuando, y vivir nuestra fe también en un estado de duda e incertidumbre” (p. 34). Si uno no es, en ningún sentido, dogmático, como no lo es el escepticismo de Borges, surge entonces rápidamente la pregunta sobre la

objetividad de la propia alternativa de sentido: ¿Dónde se encuentra el criterio para definir la veracidad objetiva de la propia opción? ¿Qué establece que mi experiencia del mundo es la puerta revelada hacia la verdad? Esto no es problemático cuando nuestras convicciones no se relacionan con el problema del misterio de la existencia, pero cuando este es el caso, es decir, cuando nuestras convicciones dependen de asumir una verdad para el mundo en general, necesitamos alguna fiabilidad de que nuestra asunción es verdadera. A esta situación de estar vinculado a una opción de sentido y, paralelamente, desvinculado de otras que, sin embargo, se reconocen como perfectamente válidas (2014, p. 36), Taylor la denomina como el “mutuo debilitamiento”. En una sociedad en la que la verdad no es hegemónica, sino que se ha descentrado en subjetividades, estamos abiertos a múltiples opciones existenciales, a múltiples puntos de vista sobre la realidad. En este campo abierto, la presencia de una opción es, para las otras, inquietante, cuestionante, interpeladora, mutuamente. Es precisamente ello lo que ocurre en “El Aleph”. La presencia de otros alephs debilita la certidumbre absoluta en el aleph del sótano. Interpelado por esta situación, la solución que el personaje encuentra, ante la multiplicidad de alephs en la historia, es renunciar a la seguridad de su propia experiencia. Notemos que no la niega resueltamente (“yo creo...”), pero ya ha dejado de confiar “ingenuamente” en ella. Coherentemente, además, su desconfianza se dirige también hacia las otras opciones que ha descubierto a través del manuscrito del capitán Burton. Por esa razón, a propósito del Aleph de la mezquita de Amr (el verdadero aleph, según el capitán Burton), finaliza sus reflexiones preguntándose: “¿Existe ese Aleph en lo íntimo de una piedra? ¿Lo he visto cuando vi todas las cosas y lo he olvidado?” (OC 1, p. 1070). No es realmente importante si uno de esos alephs es el verdadero. Lo importante es que la multiplicidad existe y que eso relativiza lo que debiera ser una experiencia objetiva, una verdad general. Ante ello, la solución de “Borges” es adoptar una postura escéptica. Frente al abanico de experiencias de revelación del universo, el personaje suspende la pretensión de veracidad de su propia experiencia. Frente a la procesión de alternativas, coloca la suya en la hilera, y se distancia como espectador. Es un testigo que no se involucra en el mundo. Se libera de establecer un compromiso con la experiencia de sentido que él ha vivido desde su solitario rincón en el universo⁵¹.

⁵¹ Esta actitud, sea dicho de paso, caracteriza la obra de Borges. Las diferentes filosofías y teologías, en tanto brindan respuestas diversas al misterio de la existencia, son “llevadas a escena” en los cuentos de Borges, sin que en estas representaciones Borges se adscriba a alguna de aquellas. Nuño (1986) recoge

T. Stefanovics (1973) afirma sobre Borges: “Una de sus interrogantes centrales parece ser la siguiente: aun suponiendo que logro descifrar los siete sellos de la verdad ¿cómo puedo transmitir, comunicar mi hallazgo?” (p. 52). Este es, efectivamente, el problema de “Borges” en el primer momento interpretativo de su experiencia, cuando aún le confiere a esta valor de verdad: “¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?”, se pregunta (OC 1, p. 1067). Posteriormente, en 1943, el problema ya es otro. Podríamos formularlo de la siguiente manera: aun suponiendo que se lograra descifrar los siete sellos de la verdad, ¿cómo puede saberse con seguridad que esta, efectivamente, es la verdad? ¿cuáles son los criterios que permiten discernirla objetivamente? ¿Desde qué “afuera” podemos mirar a la verdad experimentada para corroborarla? ¿Qué le otorga, al margen del juicio de mi propia consciencia, la firma de verdad? Y, dicho de otro modo, si esta experiencia incorpora a Dios, ¿cómo saber que es Dios mismo el objeto de la experiencia? ¿Que sea una experiencia trascendente a la consciencia ordinaria dirime, *per se*, el problema? ¿Bastaría sentirse fuera del tiempo o vivir la simultaneidad completa del universo para asegurar que se ha experimentado a lo divino? Esta clase de experiencias despiertan, ciertamente, la consciencia a la presencia del numen, a la intuición de un “observador” escondido, pero ¿nos comunican con él?

En los místicos de las diferentes confesiones religiosas, la experiencia mística no admite cuestionamiento interno porque es un hecho inconcuso que el objeto de esa experiencia es Dios, el *mythos* (en términos de Panikkar) o la fuente de todo lo real (en términos de Zubiri), con la que se entra en relación, y el cual otorga al contenido de la experiencia valor de realidad. Es decir, para los místicos religiosos, sus experiencias son realmente túneles íntimos de comunicación con la divinidad. Santa Teresa y san Juan de la Cruz podrán dudar acerca de si su experiencia es un engaño que el demonio urde para extraviarlos, pero está fuera de toda duda el hecho de que están viviendo una realidad objetiva, un trozo del mismo Cielo o del Infierno. Cilveti (1979), comparando las diferentes tradiciones místicas de Occidente y Oriente, observa que una de “sus características comunes esenciales” es el “sentimiento de objetividad (realidad) de lo

palabras esclarecedoras de Borges en este sentido: “Yo quería repetir que no profeso ningún sistema filosófico, salvo ... el sistema de la perplejidad (...) Yo no tengo ninguna teoría del mundo. En general, como yo he usado los diversos sistemas metafísicos y teológicos para fines literarios, los lectores han creído que yo profesaba esos sistemas, cuando realmente lo único que he hecho ha sido aprovecharlos para esos fines, nada más. Además, si yo tuviera que definirme, me definiría como un agnóstico, es decir, una persona que no cree que el conocimiento sea posible. O en todo caso (...) no hay ninguna razón para que el universo sea comprensible por un hombre educado del siglo XX o de cualquier otro siglo” (p. 12)

divino” (p. 31). El propio Borges, en *Qué es el budismo*, afirma que un rasgo común a las místicas cristiana, islámica y budista es “el conocimiento absoluto, que nos da una certidumbre cabal e irrefutable” (Gamerro, 2006, p. 54). La secularización de la experiencia mística que plantea “El Aleph”, por lo tanto, consiste en poner en duda el presupuesto teológico de que humanamente se puede vivenciar a Dios, aun cuando lo vivido sea de una apariencia sobrenatural.

