

## Jorge Luis Borges y el patrimonio filosófico oriental

---

Jorge Luis Borges representa el caso por excelencia del escritor-erudito nutrido por la cultura universal. Aficionado al mundo clásico, tenía una cierta predilección por las culturas del Cercano y del Lejano Oriente, que llegó a conocer mediante la traducción y que ejercieron sobre él una verdadera fascinación.<sup>1</sup> Dicha predilección se debió, tal vez, al deseo de Borges de superar, por medio del “mito” oriental, las normas estrechas impuestas por la cultura occidental como único patrón de la realidad. Las culturas orientales tuvieron así un gran impacto tanto en su pensamiento como en su obra literaria.<sup>2</sup> De este patrimonio oriental nos interesa aquí lo que atañe a la zona conocida como “Medio Oriente”, es decir el Oriente islámico, y en particular la influencia de los místicos sufíes en su visión del mundo. Comencemos situando las líneas principales de la posición filosófica de Borges.

Como muchos intelectuales, Borges ha sido atormentado por la situación del ser humano ante los misterios del universo y de la divinidad. Su cosmovisión es la del mundo como laberinto. Heredero de temas eternos, como el tiempo, el espacio y la inmortalidad, Borges se presta a

---

<sup>1</sup> “...pero quienes poblaron mis mañanas y dieron agradable horror a mis noches fueron el bucanero ciego de Stevenson, agonizando bajo las patas de los caballos, y el traidor que abandonó a su amigo en la luna, y el viajero del tiempo, que trajo del provenir una flor marchita, y el genio encarcelado durante siglos en el cántaro salomónico, y el profeta velado del Jorasán, que detrás de las piedras y de la seda ocultaba la lepra”. (“Evaristo Carriego”, *OC* 1: 101).

<sup>2</sup> “Creo que mis inspiradores han sido los libros que he leído y los que no he leído también. Toda la literatura anterior. (...) He estado también muy interesado por el sufismo. De modo que todo eso ha influido en mí, pero no sé hasta dónde. He estudiado esas religiones, o esas filosofías orientales como posibilidades para el pensamiento o para la conducta; o las he estudiado desde un punto de vista imaginativo para la literatura. Pero yo creo que eso ocurre con toda filosofía. (...) He visto más bien en la metafísica una rama de la literatura fantástica. (...) Todo eso me ha interesado, pero como una posibilidad para la imaginación”. (Citado en Alazraki 335).

la observación de Coleridge según la cual se nace aristotélico o platónico (“El ruiseñor de Keats”, *OC 2*: 96; “De las alegorías a las novelas”, *OC 2*: 123), alternativa que, en el campo teológico, Borges desarrolla en términos de un panteísmo racionalista e idealista, respectivamente. La opción panteísta que identifica a Dios con el Universo (“Nota sobre Walt Whitman”, *OC 1*: 251) responde, en Borges, menos a una interrogación de tipo religioso, que a la pregunta sobre el sentido de la variedad, de la multiplicidad y de la relación entre el individuo y la especie. En efecto, el problema filosófico central del pensamiento de Borges es el de lo uno y lo múltiple. Indagando este problema, exploró las posibilidades ofrecidas por la filosofía desde Platón, Plotino, Filón de Alejandría, las doctrinas del Pórtico de Zenón, etc. Con la filosofía medieval cristiana, heredera de la Gnosis, que aspiraba al conocimiento intuitivo de las cosas divinas, nació la metáfora según la cual Dios equivale a una esfera. En 1584, Giordano Bruno aplicó esa misma metáfora al universo. Pascal da un paso adelante, concibiendo la mutua implicación del átomo y el universo (“La esfera de Pascal”, *OC 2*: 15; “Pascal”, *OC 2*: 83). Borges, por su parte, introducirá la circularidad en la noción misma de causalidad (“La poesía gauchesca”, *OC 1*: 179), a la que añade el elemento de la magia como “coronación o pesadilla de lo causal” y no como su contradicción (“El arte narrativo y la magia”, *OC 1*: 231).

