

Hemos de rebasar tales juegos. Hay que manifestar ese antojo hecho forzosa realidad de una mente: hay que mostrar un individuo que se introduce en el cristal y que persiste en su ilusorio país (donde hay figuraciones y colores, pero regidos de inmóvil silencio) y que siente el bochorno de no ser más que un simulacro que obliteran las noches y que las vislumbres permiten.

El objetivo es plausible, y hablaría de una transformación significativa en la poética de Borges, si no fuera que junto a ese ensayo hay otros en que esta conciencia, este cambio, está totalmente descartado. Bastaría examinar su "Examen de metáforas" para advertir que la preocupación "humanizadora" es en todo caso episódica y accidental. Lo que siempre le importó a Borges —y lo prueba incluso en la sintaxis y el léxico barrocos que emplea para referirse a su empresa— fue la metáfora como producto de la inteligencia, suprema hechicería del Hechicero mayor.

CA 9.3 (1588)

## JORGE LUIS BORGES Y EL FANTASMA DE BLAS PASCAL

Por Antonio PLANELLAS  
HOWARD UNIVERSITY, WASHINGTON

Il y a dans le cerveau une petite glande où l'âme exerce ses fonctions ... nous savons que c'est ceci l'accomplissement principal de l'âme.

René Descartes, *Traité des passions de l'âme* (1649).

Le coeur a ses raisons que la raison ne connoist point ... C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foy: Dieu sensible au coeur, non à la raison.

Blas Pascal, *Apologie de la Religion Chrétienne* (1670).

### I. Prolegómeno

CON EL correr del tiempo, los lectores y los críticos de la obra de Jorge Luis Borges (1899-1986) llegamos a familiarizarnos con algunas de sus predilecciones: *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Arthur Schopenhauer, la cábala hebrea, las lenguas anglosajonas, la ética de Baruch Spinoza, las sagas de Islandia, las tertulias con Macedonio Fernández, las infinitas bibliotecas. También logramos identificar algunas de sus deliberadas omisiones: los niños, la música clásica, el amor, la realidad cotidiana. No se nos pueden olvidar sus antipatías: los vascos ("gentes que al margen de la historia no han hecho otra cosa que ordeñar vacas"),<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé, 1975, p. 45.

los negros ("ese caos de catanga y de motas"),<sup>2</sup> Juan Domingo Perón ("¿Un fanático, un triste, un alucinado o un impostor y un cínico?"),<sup>3</sup> la catolicidad de G. K. Chesterton ("Lo que no me gusta de Chesterton es que fuese católico. No lo entiendo"),<sup>4</sup> la vanidad de un verso del Himno Nacional argentino ("Coronados de gloria vivamos")<sup>5</sup> y su formidable aversión —rayana en el odio— por Blas Pascal (1623-1662).

## II. Borges y "La esfera de Pascal"

LA primera muestra de la aversión borgeana por Pascal nos la brinda el texto de "La esfera de Pascal", uno de los ensayos contenidos en *Otras inquisiciones*.<sup>6</sup> Sabemos que Borges leyó detenidamente la obra filosófico-religiosa del francés: *Les provinciales* (*Lettres écrites par Louis de Montalbe à un provincial* 1656) y los *Pensées* (*Apologie de la religion chrétienne* 1670). Menos le interesó la obra científica de Pascal, aunque nos consta que mostró curiosidad por sus escritos sobre geometría y el cálculo de probabilidades. Borges reparó poco o nada en la física pascaliana.

En "La esfera de Pascal" Borges trata de bosquejar un capítulo de la historia universal y su relación con el Creador, representado por una deidad "esferoide, porque esa forma es la mejor, o la menos mala, para representar la divinidad" (OC, p. 636). Para ello arranca de Jenófanes de Colofón, el filósofo presocrático que "propuso a los griegos un solo Dios, que era una esfera eterna" (OC, p. 636) y llega hasta la fórmula descubierta por el teólogo francés Alain de Lille, a finales del siglo XII, "que las edades venideras no olvidarán: 'Dios es una esfera intelegible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna'" (OC, p. 636). Luego, ese intelectual renacentista que hay en Borges

<sup>2</sup> *Historia universal de la infamia*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 316. En adelante me referiré a este libro con la abreviatura OC.

<sup>3</sup> *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 1971, p. 20.

<sup>4</sup> *Diálogos: Borges, Sábado*, Buenos Aires, Emecé, 1976, p. 100.

<sup>5</sup> En el reportaje de Emilio Giménez Zapiola a Borges, éste dice que "la idea de 'Coronados de gloria ...' parece muy fatua. Uno vive como puede. Generalmente no está coronado de gloria. Uno vive como puede y trata de no ser un canalla, pero de ahí a vivir coronado de gloria ... Me parece un ideal pueril, los hechos no nos permiten vivir coronados de gloria, uno vive como puede", en: "Informe de mí mismo, por Jorge Luis Borges", *Atlántida* (Buenos Aires), diciembre de 1970, p. 28.

<sup>6</sup> Buenos Aires, 1962. También contenido en Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

agregará que, como era de esperar, "para la mente medieval, el sentido era claro: 'Dios está en cada una de sus criaturas, pero ninguna lo limita'" (OC, p. 637).

Una vez ubicado en el Renacimiento, Borges se vale de la figura de Giordano Bruno (1548-1600) para ir perfilando su ataque a Pascal: "Para un hombre, para Giordano Bruno, la rotura de las bóvedas estelares fue una liberación. Proclamó en la *Casa de las cenizas* (1584), que el mundo es el efecto infinito de una causa infinita y que la divinidad está cerca, 'pues está dentro de nosotros más aún de lo que nosotros mismos estamos dentro de nosotros'" (OC, p. 637). Acto seguido, Borges recoge de otro texto de Bruno una de las ideas que habrá de utilizar a lo largo de su obra literaria: "'que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna'" (*De la causa, principio de uno*, V)" (OC, p. 637).

La primera andanada borgeana se verifica hacia el final del ensayo aludido. Allí leemos que:

el espacio absoluto que había sido una liberación para Bruno, fue un laberinto y un abismo para Pascal. Este aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios para él, era menos real que el aborrecido universo. Deploró que no hablara el firmamento, comparó nuestra vida con la de naufragos en una isla desierta. Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad, y lo puso en otras palabras: "La naturaleza es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". Así publica Brunschvicg el texto, pero la edición crítica de Tourneur (París, 1941), que reproduce las tachaduras y vacilaciones del manuscrito, revela que Pascal empezó a escribir *effroyable*: "una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". (OC, p. 638).

Por qué Borges elige a Bruno como modelo no es difícil de explicar. Bruno representa dos aspectos muy preciados por el escritor argentino: la inmólación por las ideas y la figura heroica del más grande librepensador del Renacimiento. Bruno en la hoguera de la Inquisición se transforma en héroe y mártir y al insistir, hasta el último momento, en la validez de su doctrina, se erige por sobre el padre de la física moderna: Galileo Galilei (1564-1642), quien prefirió abjurar. (No olvidemos cuán importante es la temática del traidor y del héroe en la literatura borgeana).