Es necesario hacer varias aclaraciones. En primer lugar, no debemos confundir la “falsedad” del Aleph del sótano con la “falsedad” de la experiencia allí vivida. “Borges” no está negando la realidad de la vivencia extraordinaria que le proveyó el Aleph, sino la autenticidad del Aleph. La experiencia sobrenatural del universo efectivamente ha ocurrido, y ha provisto al personaje de una iluminación superior a la consciencia ordinaria. El problema no está ahí. Borges no niega la experiencia mística ni la luz interna que trae al sujeto. Borges no adopta, por ejemplo, cierta postura cientificista que considera a la experiencia mística “falsa” por ser el resultado de meras alteraciones químicas del cerebro. Más bien, Borges considera “falso” al Aleph por ser, como objeto mediador entre lo humano y lo numinoso, un mediador relativo, no objetivo, es decir, un mediador subjetivo entre otros. Planteado en estos términos, la pregunta que asalta a “Borges”, tras el descubrimiento de la existencia de otros alephs, es si ha vivido realmente un contacto *directo* con la divinidad, con el “objeto secreto y conjetural que nadie ha visto”, o si, más bien, a lo sumo, es solo un símbolo de lo numinoso lo que ha visto, una sombra de la Rosa. Y si es solo un símbolo, ¿qué es aquello que permanece escondido tras el símbolo, tras la revelación? No se puede tener acceso al objeto, pues aunque el símbolo intente ser una representación figurativa de lo *absolutamente otro*, tiene que humanizar o mundanizar a Dios para representarlo. La visión del aleph, aunque fuera de lo ordinario, no deja de ser, en comparación con la realidad “inhumana” del numen, solo una exaltación y un realzamiento de la visión humana y del espacio circundante, conocido.

El símbolo, con todo, puede sugerir lo otro; una revelación como la del aleph puede sensibilizar a “Borges” frente a lo numinoso, pero, al igual que la sombra sugiere el sol sin contener, no obstante, en sí, la presencia misma del sol, la revelación no necesariamente comunica directa, presencialmente, con lo divino. Esta es, desde nuestra lectura, la impresión profunda que ha sobrecogido al protagonista del cuento, desde que ha tenido que reconocer que toda experiencia, aun las de tipo trascendente, están

necesariamente escritas con caracteres humanos. Se podrá salir de uno mismo, como en las experiencias místicas, pero no, al menos en la vida mortal, de las murallas de lo humano.

Por otra parte, aunque tengan un poder sugestivo, los símbolos son siempre parciales y provisionales. Tratándose el numen de un objeto trascendente, ha de superar siempre el símbolo que lo representa a la consciencia humana. El numen es, esencialmente, independiente del símbolo en tanto no se confunde con él. Por eso, el Aleph visto en el sótano es, radicalmente, falso. El escepticismo aquí presente es absoluto: se desconfía de cualquier manifestación de lo sagrado por el hecho de ser manifestación. En el momento en que el misterio se revela, sea cual sea la forma de revelación que adopta, se separa de su símbolo, aunque queden sus huellas en él. El numen, al apersonarse al sujeto, lo deja únicamente en contacto con el símbolo, apartándose a sí mismo del encuentro. Esta consciencia de la soledad del místico es la que se ha producido en “Borges” a raíz del descubrimiento de la multiplicidad de alephs. Hay símbolos, hay revelaciones, hay diversas mitologías, diversas filosofías, diversas representaciones del encuentro con lo divino, múltiples “pinturas” de lo que el ojo humano no ha visto, pero, aunque algo capten estas representaciones, no hacen sino, sobre todo, confrontar al sujeto con la irrepresentabilidad de Dios. “Borges” parece decir que hay demasiada luz sobre el misterio, solo “metáforas” frente a la “tiniebla” primordial que permanece escondida, y de la cual humanamente nada con plena seguridad puede saberse⁵².

¿Cómo asegurar, pues, que la vivencia del sótano representa realmente una comunicación con la divinidad? ¿Cómo asegurar que el símbolo está enraizado en Dios, que sus raíces conducen a Él y no quedan flotantes en el vacío? El “Borges” de la posdata sugiere que pensar que las revelaciones, solo por ser revelaciones, comunican con Dios ya es una interpretación, que ya hay en ello una asunción, una *precipitación* del entendimiento. Él mismo se había precipitado en los momentos inmediatos a la experiencia del sótano. Luego ha de reinterpretar su experiencia, como hemos observado, pero la organización con que estructura su relato indica el propósito de que

⁵² Recuérdese la declaración final de “El Zahir” (*El aleph*, 1949), en que el personaje afirma que “... quizá detrás de la moneda esté Dios” (*OC* 2, p. 1042). Es decir, Borges reconoce que lo sagrado puede manifestarse simbólicamente (el zahir, además, según el *Asrar Nama* citado en el cuento, es “la sombra de la Rosa y la rasgadura del Velo”), que no le sería ajena esa propiedad de transfigurarse, pero siempre mantiene el tono de duda ante sus propias experiencias (“quizá...”), debido a la imposibilidad de asegurar la autenticidad de las mismas.

el lector acompañe al personaje en las dos etapas que atravesó con respecto al aleph, tal como estas se sucedieron. No partimos desde la perspectiva del “segundo” “Borges”, sino desde el inicial. Sumerge al lector, primero, en la total veracidad del aleph para, luego, disolver el universo que, previamente, se había absolutizado, para relativizar la revelación anteriormente asumida. En palabras de Ortega (1999), la estrategia del relato sería doble: “... primero, persuadir al lector de la licencia fantástica de la existencia del Aleph; pero luego de esa credibilidad suspensa, introducir la duda, relativizar la existencia única del Aleph sugiriendo que se trata de un “falso Aleph”, ya que hay muchos, e incluso cualquier cosa podría ser un Aleph, en tanto vehículo capaz de suscitar el temeroso asombro de lo sagrado” (p. 456). Lo que busca el narrador con ello es plantear interrogantes al lector acerca de la experiencia mística, pero no desde afuera, sino desde el interior de la misma, a través del proceso personal de un personaje que ha pasado por ella. Observamos aquí, entonces, al igual que en “La escritura del Dios”, un movimiento secularizador que va desde una actitud fideísta hacia una posición escéptica sobre la experiencia mística, que es desencadenado por la relativización de la experiencia del personaje (relativización o debilitamiento que, como veíamos, según Charles Taylor caracteriza a nuestra era secular). La experiencia mística se seculariza en este cuento, por tanto, 1) al relativizar la experiencia, y, con ello, 2) al hacerla dudable.

Todavía, no obstante, podemos preguntarnos perplejos: ¿por qué la multiplicidad de alephs genera en el personaje el cuestionamiento sobre la autenticidad de su experiencia? ¿Por qué la experiencia mística pasa a ser relativa en este cuento? En “La escritura del Dios”, la objetividad de la experiencia de Tzinacán estaba fuera de toda duda. Él ha penetrado en el ámbito de la divinidad, ha recibido esa experiencia, y ha comprendido cabalmente que es “nadie”. El objeto de su experiencia es, objetivamente, el “dios sin cara”. La vivencia es, con naturalidad, la vivencia de Dios. El personaje no cuestiona la veracidad de lo que ha vivido. La fuerza con que se le ha revelado lo sagrado, la trascendencia sobrenatural del “golpe” que ha recibido, lo sumerge en un estado de convicción plena. En “El Aleph”, sin embargo, ¿por qué el descubrimiento de la subjetividad de la experiencia mística relativiza su contenido? ¿Por qué este descubrimiento quita a Dios como objeto certero de la experiencia? ¿Por qué ninguna experiencia, aun las de tipo trascendental, deja de ser humana? ¿Por qué no se puede asegurar que su fuente sea Dios?