De las dos corrientes mencionadas Borges explora, por una parte, las respuestas ofrecidas por el racionalismo: Spinoza y su noción de sustancia, en “La escritura del dios”; Leibniz y su idea de un sujeto que contiene todos los predicados, en “La casa de Asterión”; Averroes y su idea de intelecto común, en “La busca de Averroes”. Los escollos del racionalismo lo llevan a preferir la posición idealista: esencialmente la doctrina del mundo como voluntad, de Schopenhauer, los conceptos del espacio y del tiempo en Berkeley, Hume, Stuart Mill y Nietzsche. Toma Borges del idealismo el “carácter alucinatorio del mundo” y le añade el proyecto de buscar irrealidades que confirmen ese carácter en el terreno del arte (“Avatares de la tortuga”, *OC 1*: 258).<sup>3</sup> Así, emparentado con el panteísmo naturalista, Borges adopta el concepto del universo como Libro, como inmenso alfabeto, del cual los hechos históricos son sílabas que hay que descifrar (“Del culto de los libros”, *OC 2*:

---

<sup>3</sup> Esta exploración de las posibilidades ofrecidas por las diversas corrientes filosóficas inspiró a Borges un cuento en el cual relata la historia de la filosofía, con sus dos facetas, la teológica y la ideológica: “La lotería en Babilonia” (*OC 1*: 456-460).

94).<sup>4</sup> Otra idea explorada por Borges es la que se refiere al mundo inferior como reflejo del superior. Si Dios ha creado el mundo a su imagen, éste y la especie humana son un espejo que refleja el cielo y la divinidad. El resultado es una visión bifásica de cada cosa, de cada fenómeno y de cada hombre: lo aparente y lo oculto, lo explícito y lo implícito (“Tres versiones de Judas”, *OC* 1: 515), son caras contrarias y complementarias a la vez. El pro y el contra son, en el fondo, dos caras de una misma moneda que, por efecto de espejo, ofrecen varias posibilidades de un solo hecho. Así la multiplicidad no significa una pluralidad original, sino reflejos de algo único (“Historia del guerrero y de la cautiva”, *OC* 1: 560).<sup>5</sup>

En cuanto al tema del tiempo, éste es, para Borges, la sustancia de que están hechos el mundo y el ser humano (“Nueva refutación del tiempo”, *OC* 2: 139). Pero existe una diferencia entre el tiempo humano, que es sucesivo, y el tiempo del universo, que es momentáneo. Es lo que convierte el destino humano en algo trágico, espantoso. Para Borges, el tiempo no es algo uniforme y absoluto, sino una trama laberíntica de tiempos paralelos, convergentes y divergentes. De ahí, su rechazo del tiempo sucesivo, propio de la condición humana, opuesto al tiempo de Dios y al del universo (“Historia de la eternidad”, *OC* 1: 361). El tiempo del universo es momentáneo: no hay ni pasado ni futuro, sólo el instante presente. Así, el curso del tiempo es la continuidad del instante desde o hacia el pasado y desde o hacia el futuro preexistente en el presente (“El tiempo y J. W. Dunne”, *OC* 2: 25). Si el universo es una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, el tiempo y el espacio, quedan abolidos: si el futuro, el pasado y el espacio, son infinitos, no hay realmente ni un cuándo, ni un dónde. Borges va más lejos, postulando -como en “El Aleph”- la concentración del espacio en un punto, inconcebible fuera del tiempo, y la disolución del tiempo en el instante presente (“Nueva refutación del tiempo”, *OC* 2: 146). Si el pasado y el porvenir están contenidos en el instante presente, basta percibir un solo instante para saber a la vez lo que ocurrió en el pasado y lo que ocurrirá en el futuro: la visión del tiempo como serie cíclica, como eternas repeticiones, como *regresus in infinitum*. Según Borges, ese Eterno Retorno está hecho de ciclos similares, no idénticos. Se trata de negar primero la realidad del pasado y del futuro y luego,

---

<sup>4</sup> Borges explora este concepto del universo como biblioteca laberíntica en su relato “La Biblioteca de Babel” (*OC* 1: 465-471) donde concibe la vida humana como un viaje, una peregrinación en busca de un libro dentro de una biblioteca interminable que equivale al universo infinito.

<sup>5</sup> Tema explorado por Borges en “El acercamiento a Almotásim” (*OC* 1: 414-418).

por ende, cualquier novedad: todas las experiencias del ser humano son, de algún modo, análogas ("La creación y P. H. Gosse", *OC* 2: 28; "El tiempo circular", *OC* 1: 394).