El librepensamiento es crucial para entender a Borges y también para explicar lo que él rechaza de plano o, simplemente, de

lo que descree. El joven Jorge Luis Borges Acevedo confrontó una situación digna de mención y tomó una decisión, que luego proyectaría en su vida y obra, con singular intensidad. Oigamos su propia declaración al respecto:

Mi padre era librepensador ... Como Spencer. ... Cuando llegó el momento de la primera comunión, mi padre me dijo: "Mirá, para mí es una ceremonia absurda, pero para tu madre es muy importante. ¿Querés hacer la primera comunión o querés esperar a haber llegado a alguna conclusión sobre los hechos?". Mi hermana eligió hacer la primera comunión y es católica, yo elegí no hacerla y soy librepensador.<sup>7</sup>

Recordemos que Bruno sostuvo con energía los derechos del pensamiento libre en la Universidad de París, mientras que Pascal "was known to be engaged, towards the end of his short life, upon an Apology for Christianity, an antidote to the poisonous and paralysing indifference of the free-thinkers who swarmed Paris at the time".<sup>8</sup> El italiano sostenía que el universo era infinito y que, además, comprendía una infinidad de mundos (sistemas solares) semejantes al nuestro, y que la divinidad no es trascendente sino inmanente al mundo (tal como lo concibiera el filósofo Baruch Spinoza) y que se podía encontrar en el fondo de nosotros mismos. Bruno nos dejó en su *Gli eroici fuori* (1585) una demostración de su tesis, a la que Borges valoraba mucho, quizá porque se apoyaba sobre las bases de la alegoría y de la fantasía.

Advertimos, sin embargo, que la admiración borgeana por Bruno tiene un bien conocido componente utilitario: el captar y utilizar ideas, conceptos o doctrinas, por aquello que poseen de bello, de original y de mágico (o maravilloso). El mismo Borges nos lo confiesa en el "Epílogo" de *Otras inquisiciones*: "Dos tendencias he descubierto, al corregir las pruebas, en los misceláneos trabajos de este volumen. Una, a estimar las ideas religiosas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial" (OC, p. 775). La teología y la teodicea borgeanas<sup>9</sup> son igualmente fuentes de posibilidades literarias. Borges (como su antepesado mitológico Mi-

<sup>7</sup> M. E. Gilio, *Borges*, Buenos Aires, El Magrullo, 1976, p. 15.

<sup>8</sup> *Pascal's Pensées*, transl. notes and introd. by H. F. Stewart, New York, Random House, 1965, p. ix.

<sup>9</sup> Véase Oswaldo E. Romero, "Dios en la obra de Jorge Luis Borges: su teología y su teodicea", en *Revista Iberoamericana*, núms. 100-101 (1977), p. 467. Lamentablemente este importante artículo menciona superficialmente a Pascal.

das), todo lo que gusta y toca lo literaturiza casi instantáneamente. ¿Encierra esta tendencia un profundo rechazo ante la vida y la realidad? (Sobre este último aspecto, recordemos *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, de Ana María Barrenechea, y la versión aumentada de esta obra, traducida al inglés por Robert Lima con el título de *Borges, the Labyrinth Maker*, 1965).

Con respecto a la filosofía borgeana, Juan Nuño nos previene que

por lo menos se corren tres peligros al intentar la aproximación filosófica a la obra de Borges: agostamiento, rigidez e imputación. Una lectura que hurgue en el texto para entresacar lo que de metafísico contenga bien puede marchitar la frescura del relato por avenamiento de su riqueza literaria; por mucho cuidado que se ponga a la hora de hilvanar las reflexiones y comentarios siempre es factible dibujar, así sea inadvertidamente, algún esquema que pretenda atribuirse el papel de sistema filosófico, lo que sería más que falso, alevoso para con quien tantas veces ha insistido en su condición de ingenuo *amateur* de lecturas filosóficas; por último, el solo hecho de atreverse a hablar de una "filosofía" en relación a Borges presenta el alto riesgo de incoar un insostenible proceso de intenciones.<sup>10</sup>

Se nos ocurre que esta importante conclusión de Nuño pueda penetrarse aún más, si nos pusiéramos a reflexionar sobre por qué este crítico utiliza términos agrícolas como "agostamiento" y "avenamiento", y qué oscuras intenciones lo llevaron a usar el vocablo "incoar" (el que nos obligó a consultar prestamente un diccionario). Creemos, sin por ello disminuir el mérito del esfuerzo de Juan Nuño, que en todo decidido acto de *buscar* está implícito el de *encontrar*; el resto son variaciones en torno a prejuicios, postergaciones o meras excusas. En Borges, al igual que en todo escritor, se dan una o varias filosofías; es cuestión de "hurgar" (como diría el propio Nuño). Se nos ocurre que, precisamente la "intencionalidad" que Nuño rehúye (no encontramos en su texto mención alguna a Franz Brentano o a su discípulo Edmund Husserl) es la herramienta decisiva para llegar al meollo filosófico borgeano. Agreguemos que la filosofía borgeana está claramente asentada sobre las bases de la desorientación y confusión espirituales. Estos aspectos habrá que estudiarlos cuidadosamente a través de

<sup>10</sup> Juan Nuño, *La filosofía de Borges*, México, FCE, 1986, p. 137.

la ética y la metafísica borgeanas ... cosa trabajosa aunque realizable.

Retomemos el hilo de Bruno. Para éste el espacio es un universo compuesto por átomos que, según la doctrina de Demócrito, se formó mediante la combinación fortuita de éstos. El espacio pascaliano, en cambio, está íntimamente relacionado con la naturaleza; más exactamente, la naturaleza como creación y percepción humanas. La razón por la que Pascal teme a ese espacio (al que al mismo tiempo aborrece) radica en que es un espacio sin Dios. Para Pascal, ese espacio-naturaleza sin Dios es el resultado de los dictados del intelecto que conducen irremediabilmente al caos. Así lo concebía el francés en una época de grandes polémicas religiosas, especialmente en Francia, entre los jesuitas y los jansenistas, en torno a las interpretaciones de las doctrinas de San Agustín sobre la gracia Divina, el libre albedrío y la predestinación. Pascal pertenecía a los jansenistas, quienes constituían un movimiento reformista dentro del catolicismo, y cuyas prácticas incluían la piedad, la austeridad y la adhesión a un estricto código moral. El grupo fue organizado por el obispo de Iprés, el holandés Cornelio Jansen (1585-1638), cuyas ideas se encuentran resumidas en su *Augustinus*, publicado dos años después de su muerte. En ese texto Jansen expone su interpretación doctrinal sobre la absoluta predestinación; o sea que ningún individuo es capaz de bien alguno —y obviamente, de obtener salvación— sin el auxilio de la gracia de Dios.