María Luján Tubio (2006) afirma que, en “El Aleph”, “la experiencia mística y de acceso al saber que le toca vivir al protagonista del cuento ... no hace más que revelar una verdad de otra índole, en la cual reinan la incertidumbre, la multiplicidad y la ausencia de origen e incluso de Dios” (s/p). Asimismo, sostiene que “... el desenlace del cuento ... sirve para desestabilizar a aquellos lectores que aún busquen trascendencia y veracidad en el aleph, en la literatura, y en el mundo en general” (s/p). Más significativamente, asevera que “[Borges] parece estar sugiriendo que toda aspiración a un conocimiento profundo está condenada al fracaso, dadas las limitaciones de nuestra subjetividad” (s/p). La clave del problema cognoscitivo que plantea “El Aleph” radica, efectivamente, en que accedemos al conocimiento del numen desde nuestra subjetividad. La multiplicidad de alephs ha despertado esta lucidez en el personaje, y esta lucidez lo ha llevado a sentir que no puede contener a Dios en los límites de su consciencia, no puede “contraer” a Dios sin tergiversarlo y falsearlo. Vivir incluso la experiencia trascendente, para el personaje, no asegura la posesión de una verdad sobre Dios. La razón de este escepticismo profundo es el sentimiento de *encierro* en el horizonte de la propia subjetividad. En esta situación, como afirma Luján Tubio (2006), “todo lo que se tome por real ... no puede ser más que una deformación de la realidad, o la sombra de ésta” (s/p). La experiencia de la realidad, aun la experiencia mística, sería la posesión de una sombra personal de la Realidad. Nuestra sombra nos envuelve, y nos revela internamente una imagen personalizada de lo que se esconde fuera de ella.

El sentimiento de estar atrapado en la propia consciencia y, paralelamente, de que la presencia de Dios trasciende esa consciencia, plantea una paradoja irresoluble para el personaje. Ninguna experiencia que se mantenga dentro los límites de las consciencias particulares puede dar debida cuenta de la “región” donde están “contenidas” esas consciencias. Nuestra consciencia nace con nosotros y muere con nosotros; no podemos aprehender dentro de ella, por tanto, aquello que precede o trasciende nuestro origen, y que permanece tras nuestra disolución. Todo lo que veamos *dentro* de nuestra consciencia es más un reflejo del interior que de lo que es externo a ella. Simula un cuarto de espejos que se reflejan a sí mismos. Se desarma, así, su objetividad como experiencia real de lo divino. No es ahora posible incluso asegurar la experiencia del “dios sin cara” de “La escritura del Dios”, pues dentro del horizonte cerrado que es toda experiencia, no hay medios para asegurar la vivencia intacta de lo que trasciende ese

horizonte. Como hemos insistido anteriormente, aun las experiencias humanas extraordinarias, como el encuentro místico, no resuelven el problema esencial, pues ocurren también al interior de ese horizonte envolvente. Pueden ser “falsos alephs”, en este sentido; es decir, la vivencia de lo sublime, lo sagrado o la belleza solo elevan a una frecuencia superior la condición de encierro fundamental en la consciencia. Colman de auroras boreales el cielo anteriormente gris y monótono que nos envuelve. De esta forma, no solo la experiencia de un dios personal, sino aun la de un “dios sin cara” no es garantía segura de haber trascendido las fronteras de lo humano. Pues ¿cómo saberlo? ¿Cómo, desde el interior de uno mismo?... Por todas estas razones, “El Aleph”, ciertamente a raíz de la pluralidad de alephs que revela la postdata, como afirma Luján Tubio (2006), “... transforma la experiencia mística en una puramente humana” (s/p).

Percibimos aquí, ciertamente, el profundo escepticismo epistemológico de Borges, que anima toda su producción literaria y que, particularmente en los cuentos que analizamos, es la fuerza interna que dinamiza los procesos secularizadores. El conocimiento supone una relación entre un sujeto y un objeto, en la que, como observa J. Hessen (2007), el escéptico ignora la significación del objeto: “su atención se concentra en los aspectos subjetivos del conocimiento humano, considerando que todo conocimiento está influido por el sujeto que observa y las características de sus órganos de observación, así como por sus circunstancias exteriores (medio ambiente, círculo cultural); de modo que el objeto escapa a su vista” (p. 55). Si la experiencia mística para Tzinacán lo liberaba espiritualmente de su encierro físico, al que estaba confinado de por vida, la experiencia del escéptico “Borges” lo encierra espiritualmente en su consciencia, aunque físicamente posea libertad. El epígrafe del cuento, tomado de la segunda escena del segundo acto de *Hamlet*, es revelador de los sentimientos del “Borges” de la posdata: “O God! I could be bounded in a nutshell, and count myself a King of infinite space” (OC 1, p. 1061). Toda experiencia del sujeto se “ilumina” dentro de las paredes de la consciencia. Estas no son transparentes con lo que se oculta en el exterior o, en todo caso, no hay forma humana de saberlo: podríamos estar atribuyéndole a la cáscara de nuez dimensiones y significaciones impropias.

Asimismo, como ocurría en “La escritura del Dios”, hay en este relato un símbolo fundamental vinculado al sentimiento de encierro: la piedra. Frente a todos los alephs que son “meros instrumentos de óptica” y el “falso Aleph” de la calle Garay, hay un posible Aleph que podría ser el verdadero. Lo interesante es que precisamente este

Aleph no se haya visible en el exterior como los demás, sino en “el interior de una de las columnas de piedra” (OC 1, p. 1070) de la mezquita de Amr. Es decir, la única posibilidad de trascender realmente el entendimiento humano para aprehender directamente a Dios estaría encerrada en la firmeza impenetrable de una piedra sagrada. Con este símbolo, se busca afirmar la naturaleza oculta y hermética (¿acaso imposible o, cuando menos, prohibida?) del misterio divino. Se puede oír el “atareado rumor” del aleph que está en el interior de la columna, así como se puede, desde la tierra, intuir el misterio, y así como desde el sueño se puede intuir la presencia del soñador; pero no podemos acceder a ese “último horizonte de presencialidad”⁵³, no podemos penetrar en la oscuridad de la columna de piedra. Frente a las revelaciones explícitas que brindan los otros alephs (visibles), incluyendo al del sótano, el misterio del numen es, a lo sumo, una presencia que se presiente, que se “oye”, pero que no se *incorpora*⁵⁴.



⁵³ Véanse las pp. 19-20 de este trabajo.