Con el tema de la refutación del tiempo va vinculado el de la identidad humana. Según Borges, todo hombre ignora quién es y busca vanamente la revelación de su identidad personal ("Evaristo Carriego", *OC* 1: 158). Esa revelación es alcanzada con la muerte. Sólo en la muerte, llega a saber lo que es en realidad: la sombra del sueño divino, que cumple un destino predeterminado. Por otra parte, como Dios se revela en cada cosa, es múltiple y anónimo. También el hombre, reflejo del sueño divino y creado a la imagen divina, es muchos y nadie. Podemos destacar así las tres líneas principales del concepto borgesiano de la condición humana: la creación de un sueño, la predestinación, y la multiplicidad, duplicidad y unidad.<sup>6</sup> Como sombra del sueño divino, el ser humano es una apariencia, un personaje ficticio soñado y escrito por Alguien ("Magias parciales del Quijote", *OC* 2: 47). Esta situación de fantasma, de mero simulacro, lleva al ser humano a la desesperación que le hunde en el terror y la humillación. Y como es la sombra del sueño de Dios, tiene que cumplir, ciegamente, un destino secreto, ignorado por él, premeditado y predeterminado por Dios. Ser una mera cifra de un misterio ignorado y nunca develado, aumenta la desesperación del hombre que creía obrar y elegir, porque tal situación lo reduce a la condición de símbolo de formas eternamente repetidas ("El espejo de los enigmas", *OC* 2: 98). De allí, el concepto panteísta aplicado a la especie: un hombre es todos los hombres. Así la historia es un interminable y perplejo sueño de la humanidad, en el cual no hay más que formas que se repiten. En este caso, un mismo destino -el único posible- abarca a todos los hombres ("Historia de la eternidad", *OC* 1: 356; "Sobre el "Vathek" de William Beckford", *OC* 2: 107; "De alguien a nadie", *OC* 2: 117; "El tiempo circular", *OC* 1: 395). El problema de la unidad y de la pluralidad de los seres humanos conduce la teoría del doble. El ser humano también tiene una parte aparente y otra oculta, como las dos caras de una misma moneda: el pro y el contra, dos facetas opuestas pero complementarias. Por otra parte, como el mundo inferior es el reflejo del superior y el ser humano es el reflejo del sueño divino, este efecto de espejo conduce inevitablemente a la imagen doble.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Dichas líneas aparecen en el breve cuento "Everything and nothing" (*OC* 2: 182).

<sup>7</sup> Este concepto se encuentra al final del cuento "Los teólogos" (*OC* 1: 556), que relata la vana busca de la identidad personal. Esta teoría del doble, del hombre como reflejo del sueño de otro, Borges la aplica a sí mismo en "Borges y yo" (*OC* 2: 186).

Ante el universo enigmático y la divinidad insondable, el hombre, al término de su vana y desesperada busca, intenta rebelarse. Una forma de su rebelión desesperada es el sueño de matar a Dios, harto de esta divinidad muda, maquiavélica y cruel (“Ragnarök”, *OC* 2: 183-184). Otra, su intento de abarcar el universo infinito y de identificarse con la mente divina. Pero tal intento está condenado al fracaso (“Parábola del Palacio”, *OC* 2: 180). La razón es que ningún lenguaje humano, por muy rico y variado que sea, puede abarcar el universo infinito (“El idioma analítico de John Wilkins”, *OC* 2: 87; “Infierno, I, 32”, *OC* 2: 185; “Las ruinas circulares”, *OC* 1: 452-453). Pero el intento fundamental de identificarse con la mente divina es el sueño de inmortalidad, tema ligado con el de la oposición entre la simultaneidad y sucesividad de los tiempos. Borges considera la inmortalidad como una invención, tal vez ilusoria pero necesaria, del ser humano con el fin de conseguir lo permanente (“Historia de la eternidad”, *OC* 1: 351, 364). Pero, paradójicamente, la verdadera inmortalidad sólo se alcanza en la muerte, porque sólo en ella conseguirá el hombre recobrar todos los instantes de su vida y combinarlos como le plazca. Conseguirá modificar el pasado y sus consecuencias e intercalar los instantes, fuera de la sucesión temporal, en la simultaneidad. Percibir la inconcebible eternidad equivale a la muerte donde se consigue por fin descifrar los enigmas del universo (366-367; “Nueva refutación del tiempo”, *OC* 2: 143). En este caso, la verdadera inmortalidad reside en que el hombre renuncie a su identidad personal para aniquilarse en el anonimato donde uno es todos, y un solo hombre inmortal asegura la inmortalidad de todos: basta que Homero haya escrito la *Iliada* y la *Odisea* una vez para que todos los hombres sean inmortales. Escribir una obra es postular un plazo infinito (“El inmortal”, *OC* 1: 543). A través del sueño, de la imaginación, de la fantasía, de la magia, de los artificios y del mito, el ser humano consigue superar y trascender este mundo, en el arte y la literatura. La filosofía no es menos fantástica que el arte. Borges convierte así al ser humano en un acuñador de ficciones y un creador de mitos.