El místico y pensador religioso que hay en Pascal es inseparable del físico y del matemático. Borges aparta, une y resuelve, a conveniencia, todos esos aspectos. Pascal era una mente dividida —especialmente antes de su experiencia mística del 23 de noviembre de 1653— entre su genio fisicomatemático y la urgencia interior de buscar a Dios. En sus últimos años la decisión claramente se orientó hacia lo religioso, abandonando el campo de la investigación científica. Sin embargo, observando cuidadosamente aquello que le interesaba a Pascal dentro del dominio de la ciencia, obtendremos una interesante correlación entre lo científico y lo metafísico. Por ejemplo, a la edad de dieciséis años enunció uno de los teoremas fundamentales de la geometría proyectiva, conocido con el nombre de "El exagrama místico de Pascal" (publicado en su *Essai pour les coniques*, en 1640), que guarda relación con la llamada "divina proporción".<sup>11</sup> El establecimiento de las bases del

<sup>11</sup> El lector interesado en la estética matemática puede consultar H. E. Huntley, *The Divine Proportion: A Study in Mathematical Beauty*, New York, Dover, 1970.

cálculo de probabilidades (que Borges criticará en su otro ensayo: "Pascal") y de la máquina de calcular, aparecen en su *Lettre sur le sujet de la machine inventée par le sieur B. P. pour faire toutes sortes d'opération d'arithmétique*, 1645). Su pasión por los triángulos y sus problemas combinatorios lo lleva a explorar su uso, tanto en la geometría como en el cálculo de probabilidades. Sin embargo, nunca se aparta del aspecto metafísico y religioso que todos estos experimentos y especulaciones encierran. Ello puede apreciarse leyendo sus escritos científicos. Igualmente podemos decir de sus investigaciones y escritos sobre la física:

His interest in physics was aroused by the experiments of Evangelista Torricelli in 1644, and for seven years he conducted a series of experiments to test, and ultimately refute, the accepted view that "Nature abhors a vacuum". Traditionalists believed this on the authority of Aristotle, and Descartes believed it because he identified space with matter and thus left no room for a vacuum. But Pascal was open-minded enough to test the axiom and come up with novel conclusions. The results are embodied in the posthumous papers on barometric pressure ... and the hydraulic press.<sup>12</sup>

Al leer y analizar la obra científica de Pascal nos encontramos con descripciones, alusiones y conceptos de índole metafísica y religiosa que nos dan una idea de cómo el francés concibe la ciencia sin las tradicionales limitaciones de medida, observación y comprobación. También indicamos que existe una correlación entre lo científico y lo religioso a través de sus escritos, investigaciones y descubrimientos. Por ejemplo: 1) El teorema de Pascal (su "exagrama místico") en relación con la *divina proporción* y como parte de ella; 2) el cálculo de probabilidades y el análisis combinatorio (antecedentes del cálculo integral que desarrollaron Leibniz y Newton pocos años después de la muerte de Pascal) y las inquietudes pascalianas por los problemas de la finitud, lo infinito y la nada, a través de sus límites (los naturales y aquellos impuestos) y tendencias; 3) los triángulos geométricos y aritméticos, en relación con la Trinidad; 4) la presión (atmosférica y la de los líquidos) y su relación con la transformación y transmisión de la energía (tanto la de los fluidos, la eléctrica y la magnética, como la energía espiritual, intelectual y emotiva); 5) el equilibrio de los fluidos y la preocupación con la anhelada armonía, proporción y ecuanimidad vitales y 6) el vacío y su obvia correlación con el espacio (naturaleza, universo) sin Dios (la nada, el no ser).

<sup>12</sup> *The Encyclopedia Americana*, vol. 21, Danbury, CT 1985, p. 503.

Borges no acepta fácilmente el hecho de que las inquietudes filosóficas, metafísicas y religiosas llevarán a Pascal a investigar aspectos físicos y matemáticos íntimamente relacionados con su urgencia mística. Pascal buscaba ansiosamente respuestas, porque "the religious man feels a sneaking suspicion that there may be no God, or, if there is, that he himself is excluded from God's presence. Pascal describes his horror of the endlessness of space and time",<sup>13</sup> pero lo hace con fines polémicos y porque, además, la forma que adopta el francés en sus *Pensées* es la monologada. Esto parece ser pasado por alto por Borges, quien toma al pie de la letra el texto pascaliano:

sceptical passages in the *Thoughts*, of which plenty can be cited, are not the expression of Pascal's own mind, but that of the sceptic whom he labours to convince, and whose shoes for this purpose he deliberately puts on. This could safely do just because his own faith was so strong. Being himself no sceptic he was not a Fideist, and indeed his undertaking a defense of the Faith shows that he believed it to be capable of demonstration.<sup>14</sup>

El terror pascaliano ante la infinitud del espacio-naturaleza, que tanto preocupa a Borges, se encuentra en el texto de los *Pensées* bajo el título de "Disproportion de l'homme". Conviene recordar lo que allí se dice:

Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses; c'est une sphère infinie, dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute puissance de Dieu, que nôtre imagination se perde dans cette pensée.<sup>15</sup>

Creemos oportuno señalar que Borges dirige su ataque contra uno de los niveles temáticos del texto de Pascal: el que se refiere al ser humano perdido en un universo sin Dios. Agreguemos también que Borges elude, deliberadamente, todo aquello que los *Pensées* nos presentan como solución a esa encrucijada: 1) la inaccesibilidad del hombre a Dios, resuelta mediante la fe y obediencia a Jesucristo, quien es el único guía posible hacia el Padre (Dios, el

<sup>13</sup> William Earle, *The Autobiographical Consciousness: A Philosophical Inquiry into Existence*, Chicago, Quadrangle Books, 1972, p. 199.

<sup>14</sup> H. F. Stewart, *op cit.*, p. xviii.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 18.

Creador) y cuyo testimonio aparece en el Nuevo Testamento ("Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:6)); y 2) que el asiento del alma (la presencia de Dios, la conciencia de Cristo) se encuentra (tiene su asiento) en el corazón y no en el intelecto:

Le coeur a ses raisons que la raison ne connoist point: on le scait en mille choses. Je dis que le coeur ayme l'estre universel naturellement, et soy mesme naturellement, selon qu'il s'y adonne; et il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix. Vous avez rejezté l'un et conservé l'autre; est ce par raison que vous aymez?

C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foy: Dieu sensible au coeur, non à la raison.<sup>16</sup>

Ningún énfasis es suficiente para darnos cuenta de que Borges no quiere, no puede y no sabe cómo enfrentarse a los místicos y a la mística. Los rehúye o concentra su ataque en aspectos muy hábilmente tomados fuera del contexto. Ya nos referimos al caso de su admirado Swedenborg, en el cual no toca su mística, en el caso de Chesterton y su devoción católica, y lo estamos viendo en la forma que trata a Blas Pascal. Entendemos que a Borges nunca le entusiasmó la línea de pensamiento místico y, mucho menos, su línea de acción. En cambio sí le interesó sobremanera su li-te-ra-tu-ri-za-ción, y, en el caso particular de Pascal, pone de manifiesto un antagonismo que no podemos pasar por alto.