⁵⁴ López-Baralt (1999a) explica la falsedad del aleph del sótano de la calle Garay, y la virtual autenticidad del que se halla en la mezquita de Amr, no en virtud de la multiplicidad, sino de la cualidad visual del primero y la sonora del segundo, al afirmar que, en la tradición mística, el “oído simbólico” ha sido privilegiado frente a la visión. “Si abrimos las Escrituras —cosa que Borges hizo muchas veces— aprendemos que la metáfora preferida para decir algo de este Dios vivo era, en efecto, el oído simbólico que percibía su torbellino de viento o “atareado rumor” de aire; no el “ojo” espiritual que Su resplandor intolerable cegaría por completo” (s/p). Nuestras lecturas, no obstante, no se excluyen, y, en todo caso, son complementarias.

3. “El Congreso”: recuperación de la experiencia mística

En un artículo sobre “El Congreso”, Carlos Cortínez (1986) se hace la siguiente pregunta: “¿Hasta dónde el cuento es una reescritura de otros anteriores de Borges y, si es así, qué diferencias aporta? ¿Cómo justificar la preferencia declarada a veces por Borges hacia este cuento?” (p. 313). En el epílogo de la edición de 1975 de *El libro de arena*, efectivamente, Borges afirma: “Si de todos mis textos tuviera que rescatar uno solo, rescataría, creo, ‘El congreso’” (citado en Nahson, 2009, p. 33). Asimismo, reitera esta predilección en dos entrevistas de 1979 (Cortínez, 1986, p. 314). La explicación que brinda Cortínez a esta preferencia enfatiza la simplificación del estilo del Borges maduro: “El Borges de 1970 no comparte ... las mismas ambiciones del que escribió, en los años 40, *Ficciones* y *El Aleph*. Su estética tardía rechaza esos rutilantes intentos [“los excesos barrocos de las primeras narraciones borgeanas”] por parecerle vanidoso” (Cortínez, 1986, p. 315). Semejante opinión tiene José Miguel Oviedo (2012):

Más de veinte años después de publicar *El Aleph*, Borges volvió a escribir cuentos; lo principal de esta breve segunda etapa de su producción está en dos volúmenes: *El informe de Brodie* (1970) y *El libro de arena* (1975). ... en *El libro de arena* regresa, por última vez, al reino de sus fantasías, sueños y obsesiones de antes, aunque usando estructuras más llanas y un tono más natural. Véanse, por ejemplo, «El otro», «El Congreso» (quizá el más notable) (p. 35).

“El Congreso” presenta también, como los cuentos estudiados anteriormente, la narración de una experiencia mística. Por lo que la simplificación del estilo en este cuento implica también la simplificación de la representación de la experiencia (y de su vivencia, por tanto). Más que una versión diferente de la experiencia mística, es fundamental considerar este cuento como una reescritura de los otros dos. El tema obsesionó a Borges durante su vida, buscó diversas maneras de expresarlo en su literatura, y, llevado por ese propósito, fue depurando su estilo de representación del raptó místico. Como afirma Cortínez (1986): “La íntima urgencia de poetizar (narrativamente) el instante intemporal de “sentirse en muerte” conforme a las preferencias estéticas de su madurez, forzaron a Borges a la reescritura de “El Aleph” y “La escritura del dios,” con menos vanidad pero con mayor eficacia, en “El congreso”. Me parece comprensible –y justificado– que para su autor éste sea el más “rescatable” de sus textos” (p. 322). Precisa, además, que “el personaje caricaturesco de Carlos Argentino Daneri, el objeto mágico del aleph, las incómodas cuanto inverosímiles

circunstancias de la prisión de Tzinacán, todo ello, que es válido sin duda para construir excelentes relatos, no podían satisfacer íntimamente a Borges como portadores de la experiencia singular de haberse sentido identificado con el universo y que confesaba llanamente en “Sentirse en muerte”⁵⁵ (p. 321). Al simplificar el lenguaje narrativo y moderar a los personajes y las circunstancias (aunque podría argüirse que lo descabellado del proyecto de Glencoe no es menos absurdo que el poema que construye Daneri) gana relieve la escena del éxtasis” (p. 321).

Por tanto, nuestra lectura del cuento debe atender a los cambios en la representación de la experiencia mística con respecto a los cuentos anteriores, interpretar esos cambios y discernir la concepción que de tal experiencia este cuento revela. Como hemos afirmado ya en la introducción de este trabajo, proponemos que “El Congreso” es una síntesis de los dos cuentos anteriores. El proceso es dialéctico: “La escritura del Dios” planteaba una experiencia objetiva (tesis), “El Aleph” la relativizaba (antítesis), y “El congreso” concebirá la experiencia mística como, simultáneamente, objetiva y subjetiva (síntesis). Es decir, la novedad de este último cuento es plasmar que, en el fondo de cada experiencia subjetiva de lo divino, subyace un misterio permanente, presente y real, a un tiempo, en sus diversas manifestaciones (aunque no confundido con ninguna de estas, pues se mantiene una dualidad de naturalezas). La experiencia es próxima a la vivencia de la hierofanía⁵⁶. Detrás de los diferentes astros que rutilan en el cielo, hay un horizonte oscuro que les permite resplandecer. Este horizonte sagrado, sin reducirse a cada vivencia subjetiva o cultural, es sensible en cada una de ellas, sin desmedro de su diversidad, y sin desmedro de la pureza de lo sagrado, como una sola brisa que atravesara el mundo. La manera en la que el cuento acentúa este aspecto es concentrándose en el fondo mismo de la experiencia mística, y no en la manifestación, en el astro, en el exceso de luz (como en “El Aleph” y “La escritura del Dios). Para lograr comunicar ese horizonte último, el cuento utiliza, por tanto, una técnica distinta de la usada en los relatos anteriores: busca hacer presente la experiencia mediante las emociones que siente el individuo, y no mediante las visiones de este; mediante el más

⁵⁵ “Deseo registrar aquí una experiencia que tuve hace unas noches: fruslería demasiado evanescente y extática para que la llame aventura: demasiado irrazonable y sentimental para pensamiento. ... El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tantos* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad. Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo; indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí, no, haber remotado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*” (OC 2, p. 128).

⁵⁶ Es un concepto de Mircea Eliade. Véase la p. 18 de este trabajo.

absorto silencio en lugar del desmesurado hablar. Se concentra en aquello donde el misterio se transparenta, y no donde se manifiesta. En pocas palabras, el centro, metafóricamente, será ahora el sótano, el espacio oscuro, lo no visible, y no el aleph, el disco brillante al interior del sótano. Analicemos la pertinencia de esta propuesta paso a paso.

Carlos Gamerro (2006) ofrece un resumen de lo esencial del argumento del cuento:

En este relato, un número de hombres decide, un poco a la manera de los tlönistas, fundar un congreso de representantes de la humanidad. La paradoja de una representación que sea tan compleja y completa como lo representado ya había sido explorada por Borges ... Los congresistas triunfan cuando se dan cuenta de que han fracasado: lejos de poder representar al universo en su totalidad, *hay que entrar en unión mística con alguna de sus partes (en las cuales está la totalidad), y así estaremos más cerca de verlo* (énfasis míos, p. 59).