Como hemos mencionado al principio de nuestro estudio, Borges ha sido muy atraído por el sufismo, así como por el “intelecto común” averroísta, y las referencias orientales son constantes en sus escritos. Un primer rasgo de influencia oriental aparece en el tema de lo uno y lo múltiple: Dios se manifiesta en las diversas cosas, en todos los fenómenos del universo que emanan de Él, que es Uno y Eterno. Aquí destaca la influencia del “intelecto común” averroísta pero, sobre todo, la de los Hermanos de la Pureza, de Alfarabi y de Avicena, a quienes Borges cita como referencia (“El enigma de Edward Fitzgerald”, *OC* 2: 66). Por otra

parte, Borges encuentra la justificación de la multiplicidad emanada de la unidad en la obra *Mantiq al-Tayr* (*Coloquio de los pájaros*) que compuso el místico persa Farid-ud-din Attar en el siglo XII. Attar cuenta en ella la dura peregrinación de los pájaros en busca de su rey, el *Simurg*, y su descubrimiento final de que el *Simurg* uno y perdurable es cada uno de ellos y todos ellos juntos (“El acercamiento a Almotásim”, OC 1: 418n).

La idea según la cual el mundo es la creación de Dios, en su soledad, para distraer su eternidad -que Borges extrae de Umar Jayyam (“Nathaniel Hawthorne”, OC 2: 48)- es muy común dentro del sufismo, y tiene su justificación en un dicho divino para los místicos musulmanes: “Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. He creado las criaturas y me conocieron por mí”.

Creado a la imagen divina, el mundo inferior es el reflejo del superior; un espejo en que Dios contempla su propia imagen, idea básica para Al Ghazali, como para otros sufíes: todo lo que existe en el mundo manifiesto inferior tiene su equivalente en el mundo oculto superior. De allí el concepto de lo aparente y de lo oculto, de lo implícito y de lo explícito, “el *Zahir* y el *Batin*”, que corresponde a la visión borgesiana de “lo que late en el corazón de las cosas”. Para llegar al sentido oculto -*Batin*- hay que interpretar lo explícito -*Zahir*- como se interpretan las apariencias de un sueño, a fin de llegar a su sentido implícito. Según Al Ghazali en su obra *Yawaher al Quran* (*Las Joyas del Corán*), el soñador ve las verdades en forma de imágenes metafóricas que debe interpretar para llegar a su sentido oculto.

El universo como Libro y el cumplimiento en el hombre de los propósitos literarios de Dios son una visión islámica basada en un versículo del *Corán* en el que Dios habla a los seres humanos: “Les mostraremos nuestras *aleyas* (versículos del *Corán*) en los horizontes (universo) y en sus propias personas hasta que se les haga patente que es la Verdad” (*El Corán*, 41, 53). La palabra *aleyas* (*aya*) que designa las frases del *Corán*, designa también a los seres humanos y las cosas manifiestas en el mundo. Así, la Creación es un Libro constituido por versículos y escrito por Dios. Si, según Umar Jayyam, todo hombre culto es un teólogo capaz de interpretar las *aleyas* del *Corán*, tiene también que interpretar las palabras del universo para llegar a su sentido implícito. De ahí el concepto del Libro Absoluto para los sufíes: el original del *Corán* -la Madre del Libro-, uno de los atributos de Dios, anterior al idioma y a la Creación, depositado en el Cielo (*al Lawh al-mahfuz*) (“Del culto de los libros”, OC 2: 92-93). De esta visión nació el concepto del libro como fin, no como instrumento de un fin, explorado por Borges en su teoría literaria.

Al oponer el tiempo divino al tiempo humano, Borges se basa directamente en dos versículos del *Corán*: “Un día junto a tu Señor equivale a mil años de los que vosotros contáis” (22, 47), y “Dispone la Orden desde el cielo hasta la tierra. Luego remonta la Orden hacia Él en un día, cuya medida son mil años de los que contáis” (32, 5), así como en el *Miray* de Mahoma (“Historia de la eternidad”, OC 1: 361). Dicha noción es explorada por Borges en su relato “El milagro secreto”, al que pone como epígrafe un versículo del *Corán*: “Y Dios lo hizo morir durante cien años y luego lo animó y le dijo: -) Cuánto tiempo has estado aquí?- Un día o parte de un día, respondió”. (*Alcorán*, II 261 [OC 1: 508]).

