

Borges y el éxtasis: en torno al estudio *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado* de Emilio Ricardo Báez Rivera (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017).

*Luce López-Baralt, Ph. D.
Profesora Distinguida
Universidad de Puerto Rico*

Advierto al lector que podrá tener en sus manos un libro muy valiente: uno de esos pocos que proponen algo con claridad meridiana y sin ambages, en los que el autor se responsabiliza plenamente por lo dicho, no importa lo aventurado que pudiera parecer a primera vista. Emilio Ricardo Báez Rivera ha decidido tomar partido en lo que ya comienza a ser una cuestión de interés creciente en la bibliografía de Jorge Luis Borges: la posible dimensión mística de algunos de sus textos. Nuestro estudioso, sin descartar otras posibles interpretaciones de la obra borgeana perfectamente compatibles con la suya, entiende que las huellas de dicha experiencia trascendente se transparentan en ciertos escritos del maestro argentino. Documenta su hipótesis con un impresionante caudal bibliográfico, que baraja con el rigor de un alegato y la sensibilidad de un poeta. Escribe con una prosa diamantina, tan contundente que a veces parecería latín escrito en español. Báez Rivera es un prosista de quilates extraordinarios y este libro lo demuestra una vez más.

Hay que hilar fino para distinguir si un discurso literario «místico» expresa una experiencia vivida o si más bien remeda una fórmula retórica tradicional. Solemos considerar ciertas obras como «místicas» cuando el autor o autora da fe expresa que el raptó extático que allí celebra les aconteció a ellos. Santa Teresa, haciendo suya la fórmula de san Pablo en Corintios 12: 2-4, oscila entre apuntar que lo sucedido le pasó a «un alma» y aceptar que le había pasado a ella misma; san Juan se sirve de una historia de amor para expresar sus propias vivencias, pero confesó a sus contemporáneos la magnitud de sus éxtasis. Ernesto Cardenal no fue del todo preciso en su atribución de trance místico descrito en la *Vida en el amor*, pero en obras posteriores, puso fecha y detalle a su propio éxtasis. Otros, como Ana de Jesús, callaron el don recibido, o bien por pudor, o

bien por falta de talento literario para acometer la escritura, o bien por presiones inquisitoriales.

Pero es Borges mismo quien nos ha alertado de la realidad de sus experiencias frutivas del Todo, pues, como veremos, las confesó a varias personas. Lo hizo con discreción, sin alharaca ni ruido, y muy tarde en su vida. O era un terrible impostor o vivió un trance avasallante que no terminó de comprender del todo. Esa vivencia mística admitida por el maestro argentino es precisamente lo que detona el libro de Báez Rivera.

Comienzo por advertir que nuestro autor, que fuera Director del Departamento de Estudios Hispánicos de la UPR y Visiting Fellow de Harvard, cuenta con las herramientas intelectuales precisas para acometer un estudio de la envergadura del que hoy nos ocupa, pues es un auténtico experto en el fenómeno místico. He acompañado con camaradería sus escritos a lo largo de muchos años, desde su tesis de maestría para la UPR, que vio la luz en 2012 bajo el título de *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual de lo Inefable* (Iberoamericana/Vervuert de Madrid 2012). Tuve el honor de co-dirigir su tesis doctoral para la Universidad de Sevilla (2005), un impresionante estudio en torno a los escritos de las monjas visionarias de los «Virreynatos» del Perú, México y Nueva España): *Lejos de la sombra de los alumbrados: la literatura místico-visionaria de las criollas en Hispanoamérica colonial: santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617) y sor Jerónima del Espíritu Santo (Nuevo Reino de Granada, 1669-1727)*. Báez Rivera es, por más, un auténtico experto en archivística, ya que sus estudios coloniales lo han llevado a expurgar las bibliotecas del Perú y los Archivos del Arzobispado de Lima bajo la dirección del célebre estudioso Ramón Mujica Pinilla. En México trabajó de la mano de la Dra. Josefina Muriel en la Biblioteca Nacional y en el Museo Nacional del Virreinato, mientras que en Madrid indagó en el Archivo Histórico Nacional del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y, en Sevilla, el Archivo de Indias. Estamos pues frente a un investigador en el sentido más cabal de la palabra. Espero, de otra parte, que el estudio de la espiritualidad de los virreynatos de nuestro autor vea la luz en su totalidad, pues por el momento solo contamos con una muestra preliminar en la edición de la autobiografía de la Madre María Magdalena de Lorravaquio, publicada en México: *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana* (2013).