Soslayo, en esta ocasión, el tema del fracaso del proyecto de fundar el congreso. Baste mencionar que, como en “La escritura del Dios” y como en “El Aleph”, la experiencia mística irrumpe en un momento en que los personajes experimentan la renuncia a sus deseos o la enajenación de su voluntad, normalmente porque las circunstancias los fuerzan a ello, no por una activa purgación de sí mismos como en la ascesis de la mística religiosa. Con todo, ciertamente, sigue siendo un proceso místico, ya que lo central en la purgación mística no son los métodos o las formas, sino el resultado, esto es, la disposición interior del sujeto para ser capaz de recibir el asalto de lo numinoso. En ese forzoso vaciamiento del ego, sin duda, estamos ante una de las características de la mística secular de Borges. También en el hecho de que la experiencia acontezca en lo prosaico de la realidad cotidiana y en unos sujetos de condición ordinaria, lo cual resalta la naturaleza donada de la experiencia mística, su cualidad de *don* más que de *logro*. No ahondaremos aquí, sin embargo, en estos aspectos, y, más bien, nos centraremos en el instante de iluminación mística, en la *experiencia* como tal.

Para describir la experiencia profunda de la realidad que asociamos con la experiencia mística, E. Underhill (2015) utiliza la metáfora de una corriente de luz que fluye, imperceptiblemente para el ojo dormido, en el mundo material y temporal. El místico siente “... el esplendor de ese eterno fluir que en la India se llama *lila*” (p. 39). Estando vacío de sí mismo, afirma la autora, “... un nivel más profundo de su

conciencia emerge a la luz: escucha la música de las cosas que tiene en derredor. Entonces accede, junto con y a través de su percepción de la espléndida vida de la Naturaleza, al conocimiento de que él es parte de una vida más grande que trasciende la sucesión. En esto se sumerge su espíritu de perduración” (p. 39). Las metáforas de la “corriente”, la “luz” y la “música” son aquí muy pertinentes para la comprensión de la experiencia que viven los personajes de “El Congreso”. A diferencia de “La escritura del Dios” y de “El Aleph”, aquí la experiencia mística carece de *revelación*, de *manifestación*. “El Aleph”, como hemos visto, ha sido el crisol que ha permitido purificar la confianza “ingenua” en las revelaciones. Por ello, ahora, el mecanismo de representación del rapto místico se concentrará en el efecto anímico que este produce en el sujeto⁵⁷.

Con este recurso, se está poniendo en escena la experiencia, pero sin mostrarla, sino sugiriéndola a través de sus emanaciones en la interioridad del sujeto. En alguna medida, es verdad que Borges ya había utilizado este recurso en los anteriores cuentos. Los narradores enfatizan la infabilidad de las experiencias, y, por tanto, la imposibilidad de *decirlas* en el lenguaje conceptual y sucesivo, quedando únicamente la posibilidad de *sugerirlas* o *suscitarlas*. Pero el problema, en ambos casos, era el de representar en el lenguaje la plenitud inabarcable de algo que ha manifestado su rostro. Es decir, lo que el lenguaje debía sugerirnos era algo que nuestra mente espacio-temporal no puede representarse ordinariamente, pero que un privilegiado sí había conseguido en un instante sobrenatural de arrobamiento. Para 1975, en “El Congreso”, el problema no es cómo sugerir una visión irrepresentable, sino cómo sugerir la experiencia de Aquel o de Aquello que no tiene representación, del que no hay referente siquiera extra-ordinario. La visión simultánea del universo en “El Aleph” o de la Rueda infinita pero con bordes de “La escritura del Dios” son irrepresentables porque sus elementos o rasgos no pueden ser representados simultáneamente; sin embargo, estos elementos, por sí mismos, sí son sensibles de ser representados por separado, sucesivamente. Lo que ocurre con el *objeto* de la experiencia mística de “El Congreso” es que no puede ser representado siquiera en sus partes constituyentes, porque también estas son irrepresentables, desconocidas, una otredad metafísica *inconcebible*. Hasta tal punto es un “objeto” inimaginable que incluso habría que cuestionar que eso otro

⁵⁷ Desde luego, tanto en “La escritura del Dios” como en “El Aleph”, existen estados de ánimo relativos a la experiencia, pero no son el lugar donde esta despunta, sino los sentimientos de reacción frente a la naturaleza y dimensión de las visiones.

podiera pensarse bajo la noción de un todo y sus partes, o bajo la noción contrastiva de un “otro”. Todo decir sobre ese objeto *sagrado* sería una profanación, comentará el narrador del cuento, como en breve observaremos más detalladamente.

Un hecho es seguro: en “El Congreso”, hay una experiencia de una realidad objetiva, pero que no se revela, que no cobra una forma. Percibimos, entonces, en este cuento una simbiosis milagrosa entre los dos cuentos anteriores: tras la lección escéptica de “El Aleph”, el Borges de “El Congreso” parece haber descubierto que el “dios sin cara” de “La escritura del Dios”, por su naturaleza, no puede concretarse en una representación simbólica (ni siquiera como figuración metafórica), como había ocurrido en “La escritura del Dios” donde el personaje afirmó haber *visto* al dios sin rostro. Pero no relativiza la experiencia de este dios irrepresentable, como había ocurrido en “El Aleph”, sino, más bien, armoniza con la idea de que la divinidad se halla presente diversamente en todo. Este último giro es posible debido a que, en “El Congreso”, no se concibe que lo divino deba revelarse exclusivamente en una forma específica (entiéndase “forma” en el sentido más amplio: figura, revelación, credo, sistema ritual, sistema filosófico, etc.); más bien, se concibe que lo divino, de forma natural e inmediata, está “posado” permanentemente en todas las cosas, o, dicho de otro modo, todas las cosas están “poseídas” por lo divino. La trascendencia, sin dejar de ser trascendencia, es también inmanencia. Y la inmanencia, por la propia naturaleza de la realidad, es también trascendencia, sin que metafísicamente sean lo mismo. Dios no *visita* en un instante puntual el mundo, no desciende en una fecha sagrada y secreta para manifestarse a un individuo. Ha estado siempre como presencia viva y “respirable” en toda la extensión del espacio circundante; quienes han estado ausentes, en estado de distracción o dormitación, hemos sido los individuos. No hay un calendario para sentir lo sagrado, un objeto mediador, un aleph, un grupo o individuo selectos. Todo, desde siempre, ha sido para siempre sagrado.