Un escritor de la talla de Jorge Luis Borges no podía eludir la presencia de Blas Pascal, pero al igual que los detractores del gran Domingo Faustino Sarmiento, prefirió enfrentarlo, arrojándole la consabida bomba de alquitrán. Notamos que Pascal tiene

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 342-344. Los místicos y la mística hablan de que la verdad, la sabiduría y el amor se sienten en el corazón. La intuición proviene del corazón... en el corazón se manifiesta la presencia de Dios. "El corazón era la única viscera que los egipcios dejaban en el interior de la momia, como centro necesario al cuerpo para la eternidad (todo centro es símbolo de la eternidad...). En la doctrina tradicional, el corazón es el verdadero asiento de la inteligencia, siendo el cerebro sólo un instrumento de realización... Todas las imágenes del 'centro' se han relacionado con el corazón... Según los alquimistas, el corazón es la imagen del sol en el hombre, como el oro es la imagen en la tierra. La importancia del amor en la mística doctrina de la unidad explica que aquél se funda también con el sentido simbólico del corazón, ya que amar sólo es sentir una fuerza que impulsa en un sentido determinado hacia un centro dado. En los emblemas, pues, el corazón significa el amor como centro de iluminación y felicidad, por lo cual aparece rematado por llamas, una cruz, la flor de lis, o una corona" (Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1969, p. 153).

la virtud de irritar la fibra borgeana porque el argentino no acude al uso de la ironía intelectualizada o a la burla sardónica. Claro, ¿cómo ignorar al genial Pascal que sobresale por su prosa literaria en "Le Grand Siècle" de las letras francesas, que produjo figuras como Corneille, Racine y Molière? ¿Cómo pasar por alto al que confronta a René Descartes —al padre del Racionalismo— con su *cogito ergo sum* y su declaración de que "il y a dans le cerveau une petite glande où l'âme exerce ses fonctions ... nos savons que c'est cesi l'accomplissement principal de l'âme" (Artículo 31 del *Traité des passions de l'âme*, 1649).<sup>17</sup>

¿Detesta Borges la honestidad religiosa de Pascal? ¿Detesta Borges en Pascal aquello que también detesta en su compatriota Ernesto Sábato: su pasión y su espíritu polémico? La inmortalidad del alma, la gracia de Dios, la Santísima Trinidad o la divinidad de Cristo son, para Borges, temas de ficción que nutren su íntima vivencia y expresión de la irrealidad. En este sentido la honestidad borgeana es inmaculada. ¿Podemos ahora entornar la puerta de la antesala de la posible doctrina o actitud filosófica de Borges? Juan Nuño nos recomendaría postergar tan arriesgada empresa, por considerarla imprudente, irrelevante (en cuanto es peligroso mezclar lo literario con lo filosófico, como si no fueran parte de la totalidad) y hasta pueril.

<sup>17</sup> El lector inquieto puede consultar los escritos científicos de Pascal y también los pensamientos adicionales a los ordenados en diversas ediciones de los *Pensées*. En una versión inglesa, que contiene los tratados científicos de Pascal, nos encontramos con la siguiente declaración: "I should like to ask fair-minded persons if this principle: 'Matter is naturally and invincibly incapable of thought', and this other: 'I think, therefore I am', are actually the same in the mind of Descartes and in the mind of St. Augustine, who said the same thing 1,200 years before. Certainly I am very far from saying that Descartes is not its true author, even if he should have learned it only from reading of that great Saint; for I know how much difference there is between making a statement off hand, without considering it more fully and at length, and seeing in that statement an admirable successions of consequences, which proves that matter is distinct from mind, and making out of it a firm and consistently held principle of a whole physics, as it was the intention of Descartes to do" ("On Geometrical Demonstration", en *Pascal: The Provincial Letters, Pensées, and Scientific Treatises*, Chicago, Encyclopaedia Britannica's Great Books of the Western World, 1952, p. 444.).

En uno de los textos no incluidos en los *Pensées*, leemos lo siguiente: "I cannot forgive Descartes: in his whole philosophy he would like to do without God; but he could not help allowing him a flick of the fingers to set world in motion; after that he had no more use for God" ("Fragments not found in the copy", en *Pascal Pensées*, ed. and transl. by A. J. Krailsheimer, Middlesex, England, Penguin Books, 1986, p. 355).

La postura filosófica de Borges ante el universo es de naturaleza agnóstica. Esto ya se ha dicho y repetido, pero no se ha enfatizado suficientemente el hecho de que el agnosticismo es la postura más cómoda y aquella que mejor asegura una saludable digestión; postura desde la cual se puede decir, desdecir, contradecir y repetir el ciclo, según la ocasión. ¿Quiénes son los propulsores de tan feliz término medio en la historia de las ideas? En la antigüedad eso se llamaba, lisa y llanamente, *escepticismo*; hoy, un poco más refinados y almidonados, lo bautizamos como *agnosticismo*. Su base moderna fue introducida por el británico David Hume y el alemán Emmanuel Kant, mientras que el vocablo fue incorporado al inglés por el biólogo británico Thomas Huxley. No ignoramos que estos tres nombres integran la colección de amistades y simpatías borgeanas.

Como fervoroso (y quizá no declarado) agnóstico, Borges asevera la inaccesibilidad a toda noción de lo absoluto y que la existencia de Dios no es ni incierta ni imposible ... comodísima posición intermedia entre el teísmo y el ateísmo, y aún más limitada que el mismo escepticismo, ya que niega toda veracidad a lo metafísico, a lo teológico, a lo religioso y a lo místico. Podemos detectar en esta postura borgeana la presencia del positivismo lógico de Bertrand Russell, quien sostenía que los postulados metafísicos y los teológicos carecen de sentido.

Bertrand Russell (1872-1970), el filósofo y matemático británico ganador del Premio Nobel de literatura (1950) y llamado "the champion of humanity and freedom of thought", pacifista y socialista, cuyo énfasis en el análisis lógico influyó en la filosofía del siglo XX, es también uno de los favoritos borgeanos. Borges y Russell comparten su aversión por Pascal. Russell ataca a Pascal valiéndose de Friedrich Nietzsche:

What is it that combat in Christianity? That it aims at destroying the strong, at breaking their spirit, at exploiting their moments of weariness and debility, at converting their proud assurance into anxiety and conscience-trouble; that it knows how to poison the noblest instincts and to infect them with disease, until their strength, their will to power, turns inwards, against themselves; until the strong perish through their excessive self-contempt and self-immolation: that gruesome way of perishing, of which Pascal is the most famous example.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1945, p. 766.