La primacía de la especie sobre el individuo tiene su fundamento, según Borges, en el patrimonio oriental, como por ejemplo en la obra *Hay ibn Yaqzan* de Abentofail (“Historia de la eternidad”, OC 1: 356n). También en *Mantiq al-Tayr*, de Attar, en que todos los pájaros se resuelven en uno, como formas que se repiten a fin de asegurar la permanencia de la especie. “No ser es más que ser algo y (...), de alguna manera, es ser todo”. Ser nadie es ser todos los hombres. Este concepto justifica, según Borges, las palabras de aquel rey legendario del Indostán que renuncia al poder y se convierte en mendigo, porque renunciando a todo se hace dueño de todo (“De alguien a nadie”, OC 1: 117). Aquí se trata del sufí Ibrahim Ibn Adham, del cual la tradición refiere que era un príncipe que abandonó su palacio y renunció al mundo, tras haber oído algunas palabras de un mendigo. Es parecido al personaje de Buda en el patrimonio indio, y algunos consideran esta historia como una versión árabe de la vida de Buda.

La vida del ser humano es un sueño, y sólo en la muerte alcanzará por fin descifrar los misterios del universo, obtener la revelación de su identidad y conseguir su inmortalidad. Para Borges, este concepto emana de la doctrina de Platón por un lado, y por otro, de la visión de los sufíes, que se basaron en un dicho del Profeta Mahoma: “La gente está durmiendo. Cuando mueren se despiertan”. Como el ser humano es la sombra de un sueño, todo le parece un mero simulacro, una ilusión en la que se nace y se muere por decreto divino, y todo lo que transcurre entre esos dos momentos -“la vida”- es algo predeterminado que trasciende su condición de humano mortal. Aquí trasluce la teoría, fundamental en el misticismo islámico, de la predestinación y el libre albedrío (*Al yabr wal ijtiar*), que Borges explora en su relato “La busca de Averroes”: las leyes generales que rigen el mundo natural atañen también a la humanidad, pero sólo como especie, puesto que la infinitud aniquila la particularidad en la que justamente reside el libre albedrío (OC 1: 582). Es por eso que Averroes -convertido por Borges en

precursor de Hume- distingue entre el mundo natural -árboles, frutos, pájaros... - y la escritura, que es un arte que abarca las particularidades. La inmortalidad de un autor depende de su uso de las metáforas eternamente remozadas que emanan del "intelecto común", del Libro Único. Es una simple apariencia de la Madre del Libro, cuyo reflejo es el hombre que sueña y crea (588).

El intento temerario del ser humano de descifrar los misterios, abarcar el universo infinito e identificarse con la mente divina resalta sobre todo en el cuento de Borges "Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto", cuyo epígrafe es un versículo del *Corán*: "... son comparables a la araña, que edifica una casa" (*Alcorán*, XXIX, 40). El laberinto del universo es obra de Dios, mientras que el laberinto humano es una mera telaraña, una imitación efímera de la obra divina. Los misterios participan de lo divino y le toca al hombre solucionarlos, no imitarlos (*OC* 1: 600-606). Otro camino es el del sufí que repite los nombres de Dios hasta unirse con Él, perderse en Él y llegar a ser Él, como Al Halay cuando gritó: "Yo soy Dios". Esta concepción aparece en el cuento "El Zahir" en que se estructura toda la cosmovisión de Borges: el universo que se manifiesta en cada cosa y en muchas cosas como multiplicado por un efecto de espejo; el universo como sueño y la existencia humana como reflejo de este sueño; la multiplicidad como emanación de la unidad. Así, el universo, el ser humano, y la realidad visible son apariencias de lo oscuro, de lo oculto: de Dios. Esta visión pertenece al misticismo islámico. En efecto, Borges recuerda que el *Zahir* es uno de los noventa y nueve nombres de Dios en el Islam. Dios está oculto, es inescrutable (*Batin*) pero se revela a través de dos imágenes fundamentales: el universo -macrocosmos-, y el ser humano -microcosmos-. Las formas visibles de su revelación varían según los pueblos. Por eso, tras buscar al Dios desconocido a través de sus apariencias en las diferentes religiones y doctrinas que ocultan su verdadera cara, Borges elige, al final de su cuento, el camino sufí: perderse en Dios a fuerza de repetir sus nombres, a fin de llegar a "rasgar el Velo Divino" y aniquilarse en Él (*OC* 1: 595).

Abarcar el universo y la divinidad desde una de sus manifestaciones es lo que resalta en otro relato borgesiano también vinculado al patrimonio oriental, "El Aleph", en que reduce al mínimo y comprime lo infinito en un punto. La visión del Aleph es simultánea, sin superposición ni transparencia. Es la visión de un conjunto infinito de millones de hechos en el mismo instante y el mismo punto. Para transmitir semejante visión, los místicos recurren a los emblemas y los símbolos, como por ejemplo el pájaro de Attar. Las limitaciones del lenguaje humano se deben a que el Aleph es la primera letra de la lengua sagrada. Para los

sufies, es el símbolo de la esencia divina. En el nivel de la pronunciación, goza de una libertad total de la salida del aire sin la intervención de ninguno de los órganos fonatorios, porque representa el soplo divino. En el nivel de la escritura, no se conecta con ninguna otra letra, como la esencia divina por encima del universo. Es una letra que incluye todas las demás letras, que son manifestaciones parciales del Aleph, como el universo es una serie de manifestaciones de la esencia divina. Así como la esencia divina es imperceptible para los humanos, el Aleph es indescriptible, porque no tiene articulación, y por ello equivale al misterio divino absoluto (“El Aleph”, OC 1: 125-126).