Asimismo, en este punto, observamos que, subyacente a la formación de la simbiosis señalada, está el escepticismo como fuerza dinamizadora que ha ido afinando la construcción de las experiencias místicas en la obra de Borges. “La escritura del Dios” desconfesionaliza la experiencia mística, “El Aleph” desobjetiva la experiencia del cuento anterior, y “El Congreso” replantea la falsedad de la experiencia declarada en “El Aleph”. El escepticismo lleva también a Borges, en cuanto a la representación de la experiencia, a desandar el camino comenzado desde el primer cuento. Inicialmente, el

mecanismo era revelar lo sagrado, es decir, encarnarlo, darle una forma. Posteriormente, no obstante, será hacer sensible (al ánimo) lo sagrado. En ambos casos, se busca sugerir la oscuridad y la luz impenetrables de lo divino, pero difieren en la representación estética. El Borges de “El Congreso” ha dado con una forma de comunicación de la experiencia mística inmune a la provisionalidad a la que estaban sujetas las experiencias de “La escritura del Dios” y de “El Aleph”. La lección de este último cuento fue que pueden elaborarse muchas imágenes de lo numinoso (filosóficas, teológicas, literarias), pero que todas ellas están signadas por la insuficiencia o la provisionalidad. Comunicar, por ello, el arrebató de lo sagrado mediante los efectos anímicos, como en “El Congreso”, dota al contenido de la experiencia mística de una transparencia y de un silencio que resguardan su autenticidad y perduración. Ya en 1929, en un escrito titulado “El ángel de la guarda en Avellaneda” dentro de *Cuaderno San Martín*, Borges presentaba una poética de representación de lo sobrenatural afín a la que elabora en “El Congreso”:

Por Carlos Mastronardi, en noche de discusión y de caminata, supe que Francisco Luis Bernárdez, compartida amistad, pensaba dirigir un poema al Ángel de su Guarda.

Conversamos de qué manera lo causalizaría y propuse estas cosas. Descartada una aparición visible del Ángel, por inconvincente, sólo restaba su aparición en ternura. Esa visitación era obligatorio que fuera en lugar odioso o insípido, incapaz de producirla personalmente, y a hombre en soledad. Éste, caminando en horas desabridas del amanecer por un barrio de fábricas o realizando un trayecto habitual en ferrocarril o en largo tranvía, padece una tempestad de dulzura. Entiende que esa invasión no es desde las cosas ni desde persona lejana que lo está queriendo en ese momento (porque ninguna mujer le está dedicada) ni tampoco desde sí mismo, porque su alma sabe qué hospeda. Resuelve entonces que esa incomprensible dulzura viene del Ángel (citado en Adur, 2019, p. 164).

Adentrémonos, por tanto, en el cuento que nos ocupa, porque observaremos allí aplicada la misma poética de lo trascendente. Hay un momento, hacia el final del relato, que da un giro completo a los acontecimientos: Alejandro Glencoe, el director del Congreso, repentinamente un día decide acabar con todo el proyecto que el grupo venía realizando durante cuatro años:

Bruscamente oímos los pasos. Antes de verlo, supe que era don Alejandro el que entraba. Casi como si corriera, llegó.

Su voz era distinta; no era la del pausado señor que presidía nuestros sábados ni la del estanciero feudal que prohibía un duelo a cuchillo y que predicaba a sus gauchos la palabra de Dios, pero se parecía más a la última.

Sin mirar a nadie, mandó:

–Vayan sacando todo lo amontonado ahí abajo. Que no quede un libro en el sótano.
[...]

Después vino la orden:

–Ahora le prenden fuego a estos bultos (*OC 3*, p. 31).

Este pasaje no es el momento central del éxtasis que narra el cuento, pero, en este momento, don Alejandro ya ha sido asaltado por una nueva comprensión de la realidad, ya ha recibido una iluminación mística. Lo percibimos en su actitud: “su voz era distinta”. También, “sin mirar a nadie”, ordena que se quemen todos los libros que, desde el inicio del proyecto del Congreso, habían conformado la biblioteca (pues, en contraste con el conocimiento humano de los libros, sospechamos que ha obtenido una ciencia de otro orden). Además, más adelante, el narrador comenta que Alejandro, cuestionado por uno de los personajes que afirma que para “El Congreso del Mundo” son imprescindibles esos libros, responde: “¿El Congreso del Mundo?”, y “se rió con sorna y yo nunca lo había oído reír” (*OC 3*, p. 31). “Estaba ebrio de victoria” (*OC 3*, p. 32), se dirá de él todavía poco después, cuando el misterioso personaje explica la razón de su nueva actitud:

–Cuatro años he tardado en comprender lo que les digo ahora. La empresa que hemos acometido es tan vasta que abarca –ahora lo sé– el mundo entero. No es unos cuantos charlatanes que aturden en los galpones de una estancia perdida. El Congreso del Mundo comenzó con el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo. No hay un lugar en que no esté. El Congreso es los libros que hemos quemado. El Congreso es los caledonios que derrotaron a las legiones de los Césares. El Congreso es Job en el muladar y Cristo en la cruz. El Congreso es aquel muchacho inútil que malgasta mi hacienda con las rameras [alusión a un miembro del grupo] (p. 31).

Esta descripción del Congreso recuerda la enumeración del Aleph, como el lugar donde están reunidos simultáneamente todos los espacios y seres del universo. No toma la forma de una visión, sin embargo, sino la de una “comprensión”, como el mismo personaje señala. Esta comprensión será la puerta que permitirá, momentos después, experimentar a todo el grupo la armonía con el todo cuando salen a recorrer sin destino la ciudad de Buenos Aires. Pero la experiencia mística no consistirá en la manifestación

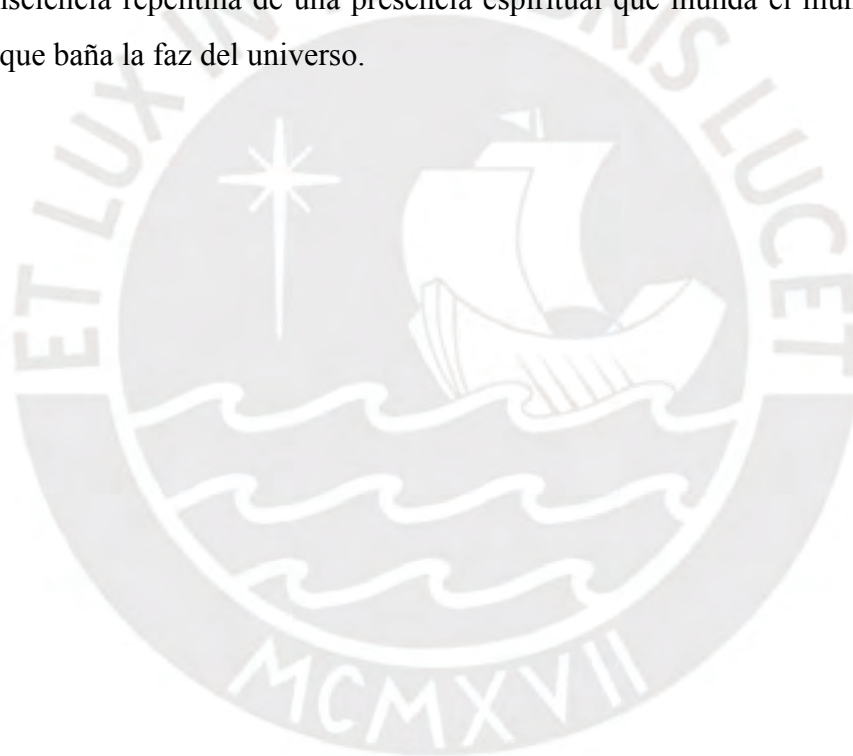
de la plenitud del Congreso, a pesar de que ocurre cuando todos los congresales deciden salir “a mirar el Congreso” (OC 3, p. 32) en el recorrido mencionado, sino, más bien, en la presencia de algo indefinido que está “posado” sobre el mundo, pero no es visible en la apariencia de las cosas. Experimentarán la omnipresencia de algo que habita el universo desde “el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo” y que “no hay un lugar en que no esté”.