Pero no pasemos por alto que, detrás de este escudo nietzscheano, aparece el lamento del matemático Russell y, también, el del literato Borges: "Pascal sacrificed his magnificent mathematical intellect to his God, thereby attributing to Him a barbarity which was a cosmic enlargement of Pascal's morbid mental tortures".<sup>19</sup> Ambos lamentan esa *pérdida inútil*, aunque la ciencia pascaliana ya estaba (desde sus comienzos) contaminada de suficiente cristianismo para que aquéllos desconfiaran. Russell, en su conocido texto *The Principles of Mathematics* (1902), presenta esa disciplina con absoluto rigor científico, sin *contaminaciones* de la abstracción filosófica, metafísica o teológica.

Ana María Barrenechea, Jaime Alazraki y otros críticos han apuntado y analizado en detalle la visión borgeana del universo panteísta. Borges lo expresa de múltiples formas: "todo está en todas partes y cualquier cosa es todas las cosas" (*Discusión*, Buenos Aires, Emecé, 1964, p. 124), y a veces de manera enigmática: "la realidad es impenetrable y no sabemos qué cosa es el universo" (*Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1952, pp. 142-143). Esa visión se apoya en la concepción de un universo como sueño e ilusión (de indudable extracción hinduista y especialmente budista) y también como representación subjetiva de la voluntad: "El mundo es mi representación" (palabras iniciales de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer). Sin entrar en repeticiones y lucubraciones, nos preguntamos si el universo borgeano es menos caótico que el que cree ver en Pascal.

Si Pascal, uno de los más geniales fisicomatemáticos de la historia, aborrece el universo físico, cabe preguntarse, ¿qué razones poderosas lo impulsaron a ello? Al argentino no le interesa entrar en discusiones sobre el tema; tampoco le interesa a Ana María Barrenechea cuando dice:

Borges is interested in Pascal because he sees him lost in limitless time and space and, what is more, as madly reflected in proliferating and self-inclusive spheres. What is truly pathetic is Pascal's awareness of his solitude, of his lost state of his adventureless reflection

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 768. Bien conocidos son los ataques de Russell contra lo religioso y lo místico. Hombre de cuestionables principios éticos, Russell enseñó en varias instituciones estadounidenses, desde 1938 a 1944; sin embargo "he was barred ... from teaching at the College of the City of New York (now City College of the City University of New York) by the state supreme court because of his attacks on religion in such works as *What I Believe* (1925) and his advocacy of sexual freedom, expressed in *Manners and Morals* (1929)" (*Funk & Wagnalls New Encyclopedia*, vol. 22, Ramsey Funk & Wagnalls, 1983, p. 447).

in minute or immerse mirrors, as well as atoms that contain other atoms and universes that contain other universes.<sup>20</sup>

Sabemos cuán difícil resulta tratar el tema del misticismo, especialmente en nuestra época y en nuestro continente. Nunca nos hemos destacado por tal inclinación, y menos en la parte sur de aquí. La angustiada soledad y la agonía que puede trasuntar el texto de Pascal son testimonios de su lucha en busca de verdades absolutas, renunciando para ello a la prueba científica.

En las líneas finales de "La esfera de Pascal", Borges nos dice que "la edición crítica de Tourneur (París, 1941), que reproduce las tachaduras y vacilaciones del manuscrito [de los *Pensées*], revela que Pascal empezó a escribir *effroyable*: 'Una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna'" (*OC*, p. 638). Aclaremos que las tachaduras, vacilaciones, enmiendas y raspaduras abundan en el texto manuscrito de los *Pensées*. A. J. Kraitsheimer nos dice que

every reader who finds them impressive on the printed page should try to see what the original manuscript looked like. The superb photographic reproduction issued for his tercentenary is a deeply moving document, showing the feverish haste with which fragments were down before the thought could slip away, the alterations and erasures, the very disposition of many of the fragments in the form of poetry rather than prose, and throughout the dynamic and impetuous flow of the handwriting of a genius.<sup>21</sup>

### III. Borges y "Pascal"

LA aversión borgeana observada en "La esfera de Pascal" se transforma en una abierta diatriba en "Pascal", ensayo que también aparece en *Otras inquisiciones*.<sup>22</sup> Dicho ensayo comienza así:

Mis amigos me dicen que los pensamientos de Pascal les sirven para pensar. Ciertamente, no hay nada en el universo que no sirva de estímulo al pensamiento; en cuanto a mí, jamás he visto en esas memorables fracciones una contribución a los problemas, ilusorios o verdaderos, que encaran. Las he visto más bien como predicados del

<sup>20</sup> Ana María Barrenechea, *Borges the Labyrinth Maker*, ed. and transl. by Robert Lima, New York, New York University Press, 1965, p. 35.

<sup>21</sup> A. J. Kraitsheimer, *op. cit.*, p. 18.

<sup>22</sup> Este ensayo aparece también en las ya citadas *Obras completas*, pp. 703-705.

sujeto Pascal, como rasgos o epítetos de Pascal. Así como la definición *quintessence of dust* no nos ayuda a comprender a los hombres sino al príncipe Hamlet, la definición *roseau pensant* no nos ayuda a comprender a los hombres pero sí a un hombre, Pascal (OC, p. 703).

Veamos si, aplicando idéntica fórmula, nos ayuda a nosotros a conocer a Borges.

Sabido es que todo librepensador ama el espacio, porque de éste adquiere dignidad. En el caso de Borges, el espacio adquiere forma literaria a través de los espejos o a causa de ellos: "todas las narraciones de Borges tienen una estructura similar de imagen reflejada en un espejo".<sup>23</sup> El espejo es, precisamente, el símbolo que mejor delinea el conflicto de identidad que se percibe en la obra de Borges. Quizá todos coincidamos en situar en "Borges y yo" (*El bacedor*, 1960) el centro de gravedad de tal conflicto. El escritor argentino busca afanosamente una identificación que lo justifique y esa búsqueda, ese deseo interior, llega a materializarse en lo judaico: "Yo he hecho todo lo posible por ser judío. Siempre he buscado antepasados judíos. La familia de mi madre es Acevedo, y podría ser judía portuguesa".<sup>24</sup>

Borges no solamente busca su identidad sino la identidad de todos los hombres. La busca en el interior de escandalosas bibliotecas, pobladas de silenciosos y acechantes tigres de Bengala, en el universo regido por la imprecisa y dispersa deidad de Baruch Spinoza, en las ruinas, en el fuego, en los sueños de los sueños, en las cajas chinas y en algún olvidado y polvoriento tablero de ajedrez. Pero todas esas líneas de delicado trazo van conformando la residencia borgeana: el laberinto. Una vez en el laberinto, la búsqueda de la identidad se transforma en la pérdida de la misma: "la eliminación de la identidad es, pues, la consecuencia más directa del panteísmo. La individualidad de las personas es aparente: cualquier hombre es todos los hombres; cualquier hombre es un rasgo de ese rostro único que los contiene a todos: Judas puede ser Jesús".<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Citamos paralelamente con Jaime Alazraki, *Versiones. Inversiones. Reversiones. El espejo como modelo estructural del relato en los cuentos de Borges*, Madrid, Gredos, 1977, p. 13, del ensayo de Paul de Man, "A Modern Master" (1964).