Lo que precede invita a dar un paso adelante. Hay una relación muy estrecha entre el pensamiento de Borges y el místico murciano Ibn Arabi. Aunque no se encuentran en Borges referencias directas, parece difícil que no haya conocido su obra y su pensamiento. Primero, porque Borges menciona con frecuencia la obra de Asín Palacios, quien dedicó más de un libro a Ibn Arabi, y segundo, por la similitud impresionante entre ambas visiones del mundo. En lo que se refiere al tema de lo uno y lo múltiple, para Ibn Arabi -como para Borges-, la multiplicidad es una serie de diversas emanaciones y reflejos de una verdad única, implícita y oculta, imperceptible e inconcebible, separada del mundo. La relación entre ambos se consigue a través del efecto de diversos espejos que reflejan lo mismo. Así, la multiplicidad es reflejo de la misma unidad, debido a la diversidad de forma y de naturaleza de los espejos. O sea, la multiplicidad se debe a la diversidad del intermediario -el espejo- entre la divinidad y el mundo, y no a la esencia divina misma, que es única. Cabe subrayar el recurso de ambos escritores a la figura del espejo, que permite interpretar el mundo inferior como reflejo del superior. Si hay espejo, hay imagen doble: la dualidad de lo aparente y de lo oculto (*Zahir* y *Batin*) que emana de la divinidad y que se manifiesta en el universo, en el ser humano y en la interpretación de ambos. Es una relación de causalidad, una primera manifestación en forma de imagen ilimitada, que origina y al mismo tiempo incluye todas las imágenes abstractas y concretas existentes. De allí nace la idea de la esfericidad del universo, de la esfera como metáfora de las metáforas, presente tanto en Ibn Arabi como en Borges: el universo es una esfera cuyo centro es la esencia divina y cuya circunferencia es ilimitada y absoluta porque abarca todas las cosas, antiguas y nuevas, al mismo tiempo. (Ibn Arabi, *Incha=a al-dawaer*, -*La creación de los círculos*-). Según esta visión circular, el mundo para Ibn Arabi no es un proyecto cumplido, sino una operación de creación infinita, continua y perpetua. Esta recreación permanente se debe a la continuidad infinita de las manifestacio-

nes divinas, origen y fuente de la imaginación humana. En efecto, la creación, según Ibn Arabi, es una representación imaginativa que emana de la esencia divina y se revela al mundo aparente. O sea, el mundo de lo imaginario sirve como intermediario y vínculo entre Dios y el mundo, tanto en el plano de la existencia como en el de la interpretación, puesto que el mundo inferior no es sino meras imágenes. Este mundo intermediario es un concepto abstracto que existe fuera del espacio concreto y tiene dos caras: una hacia Dios, y la otra hacia el mundo aparente. La primera es la que Ibn Arabi llama la faceta psicológica como medio humano de percepción y de interpretación. La segunda es la faceta existencial, con sus dos componentes: el físico y el metafísico. Pero son dos facetas de una misma verdad que abarca así todas las dualidades antitéticas, todos los oximorones, el pro y el contra, así como lo imposible y lo inimaginable. Es un medio de alcanzar la divinidad, irremediablemente separada del mundo, gracias a su doble faz que casi borra dicha separación. En función de esta visión, la Creación no es una operación a partir de la nada, sino el fruto de la imaginación creadora de la esencia divina. Es un arquetipo preexistente en la imaginación divina que fue revelado al mundo aparente bajo la forma de manifestaciones diferentes cuyo origen es uno a pesar de la multiplicidad. Dichas manifestaciones, según Ibn Arabi, tienen lugar fuera del tiempo, puesto que éste es algo relativo e ilusorio relacionado con el mundo aparente y concreto. La continuidad de las representaciones eternas asegura la perpetuidad de las manifestaciones imaginativas, que equivalen a las metáforas eternas de Borges.