Veamos, por ejemplo, como el narrador se expresa después sobre la experiencia: “Algo de lo que entrevimos perdura –el rojizo paredón de la Recoleta, el amarillo paredón de la cárcel, una pareja de hombres bailando en una esquina sin ochava, un atrio ajedrezado con una verja, las barreras del tren, mi casa, un mercado, la insondable y húmeda noche– pero ninguna de esas cosas fugaces, que acaso fueron otras, importa” (OC 3, p. 32). Como vemos, los elementos mencionados (“esas cosas fugaces”) no constituyen la experiencia misma, sino que, a través de ellas, los personajes han vivido un encuentro con lo sagrado mismo, con el *mythos* o el *todo* de Panikkar, que está contenido, sin reducción pero tampoco sin confusión, en cada una de las partes. La experiencia es, primordialmente, emocional, ciega. Alejandro Ferrari describe aquel momento de éxtasis como “... esa larga noche de júbilo, que nos dejó, cansados y felices, en los linderos de la aurora” (OC 1, p. 32).

Prescinde Borges en este cuento también de plantear una interpretación de la vivencia. En “La escritura del Dios”, Tzinacán descubre que él, como todos, son “nadie” como consecuencia de la visión de la trama infinita e impersonal del universo. En “El Aleph”, el personaje Borges conjetura que el Aleph de la calle Garay es falso, lo cual convierte a la experiencia mística del cuento en una vivencia relativa. En “El Congreso”, sin embargo, nada se dice sobre el significado de la experiencia. Los personajes no vuelven a hablar entre sí después del acontecimiento. Alejandro Ferrari, el personaje narrador, e Irala se siguen frecuentando, pero “no comentamos nunca la historia; cualquier palabra nuestra hubiera sido una profanación” (OC 3, p. 33). Se trata, pues, de una experiencia sagrada, que debe ser conservada en el silencio y respetada en su misterio. “Con Nierenstein –declara el narrador al finalizar el relato– me crucé una vez en la calle Lima y fingimos no habernos visto” (OC 3, p. 33).

En conclusión, Borges, en este cuento, ha eludido otorgarle al contenido de la experiencia mística una forma particular, pues, en pocas palabras, ello implicaría fijarle

un sentido (aunque este sea provisional) a la misma. Daniel Nenrava (2010) sostiene que, cual Aquiles que nunca alcanza a la tortuga, la obra de Borges expresa la imposibilidad de hallar sentido en el mundo (p. 142). Esta “catástrofe del sentido”, como la denomina el autor, conduce a que los personajes de Borges estén siempre en el umbral de una respuesta a la que no pueden acceder, en el anverso de una moneda que oculta su reverso. Si bien las experiencias místicas proveen un entendimiento luminoso de la realidad, hasta el punto de que muchos místicos dicen haber penetrado en la verdad del mundo, en el caso de Borges la iluminación mística no se confunde con el hallazgo de una verdad unívoca en el mundo. Borges se queda, como decíamos, en el umbral de la respuesta. Detiene allí sus pasos. “El Congreso”, por eso, no interpreta la experiencia, sino, más bien, se detiene en la perplejidad mística, en el asombro íntimo ante la consciencia repentina de una presencia espiritual que inunda el mundo, de una luz divina que baña la faz del universo.



Conclusiones

La experiencia mística es una experiencia fundamentalmente humana. A lo largo de la historia y en todas las culturas, una presencia trascendente ha asaltado al ser humano y ha despertado en él lo que Rudolf Otto denomina el sentimiento de ser criatura. Esta criatura descubre que contiene, en sí misma, un misterio inefable, y que, simultáneamente, esta contenida por ese misterio. Ve en la tierra el aleph, y en el aleph la tierra. Se vuelve consciente de su religación con Dios, que lo lleva a una nueva comprensión de su realidad terrena. Hay un punto específico en que, según la tradición mística, esta consciencia del misterio se transforma en encuentro íntimo con Él. El ser humano, entonces, se descentra en la realidad, disuelve su identidad personal en la unidad del cosmos, se pierde en Dios o se une espiritualmente a todas las cosas. En el budismo, no se encuentra a Alguien o a una Persona, sino a un Vacío. En el cristianismo, la experiencia mística es la reunión amorosa del alma con la Santísima Trinidad. En la filosofía neoplatónica, se produce la unión con el Uno.

Lo que hemos indagado, en este trabajo, es cuál es la naturaleza de este encuentro en la mística secular borgeana, tal como la reflejan sus cuentos. Los cuentos analizados han sido “La escritura del Dios”, “El Aleph” y “El Congreso”. La premisa que ha guiado nuestro trabajo es que es necesario atender a estos tres cuentos en conjunto para aproximarnos a la mística borgeana. Y, dividiendo nuestro trabajo en tres secciones, cada una correspondiente a un cuento, hemos demostrado que los tres relatos pueden leerse como tres etapas de un proceso secularizador de la experiencia mística. “La escritura del Dios” desconfesionaliza la mística religiosa, y nos entrega un tipo de raptó místico “desnudo” (según la terminología de E. Báez). Vimos que ello implicaba una desconfesionalización también de la figura de Dios, del místico y de la relación que en el encuentro se produce entre ambos. “El Aleph”, por su parte, relativiza la experiencia mística, tanto la religiosa como la aconfesional, y pone en crisis su valor de verdad. Finalmente, “El Congreso”, como síntesis de las dos fases anteriores, recupera la objetividad de la experiencia mística, pero resguardándola en el silencio, sugiriéndola únicamente mediante emanaciones del ánimo. Como hemos tenido ocasión de observar, el hilo conductor en todo el proceso es la reflexión escéptica. Cada etapa cumple una depuración de verdades previamente asumidas con respecto al hecho místico. Cada etapa hereda los hallazgos de la anterior y acrisola sus asperezas.

Consecuentemente, si debemos asentar alguna conclusión respecto de la naturaleza del encuentro místico en la obra de Borges, debemos atender a “El Congreso”, en tanto síntesis de las dos etapas anteriores. “La escritura del Dios” nos presentaba el encuentro místico como una identificación del sujeto con el plan divino, una disolución de su ego en el diseño trascendente. Por su parte, “El Aleph” cuestionaba la posibilidad del encuentro, pues todas nuestras experiencias, aun las de naturaleza trascendente, ocurren dentro del horizonte de nuestra consciencia; nunca salimos de nosotros mismos hacia lo que se esconde al otro lado de los muros de nuestra mente, sino que permanecemos dentro del sueño. Finalmente, “El Congreso”, como simbiosis de los dos cuentos previos, lo que hace es recuperar la posibilidad del encuentro, pero, debido a que nuestro entendimiento no es apto para comprender el misterio, y que intentar reproducirlo en nuestra consciencia solo degradaría lo “absolutamente otro” en lugar de acercarnos a *eso*, el contacto con lo sagrado no es interpretado ni racionalizado, sino simplemente sentido, ciega, transparentemente en el alma.