<sup>24</sup> Palabras de Borges aparecidas en *Life en español* (11 de marzo de 1968), y usadas como epígrafe por Edna Aizenberg en su artículo, "Cansinos-Asséns y Borges: En busca del vínculo judaico", *Revista Iberoamericana*, núm. 112-113 (1980), pp. 533-544.

<sup>25</sup> Jaime Alazraki, *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos, 1968, p. 67.

Retomemos el hilo de lo especular y digamos que el espejo, además de presentar un conflicto de identidad, es el que mejor nos describiría la profunda incredulidad de Borges en la existencia e inmortalidad del alma (la presencia de Dios individualizada). Borges confunde la característica esencial del *yo verdadero*, con el de los objetos materiales,

for if I look at myself in the mirror, I have no direct assurance that it is I who is being reflected; perhaps originally I had to move a part of my body and note the paralelism between it and its image until finally I could trust the image alone. But how could any of these conditions be duplicated within the ego itself? I am fundamentally an identity, a self, and not something or other reduplicated in a reflection, shadow, or echo. The truth seems to be rather that the ego, I, or self cannot be characterized at all in terms appropriate for objects. Objects and their objective would offer themselves as characterizable external relations, properties, qualities, locations, casualities, and the rest of the common categories; but none of these categories seems appropriate to the self, and if one of them is to be used, it must be regarded as a radically inappropriate metaphor, useful only to indicate something it does not literally describe.<sup>26</sup>

Quedaría así presentado el hombre-espejo que va incensantemente errante por las interminables galerías, entre reflejos y conjeturas; entre el *ése*, el *éste* y el *aqué* ... y todos o ninguno. Y es este hombre único o desdoblado o inexistente el que cree que Pascal sea explicable a través de la definición *roseau pensant*. Leámosla con detenimiento y veamos si nos explica al mismo Borges:

Pensée fait la grandeur de l'homme. Toute la dignité de l'homme consiste en la pensée. Mais qu'est-ce cette pensée? Qu'elle est sotté! ... L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin... L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant... Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale. ... Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est règlement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres: par

<sup>26</sup> William Earle, *op. cit.*, pp. 48-49.



l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.<sup>27</sup>

Repitamos para no olvidarlo: lo que a Borges le resulta anti-pático al extremo es que Pascal no se deja leer sin que nos tropecemos con su cristianismo. Su obra entera, sin exceptuar los escritos científicos, está rigurosamente determinada por su devoción religiosa. Ésa ha sido la dinámica de todo su pensamiento.

Si por un lado Pascal aprehende al hombre, como Descartes, por su dimensión pensante, de otro siente con extrema agudeza su fragilidad, menesterosidad y miseria: el hombre es una "caña pensante" (*un roseau pensant*). Y desde esta miseria el hombre sin Dios se eleva a la grandeza del hombre con Dios, que es grande porque se sabe menesteroso y puede conocer la Divinidad.<sup>28</sup>

Luego Borges nos hace esta aberrante comparación: nos dice que "el mundo de Pascal es el de Lucrecio (y también el de Spencer)" (*OC*, p. 703). Al mencionar a Lucrecio (ca. 99-55 a.C.), Borges se refiere a *De Rerum Natura*. Allí Lucrecio buscaba liberar a la humanidad del temor de los dioses y de la muerte; para ello concibe un universo fortuito de átomos en el cual el alma es parte y no sobrevive al cuerpo. De esta manera, tanto uno como otro temor no tendrían fundamento razonable. Con respecto al filósofo social y fundador de la filosofía evolucionista, el británico Herbert Spencer (1820-1903), lo sabemos uno de los mayores sistematizadores del conocimiento humano dentro del marco científico. En verdad, tanto Lucrecio como Spencer nos proponen la gracia de "liberarnos del temor de los dioses" por la vía racional y la lógica.

Borges continúa: "Pascal, nos dicen, halló a Dios, pero su manifestación de esa dicha es menos elocuente que su manifestación de la soledad" (*OC*, p. 703). La historia consigna que en la noche del 23 de noviembre de 1654, Blas Pascal tuvo la revelación de la presencia de Dios. Esta experiencia del corazón (y no del intelecto) representa una iniciación que el no iniciado no puede aprehender... no la proporcionan los libros, los espejos o los versos tristes de Evaristo Carriego. Al eludir el componente místico de Pascal, Borges se ve impulsado a atacarlo.

Entendemos que la terminología pascaliana exige cuidado, no

<sup>27</sup> H. F. Stewart, *op. cit.*, p. 82.

<sup>28</sup> Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1971, p. 221.

sólo los vocablos como espacio, naturaleza, tiempo, espíritu e iniciación, sino corazón, intuición y razón:

respecto al problema de su actitud ante la razón, hay que subrayar que Pascal distingue entre lo que llama *raison* —que suele entender como raciocinio o silogismo— y lo que llama *coeur*, corazón. "El corazón —dice— tiene sus razones que la razón no conoce". Y añade: "Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de este último modo conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento, que no participa en ellos, intenta combatirlos... El conocimiento de los primeros principios es tan firme como ninguno de los que nos dan nuestros razonamientos. Y en estos conocimientos del corazón y del instinto es donde la razón tiene que apoyarse y fundar todo su discurso". No se trata, pues, de nada sentimental, sino que el *coeur* es para Pascal una facultad para el conocimiento de las verdades principales, fundamento del raciocinio.<sup>29</sup>

Con respecto a "la dicha" que Borges reclama como prueba de la revelación de Pascal, podemos inferir que la misma es una realidad de orden superior, no siempre trasuntable en forma de abierta alegría, cambios apreciables en la personalidad, histeria o delirio. Entendemos que la revelación experimentada por Pascal, en el orden de la realidad cotidiana, le exigía su incondicional sumisión a Dios, la defensa activa de la fe cristiana, el abandono de la ciencia, la penitencia... el renunciamiento en aras de la salvación del alma. Borges, sin duda, esperaba algo distinto del francés y éste lo defraudó, una vez más.

Borges retoma el hilo de *la esfera* y puntualiza que "lo significativo es que la metáfora que usa Pascal para definir el espacio es empleada por quienes lo precedieron... para definir la Divinidad. No la grandeza del Creador sino la grandeza de la Creación afecta a Pascal" (*OC*, p. 704). Ya nos referimos anteriormente al horror que Pascal siente ante la esfera (el espacio, la naturaleza) sin Dios; pero ahora nos preguntamos qué tipo de esfera tiene en mente. A nuestro entender, Borges se refiere a una esfera de concepción platónica, tal como la idealizada en el *Banquete*, cuando se alude al ser humano en total armonía con la divinidad creadora, o sea al "hombre en estado paradisiaco anterior a la caída... [un ser] andrógino y esférico, por ser la esfera imagen de la totalidad y de la perfección".<sup>30</sup> Borges nos habla entonces de una

<sup>29</sup> Julián Marías, *op. cit.*, p. 211.