Este mundo de lo imaginativo es el de las visiones y de los sueños. Así, para Ibn Arabi como para Borges, somos la creación del sueño divino. Por otra parte, el mundo aparente es un sueño que necesita ser interpretado a través de sus imágenes aparentes y concretas, para llegar a su sentido profundo y oculto. Aquí interviene el papel de la imaginación humana, derivada de la imaginación divina absoluta, como medio para descifrar el universo y el propio ser humano. Podemos decir, en este caso, que lo imaginativo para Ibn Arabi equivale a lo fantástico para Borges, como voluntad de trascender el mundo. En efecto, para Ibn Arabi la imaginación humana es un medio para alcanzar lo metafísico, lo cual corresponde al concepto borgesiano de la metafísica como rama de la literatura fantástica. El *Miray* sufí, anhelado por Borges, es el camino para descifrar los secretos del universo y del ser humano, mediante la imaginación como fuerza de percepción, a fin de superar la dualidad del *Zahir* y el *Batin* y llegar al origen único y eterno. Y cuando se consigue el objeto de la busca, la imaginación del sufí se junta con su

origen, desaparece la dualidad de lo aparente y de lo oculto, y se cumple el círculo del universo con el ser humano. La imaginación humana ocupa una posición intermediaria entre los sentidos y la razón, y es la única fuerza humana capaz de penetrar el sentido implícito en el universo y en el ser humano a fin de interpretarlos y descifrarlos. Es una fuerza espiritual, como medio y no como objetivo en sí, en un viaje ascendente y una búsqueda ingrata del ser humano, empezando por sí mismo, para llegar al sentido del universo. O sea, partir del microcosmos para llegar al macrocosmos. El ser humano es entonces el único capacitado para llegar a la verdad. Su impotencia reside en los “velos” que tiene que atravesar en un viaje ingrato (el *Miray* sufí) mediante su imaginación. Es un viaje circular cuyo fin se reúne con su principio, formando un círculo -el Eterno Retorno borgesiano-, un viaje de interpretación del mismo ser humano y del universo a fin de volver al origen: la unidad verdadera e implícita. Así, el punto de partida es el ser humano cuya vida es un estado de sueño que necesita una interpretación. En ello, Ibn Arabi se basa en el dicho del Profeta previamente citado, así como en la doctrina platónica. El universo y la existencia pueden interpretarse como el sueño, a través de su expresión lingüística-contar un sueño- y de las imágenes que aparecen en él. Pero sólo se puede alcanzar la verdad en la muerte. Quien llega a la verdad se despierta de su estado de sueño: muere. En cuanto al sufí, elige la muerte voluntaria. Es decir, escapar al mundo material que es un estado de sueño, superarlo y trascenderlo a fin de alcanzar la verdad. Luego regresa al mundo material -a su estado de sueño- a fin de interpretarlo y llegar a lo implícito que contiene, a través de lo aparente, como se interpreta un sueño en función de su apariencia. Aquí resalta en la visión de Ibn Arabi -como también en Borges- una crítica de la razón y una oposición al racionalismo. Para él, la razón humana deriva de la Razón Primera. Es una razón parcial pendiente del espíritu cuya fuente es el Espíritu Total. De ahí, la oposición de Ibn Arabi a los filósofos que consideran la razón como un medio ideal e infalible, y su rechazo de la razón como fuerza pensante y de la superioridad que otorga a la imaginación. El mundo es un conjunto de imágenes múltiples de una única verdad oculta que se manifiesta en cada una y en todas. La confusión del ser humano ante la imposibilidad de concebir, percibir y racionalizar esta verdad absoluta e ilimitada, se debe a los límites de la razón humana en su tendencia a determinar, limitar y clasificar, lo que recibe de la verdad ilimitada, indeterminada e inclasificable. Sólo le queda al ser humano el recurso a lo imaginario para alcanzarla. Por otra parte, Ibn Arabi condena el ser humano que pretende ser Dios y lo califica de mentiroso. Según él, dicha pretensión -que, en Borges, corresponde al