De mucha importancia, por otro lado, es aclarar que la naturaleza del encuentro místico en los cuentos de Borges no es equiparable a la unión mística de la piedad religiosa. Se trata de encuentros secularizados en el sentido de que no consisten en una relación personal de amor entre el sujeto y lo divino, sino en una confrontación, infeliz o feliz según la circunstancia. Paradójicamente, pues, en ese contacto profundamente íntimo, hay un desconocimiento radical de la naturaleza del objeto experimentado, que carece de personalidad, sentimientos y voluntad (por lo menos que puedan ser discernibles al entendimiento). El numen es apenas “entrevisto”, como se expresa en “El Congreso”. Y precisamente por este radical desconocimiento de Dios, una de las notas dominantes de las experiencias místicas de la obra de Borges es la intensidad del asombro, que a veces se confunde con el pavor. La Presencia que asalta a sus personajes no pronuncia el “No teman” de Jesús frente a sus apóstoles despavoridos por su aparición, o algo les impide oírlo.

Finalmente, para concluir, debemos señalar también las limitaciones que nuestro trabajo presenta. La principal de ellas es que no hemos contrastado la secularidad de la mística borgeana con otras formas seculares de concebir la experiencia mística en la literatura o el arte en general, e incluso más allá del ámbito artístico. Arribaríamos a un error si asumiéramos que solo hay una dirección para la mística secular. Creemos, con

todo, que una investigación enfocada en otros autores seculares demostrará afinidades, en varios puntos fundamentales, con los cuentos de Borges.



Bibliografía⁵⁸

Adur, L. (2014). ¿Qué hacer con el ángel? J. L. Borges y F. L. Bernárdez, dos formas de escribir la experiencia mística. *Acta Poética*, 35(1), 149-173.

Aizenberg, E. (2012). On Borges's Pesky Aleph. *Variaciones Borges*, 33, 47-52.

Antolínez, R. (2017). La experiencia religiosa. En Lerner, S., y Giusti M. (Eds.), *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Báez Rivera, E. R. (2017). *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Balderston, D. (1992). Cuentos (cortos) y cuentas (largas) en “La escritura del dios”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 505-507, 445-456.

----- (2012). The Universe In a Nutshell: The Long Sentence in Borges's “El Aleph”. *Variaciones Borges*, 33, 53-72.

Borges, J. L. (2009). *Obras completas I*. Buenos Aires: Emecé.

----- (2010). *Obras completas II*. Buenos Aires: Emecé.

----- (2011). *Obras completas III*. Buenos Aires: Emecé.

Cadavid Ramírez, L. (2016). *Pasividad mística: una perspectiva epistemológica*. Recuperado de <https://bit.ly/2Fyww5j>

Cilveti, A. L. (1979). *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra.

⁵⁸ El registro bibliográfico está basado en el formato APA.

Cortínez, C. (1986). Hacia el éxtasis: “El congreso” de Borges. *Hispanic Review*, 54(3), 313-322.

De la Cruz, S. J. (1982). *Obras completas*. Madrid: La Editorial Católica.

Fishburn, E. (2011). “This Imminence of a Revelation”: A Study of Epiphanies in Borges’s Fiction. *Variaciones Borges*, 31, 109-123.

Flynn, A. U. (2009). *The Quest for God in the Work of Borges*. London: Continuum.

Gamerro, C. (2006). Borges y la tradición mística. En Gamerro (Ed.), *El nacimiento de la literatura argentina y otros ensayos* (93-111). Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Gil Q., M. (1998). El escepticismo de Borges o la filosofía como literatura fantástica. *Yachay*, 15(28), 67-88.

Giordano, J. (1972). Forma y sentido de “La escritura del dios” de Jorge Luis Borges”. *Revista Iberoamericana*, 38, 105–115.

Giskin, H. (1990). The Mystical Experience in Borges: A Problem of Perception. *Hispanófila*, 98(2), pp. 71-85.

Hessen, J. (2007). *Teoría del conocimiento*. 3ª edición. Ciudad de México: Grupo Editorial Tomo.

James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.

Kodama de Borges, M. (2017). Jorge Luis Borges y la experiencia mística. En López-Baralt (Ed.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad* (77-84). Madrid: Trotta.

Lévy, S. (1976). El *Aleph*, símbolo cabalístico, y sus implicaciones en la obra de Jorge Luis Borges. *Hispanic Review*, 44(2), pp. 143-161.

López-Baralt, L. (1999a). Borges o la mística del silencio: lo que había al otro lado del *Zahir*. En Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.), *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX* (s/p). Madrid: Iberoamericana.

----- (1999b). Borges y William James: el problema de la expresión del fenómeno místico. En Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.), *El siglo de Borges (I). Retrospectiva-Presente-Futuro* (223-248). Madrid: Iberoamericana.

----- (1999c). Los paseos de Borges por Constitución: La clave secreta de un emblema místico privado. En Alfonso de Toro y Susana Regazzoni (Eds.), *El siglo de Borges (II). Literatura-Ciencia-Filosofía* (151-170). Madrid: Iberoamericana.

----- (Ed.). (2017). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad* (2ª ed.). Madrid: Trotta.

Lucchetti Bingemer, M. C. (2014). Mística e secularidade: impossível afinidade? *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. 12(35), 851-885.

Luján Tubio, M. (2006). “El Aleph” y la hiperrealidad mística. *Espéculo*, (32). Recuperado de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/alephmi.html>

Nahson, D. (2009). *La crítica del mito. Borges y la literatura como sueño de vida*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Nante, B. (1989). Mística y metafísica en la obra de Borges. *Revista Signos Universitarios*, 8(16), 133-147.

Nuño, J. (1986). *La filosofía de Borges*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Ortega, J. (1999). *El Aleph* y el lenguaje epifánico. *Hispanic Review*, 67(4), 453-466.
- Otto, R. (1980). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oviedo, J. M. (2012). *Historia de la literatura hispanoamericana. 4. De Borges al presente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Panikkar, R. (2009). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Rowlandson, W. (2013). *Borges, Swedenborg and mysticism*. Berna: Peter Lang.
- (2011). Borges's reading of Dante and Swedenborg: Mysticism and the Real. *Variaciones Borges*, 32, 59-85.
- Sánchez Rojas, G. (2012). Borges y el anhelo de trascendencia. En Sánchez Rojas (Ed.), *Más allá de las letras. Dios y lo religioso en la literatura* (121-148). Lima: Asociación Cultural Círculo de encuentro.
- Stefanovics, T. (1973). Las ideas de Borges. *Ex-libris*, 2(1), 51-59.
- Stolz, A. (1952). *Teología de la mística* (2ª ed.). Madrid: Rialp.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- Teresa de Jesús, S. (1962). *Obras completas de Santa Teresa*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Trueman Dicken, E. W. (1967). *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*. Barcelona: Herder.
- Underhill, E. (2017). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (2ª ed.). Madrid: Trotta.

Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta.

Zubiri, X. (1994). *Naturaleza, historia, Dios*. Décima edición. Madrid: Alianza Editorial.