<sup>30</sup> J. E. Cirlot, *op. cit.*, p. 199. El autor agrega que "es posible que

esfera ideal (la idea de Dios como esfera infinita), mientras que Pascal presenta una esfera *espantosamente real* (la naturaleza sin Dios), cuya infinitud está en relación directa con el alejamiento (la caída, el pecado original) del hombre con respecto a la Divinidad.

La diatriba borgeana continúa, refiriéndose a Pascal como "uno de los hombres más patéticos de la historia de Europa ... uno de los más vanos y frívolos. No es un místico; pertenece a aquellos cristianos denunciados por Swedenborg, que suponen que el cielo es un galardón y el infierno un castigo y que, habituados a la meditación melancólica, no saben hablar con los ángeles. Menos le importa Dios que la refutación de quienes lo niegan" (OC, p. 704). Aclaremos aquí que Borges consignó una llamada sobre la palabra "ángeles" y su nota al pie dice lo siguiente: "*De coelo et inferno*, 535. Para Swedenborg como para Boehme (*Sex puncta theosofica*, 9, 34), el cielo y el infierno son estados que con libertad busca el hombre, no un establecimiento penal y un establecimiento piadoso. Cf. también Bernard Shaw: *Man and Superman*, III" (*Ibid.*). Veamos qué hay dentro de este decir borgeano y reconozcamos, una vez más, sus amistades utilitarias. En primer lugar la de Emmanuel Swedenborg (1688-1772), cuya filosofía de la naturaleza está inspirada por Descartes, al igual que sus investigaciones y escritos fisiológicos y psicológicos, los cuales lo llevan a enunciar que: "the soul to be the inmost life of the blood and located in the brain, specifically in the cellular cortex".<sup>31</sup> Con respecto al pensamiento teológico del sueco, encontrado en los comentarios bíblicos de su *Arcana celestia* (1746-1756) y en los escritos doctrinales de su *Vera Christiana religio* (1771), "rejected the doctrine of Christ as the Son of God, as well as the doctrine of the Trinity".<sup>32</sup> Bien sabemos que Borges comulga con estas ideas, a las cuales Pascal hubiera objetado por provenir de la razón que rechaza el mensaje del corazón (de la intuición).

La incertidumbre borgeana sobre la existencia de Dios puede ser acuñada con uno de sus dichos: "Creo que basta un dolor de muelas para negar la existencia de Dios".<sup>33</sup> Esto último, tomado

tengan este sentido las esferas transparentes que alojan a las parejas de amantes en el *Jardín de las delicias* del Bosco".

<sup>31</sup> *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1984, p. 855.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 856. En la *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII, New York, MacGraw Hill, 1967, p. 834, leemos que Swedenborg, en aquellos textos teológicos, observa una característica común: "the denial of the doctrines of the Holy Trinity and of the vicarious atonement".

<sup>33</sup> *Diálogos*, p. 101.

aún como simple comentario al margen, revela una honda ignorancia ante el dolor como experiencia necesaria para el desarrollo individual y colectivo. Es interesante comprobar que quien tanto ansió ser judío (y quizá lo fue) pasara por alto o ironizara el dolor ... "to lives is to suffer, to survive is to find meaning in the suffering. If there is a purpose in life at all, there must be a purpose in suffering and in dying. But no man can tell another what this purpose is. Each must find out for himself, and must accept responsibility that his answer prescribes. If he succeeds he will continue to grow in spite of all indignities".<sup>34</sup>

Retomemos el hilo de Swedenborg, diciendo que la admiración que por él siente Borges tiene sus limitaciones: "Pensé en escribir sobre Emmanuel Swedenborg y luego sentí que podía referirme a él sólo como místico".<sup>35</sup> Como se puede apreciar, una vez más, Borges rehúsa la mística y los místicos como tales; aunque en el caso de Pascal se niega a admitir que el francés sea uno de ellos. Y lo más importante es que al aseverar que Pascal "no es un místico" no nos proporciona ninguna prueba de ello. Claro, hubiera sido necesario hurgar en la religión y la teología cristianas; ese tópico tan odioso, carente de sentido, fantástico ... y sabemos que Borges terminará por literaturizarlo todo.

Continuemos ahora con la mención de Jacobo Boehme (1575-1624), que es también muy significativa. Sabemos que la doctrina de Boehme sostiene, fundamentalmente, que todo lo que existe es ininteligible sólo a través de su opuesto; por lo tanto el mal es un elemento necesario del bien, y sin el mal, la voluntad se debilitaría hasta el punto que la evolución sería imposible. Esta extraordinaria justificación de la existencia del mal es muy agradable para el Borges escritor de temas de venganza, infamia, traidores y héroes. Para Boehme, "la divinidad no posee unidad absoluta ni es inmutable; hay en ella pluralidad de momentos, lo que explica el cambio y la transformación".<sup>36</sup> Boehme, al igual que Borges, desprecia a los teólogos y a la teología, y dice que "el mal tiene sus raíces en Dios [y] procede del 'momento amargo'; [y que] no puede ser de otra manera porque Dios es el creador de todo lo que existe. Hay en la divinidad algo de naturaleza maligna, la parte de Dios que no es Dios: 'Dios contra Dios mismo'. En esta

<sup>34</sup> Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Boston, Pocket Books, 1975, p. xi.

<sup>35</sup> *Diálogos*, p. 156.

<sup>36</sup> Eduardo Pallares, *Introducción a la filosofía*, México, Botas, 1957, p. 176.

extraña parte de la divinidad se encuentra la causa del infierno y de todos los males que padece el hombre".<sup>87</sup>

Al final de la nota al pie de Borges, éste menciona *Man and Superman* de George Bernard Shaw (1856-1950) y, específicamente, su tercer acto, titulado "Don Juan in Hell". Sin duda Borges quiere comparar el estilo melodramático y el tono irreal de ese acto del irlandés Shaw con la *Apología* de Pascal.

Otra cosa que Borges detesta en Pascal es el aspecto de "inacabado, hirsuto y confuso" (*OC*, p. 704) del texto y también rechaza la estructura fragmentaria en que los *Pensées* están escritos; le molesta su tono discursivo y dialogado, pasional y polémico, rasgos que Borges siempre trató de evitar en su propia obra.