intento de identificarse con la mente divina- es un vicio: el ignorante -opuesto al sufí- sólo percibe una faceta de la verdad. En el fondo, el hombre sólo llega a conocer la parte de la verdad que percibe en sí mismo, siendo uno de los ámbitos de manifestación de esta verdad. Según esta visión, la contradicción no reside en la Verdad divina -o en el *Corán*-, sino en la mente humana que sólo ve una sola dimensión de la verdad. La pluralidad de la verdad única se manifiesta en cada doctrina y en cada creencia, reflejando el lado de la verdad percibido por quienes la siguen. Esto nos lleva del concepto de la unidad al de la universalidad: el “Dios desconocido en las creencias” de Ibn Arabi, el “dios oculto que hay detrás de los dioses” de Borges; la religión universal abierta de Ibn Arabi, anhelada por Borges en su búsqueda a través de las religiones orientales, como por ejemplo las diversas manifestaciones del Aleph según cada cultura. Es lo que nos lleva al concepto de Ibn Arabi del universo como texto. Para él, todas las cosas existentes, incluidos los seres humanos, son infinitas palabras divinas que forman un Texto divino a través de un idioma. Por otra parte, el Texto Divino por excelencia es el *Corán*. Basándose en el versículo del *Corán* en que la palabra “*aleyá*” se refiere a los componentes del *Corán* como a los del universo, Ibn Arabi establece un paralelismo entre el *Corán* y el universo, considerando al Libro Sagrado como el significante simbólico, lingüístico y numérico, del universo mediante el idioma. Podemos entonces decir que el paralelismo Universo/*Corán*/Idioma, de Ibn Arabi, equivale al de Borges: Universo/Texto/Idioma. Así, las letras del alfabeto corresponden a los elementos del universo. La pluralidad y la variedad de las letras son reflejos de la pluralidad y de la variedad de las apariencias del universo, significantes de una verdad única. Dicha visión se concretiza, para Ibn Arabi, como más tarde para Borges, en el concepto del Aleph, origen de todas las demás letras, equivalente a la divinidad. Como todo lo que existe, las letras del alfabeto proceden del soplo divino. El Aleph representa, en el nivel fonético, la libertad total de la salida del aire en el soplo. En el nivel gráfico, es una línea cuyas diversas manifestaciones son las demás letras. Así, el Aleph equivale a la esencia divina, al soplo divino creador. Línea recta, su característica fundamental es la apertura. De ahí su capacidad para manifestarse en las demás letras de manera implícita, como las demás letras expresan el Aleph oculto en ellas, tanto en el nivel fonético como en el gráfico. Por todo ello, el Aleph equivale a la divinidad, como el *Corán* equivale al universo. El *Corán*, Texto por excelencia, se manifiesta en una diversidad de sentidos que no implican pluralidad. El Texto en sí es Uno porque es significativo de la palabra divina. La diversidad se debe a la variedad de los lectores y de sus estados. Es una relación dialéctica entre

el lector y el texto, basada en una reacción mutua. Es lo que asegura la inmortalidad del Texto único, siempre nuevo, en un estado de recreación permanente, al igual que el universo. No es un proyecto cumplido, porque la vida tiene sentido sólo mientras el Libro no se haya cumplido. Si el universo y el texto llegaran a su término, nada, ni la vida humana, tendría sentido. Algo equivalente encontramos en la teoría literaria de Borges: todos los libros son un solo libro, reflejo del Libro Absoluto. El texto definitivo no existe para Borges porque el Libro único es circular e inconcluso. Cada generación tiene la tarea de volver a escribirlo hasta el infinito, lo que asegura la perpetuidad de la vida humana, o sea su inmortalidad.

Concluyendo: en su deseo de superar las normas estrechas impuestas por la cultura occidental y en su búsqueda de soluciones fantásticas, Borges recurrió al "mito" oriental, escogiendo en el patrimonio islámico lo que convenía a sus propósitos: la dimensión "fantástica" de la doctrina, propia del misticismo, y el camino sufí que es, en el fondo, un sueño. En cuanto a la dimensión racional de dicha cultura, Borges clasifica la doctrina de Averroes dentro de las corrientes de la filosofía occidental.

*Ebtehal Younes*  
*Universidad de El Cairo*

### **Bibliografía:**

- Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhiid Din Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Al Ghazali, *Yawaher al Quran* (Las Joyas del Corán). Beirut: Dar Al Afaak al Gadida, 1983.
- Al Zarquachi, *Al Burhan fi >Ullum al Quran* (El argumento en las ciencias del Corán). Beirut: Dar al Marefa, 1973
- Alazraki, Jaime (ed.) *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*, Madrid: Taurus, 1986.
- Arberry, Arthur John. *Soufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: Allen & Unwin, 1979.
- Asín Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado*, Madrid: Hiperión, 1981.
- Borges, Jorge Luis, *Obras Completas*, Barcelona: Emecé, 1989, 3 volúmenes.
- Corbin, Henry. *L=imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris: Flammarion, 1977
- Ibn Arabi, *Incha=a al Daw=er* (La creación de los círculos) Ed. Nimberg. Leiden: Brill 1921.
- Nasr Abu-Zaid, *Falsafat al-Ta=wil. Dirasa fi ta=wil al Quran >inda Ibn Arabi* (Filosofía de la interpretación. Estudio sobre la interpretación del Corán de Ibn Arabi), Beirut: Dar al Wehda, 1983.