El final de "Pascal" alude a dos filósofos presocráticos, Demócrito, quien "pensó que en el infinito se dan mundos iguales, en que hombres iguales cumplen sin una variación destinos iguales" (*OC*, p. 705) y Anaxágoras: "Pascal (en quien también pudieron influir las antiguas palabras de Anaxágoras de que todo está en cada cosa) incluyó a esos mundos parejos unos dentro de otros, de suerte que no hay átomo en el espacio que no encierre universo ni universo que no sea también un átomo" (*OC*, p. 705). Y concluye con que "es lógico pensar (aunque no lo dijo) que se vio multiplicado en ellos sin fin" (*OC*, p. 705), lo cual pretende proyectar en Pascal el símbolo del espejo (y sus infinitas reflexiones), que es, a su vez, la memoria, esa memoria borgeana que, al igual que la de Funes, el Memorioso, no le permitió seguir viviendo porque no podía olvidar. Y fue precisamente la memoria y su propia voluntad de completar el ciclo en el lugar en que comenzara su iniciación literaria —su amada Ginebra, a orillas del Ródano— la que lo llevó allí nueva y finalmente.

#### IV. Recapitulación

EL antagonismo entre Jorge Luis Borges y Blas Pascal, por su intensidad y hondura, nos parece atávico. Hemos tratado de mostrar algunas de las causas que giran alrededor del librepensamiento, el cristianismo (en general, y el catolicismo en particular), la ciencia y la mística, y hemos considerado varios aspectos teológicos y metafísicos. Insistimos en la temática de la identidad y la posibilidad de arribar a una filosofía borgeana.

Notamos que la conocida actitud de nuestro escritor, consistente en ignorar, ironizar y ridiculizar elegantemente todo aquello que

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 177.

menosprecia por banal o pueril, se estremece ante la imposibilidad de pasar por alto la presencia, obra y acción (ejemplo viviente) de Pascal. (No descartamos en todo este devenir la posibilidad de una secreta admiración de Borges por Pascal). El francés representa en Borges una especie de realidad ineludible y hostil, convirtiéndose así en su personaje más aborrecido de la historia universal.

Destacamos que, mientras a Pascal lo preocupa y angustia *el espacio* (que para él significa la naturaleza sin Dios), a Borges lo obsesiona *el tiempo*. Sabemos que nuestra existencia en el plano terrenal tiene lugar dentro de las coordenadas espacio-temporales, y que ambos parámetros son inseparables, opuestos y complementarios (como el *yin-yang*). Nosotros percibimos que el tiempo se siente en el corazón<sup>88</sup> (el tiempo se intuye como parte —como pulsación— de una verdad de orden superior: la eternidad). El espacio, en cambio, se siente en la mente pensante (el intelecto, el *cogito* cartesiano).

Blas Pascal pertenece a una época en la historia de Europa en la cual comienza a hacerse evidente la pérdida paulatina de Dios como centro del universo. Este hecho justificaba en Pascal la defensa de la fe cristiana; vivió, creó, peleó y murió por su fe. Fue fiel a su urgencia interior. Sacrificó su genio científico —uno de los más grandes y promisorios— por seguir los profundos dictados de su corazón. De salud muy precaria, piadoso, austero y de elevados principios éticos, Pascal volcó en sus escritos filosófico-religiosos una gran dosis de angustia, pasión y polémica. Sabía que su vida sería breve (murió a los treinta y nueve años) y concentró toda su genialidad y su energía al servicio de Dios.

La problemática de la pérdida de Dios, iniciada con singular vitalidad durante el Renacimiento —aunque ya se perfila en Aristóteles, quien evita tratar lo relacionado con la esencia, origen y naturaleza del alma— se agudiza y toma cuerpo definitivo con René Descartes. Allí es donde Pascal denuncia y presenta combate, tanto contra el aristotelismo como contra el cartesianismo y la hiperintelectualización religiosa de los jesuitas. La pérdida de la Divinidad se acentúa en la era moderna, en la cual "Dios queda sustituido por la razón humana y la naturaleza [y su] exclusión ... de las disciplinas intelectuales [porque] no es ya lo divino

<sup>88</sup> "Time is one of these primitive words and one of these first principles. We do not come to know it by reason, but by the heart. It is a truth of feeling: a thing which 'is felt', the fruit of an immediate intuition, and not the conclusion of discourse reasoning", en "Pascal"; Georges Paulet, *Studies in Human Time*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 74.

objeto de la consideración y de la ciencia, sino sólo su supuesto. El hombre no va a Dios porque le interese, sino que lo que le importa es el mundo. Dios es sólo la condición necesaria para reconquistarlo. Una vez seguro, Dios no importa ya... así el hombre moderno, olvidado de Dios, atiende a la naturaleza".<sup>39</sup>

Vida, obra y mensaje borgeanos tienen una forma, el laberinto:

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.<sup>40</sup>

Pero el laberinto es una concepción de la mente humana y su simbolismo ilustra verdades universales, como parece indicarlo la mitología. En lo concreto, sin prescindir del ornamento artístico, el laberinto es una "construcción arquitectónica, sin aparente finalidad, de complicada estructura y de la cual, una vez en su interior, es imposible o muy difícil encontrar la salida".<sup>41</sup> La creación del laberinto propio, sumado al acto de habitarlo y desde su interior crear nuevos laberintos *ad libitum*, es la magia de la literatura del argentino Borges. Su mensaje, una vez captada la intención secreta del mismo, debiera constituir el *oráculo borgeano*: *confúndete a ti mismo*. Luego Borges intentará contradecirnos al declarar que

negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.<sup>42</sup>

Y nos bastará esperar la obra siguiente para que Borges nos vuelva a mostrar su desorientación perenne: "No sé cuál de los dos escribe esta página".<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Julián Marías, *op. cit.*, pp. 272-273.

<sup>40</sup> Último párrafo del "Epílogo" de *El hacedor*.

<sup>41</sup> J. E. Cirlot, *op. cit.*, p. 277.

<sup>42</sup> Palabras finales de "Nueva refutación del tiempo", en *Otras inquisiciones*.

Por último, digamos que el texto y el ejemplo vivo de Pascal pudo haber engendrado un sentimiento de culpa en Borges; sentimiento ante la realidad, la vida humana, el amor a Dios, el renunciamiento en aras de la salvación eterna. Aunque el escritor argentino haya repetido, hasta el cansancio, que todo ello es una temática fantástica, sabemos que la conciencia lo delata. Pascal parece haber descrito ante Borges el velo de una existencia egoísta, con la brutal intensidad que solamente proporciona *la vigencia del aquí y del ahora*:

The *Pensées*, like the *Provincial Letters*, are as much a denunciation of the false god of self as an apology for Christianity. Such private texts as the "Mystery of Jesus" show that Pascal's meditations on the Passion brought him closer not only to God but also to his fellow-men, with whom he shared both guilt and redemption. When insecurity and anxiety neuroses, arrogant intellectualism and unthinking materialism, selfishness and aggression have faded from the background of daily living Pascal may have fewer readers. In the meantime the *Pensées* will attract and even inspire countless men and women seeking to escape from a condition of "inconstancy, boredom, anxiety" of which they are only too well aware.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Palabras finales de "Borges y yo", en *El hacedor*.

<sup>44</sup> A. J. Krailsheimer, *op. cit.*, pp. 26-27.