El presente libro sobre Borges no implica un desvío en los estudios de la espiritualidad novohispana por parte de Báez Rivera. Todo lo contrario: Borges fue su primer amor, y *un viejo amor, ni se olvida ni se deja*, como recuerda el bolero de Alfonso Esparza. El primer estudio crítico de nuestro autor fue precisamente en torno a *La inserción de Jorge Luis Borges en el discurso místico literario: nueva aproximación a sus textos 'místicos'*. Esta memoria fue su tesina de honor, que una vez más tuve la alegría de dirigir. El tribunal examinador de la tesina de Emilio Ricardo contó nada menos que con María Kodama, la viuda de Borges, que estaba de visita en Puerto Rico. Emilio y yo decidimos entrevistarla para dejar memoria de su invaluable testimonio en torno a las vivencias de Borges, y nuestra conversación vio la luz en el volumen *El sol a medianoche* (Madrid, Trotta, 1996/2018).

Entramos pues en el terreno resbaladizo de la mística borgeana de la mano de un estudioso experimentado. El autor explora el fenómeno místico en sus primeros capítulos y se plantea una cuestión esencial: si es lícito considerar como místico auténtico a un agnóstico confeso, ajeno a la institución eclesial católica de su infancia y afín, en cambio, al budismo zen, a la cábala, al sufismo y a los heresiarcas cristianos. Báez Rivera, muy al día en los estudios de mística contemporánea, recuerda que «el arquetipo religioso del místico –primordialmente de confección medieval– está cediendo terreno hoy al místico natural, que la posmodernidad ha adoptado por influjo de la modernidad secularizada [...] podemos dar por cierto que el místico natural no suele asumir la comprensión de sus experiencias sobrenaturales dentro de las coordenadas de su cultura religiosa. Antes bien, queda a su opción corresponder o no a estas vivencias; en caso de hacerlo, se instalará en el cuadrante cultural que le parezca más afín con la vivencia [...]. He aquí, pues, las claves para empezar a entender la mística borgeana» (p. 63)¹. No nos extrañe que Báez Rivera inserte a Borges dentro de la mística natural, «desnuda» o «*in puribus*», pues el gran experto en el fenómeno místico, Juan Martín Velasco, no duda en incluir a Ernesto Cardenal entre los «místicos naturales», no empee su condición de monje y sacerdote católico. Hoy vemos la mística con ojos muy distintos a los de antaño, y el autor deja ver que está al tanto de ello.

¹ Advierto que en todos los casos cito por la edición de Biblioteca Nueva de Madrid.

También cabe plantearse si en el caso de Borges estamos ante textos místicos o ante textos de mimesis mística. Aquí, una vez más, depende de que demos credibilidad a los testimonios del autor sobre la intención de su propia obra. Ya dije que místicos tradicionales como san Agustín, santa Teresa de Jesús, Ibn 'Arabi, Swedenborg, Thomas Merton y Cardenal admiten que sus textos fueron detonados por una experiencia vivencial de unión participante con la Trascendencia, ocurrida al margen del espacio-tiempo e incapaz de poder ser aprehendida por el lenguaje. Por eso un lector *bona fide* puede leer sus textos como testimonios del portento paranormal que les ha acontecido. Báez Rivera recuerda que este no es el caso de fray Luis de León (p. 58), porque, al hablar de los místicos admitió melancólicamente «no soy uno de ellos, con dolor lo confieso». Importa pues leer poemas como «La oda a Salinas» como la celebración de un instante en cúspide propio de un paroxismo detonado por la música –semejante al célebre síndrome de Stendhal– pero no como un texto místico, no empece el lenguaje que emplea fray Luis para comunicar su raptó estético remede el discurso místico.

Pero he aquí que Borges sí admitió haber experimentado dos experiencias místicas, y lo expresó públicamente, bien que se animara a hacerlo a sus ochenta años. Lo hizo en una entrevista que le otorgó a Willis Barnstone en 1982, quien, al ser estudioso de san Juan de Cruz, sabía bien las implicaciones de lo que Borges le hablaba. Oigamos a Borges:

En mi vida [...] he tenido dos experiencias místicas pero no puedo decirlas porque lo que me pasó no es para ser puesto en palabras, pues las palabras, [...] implican una experiencia compartida. Y si ud. no ha tenido la experiencia no puede compartirla--es como hablarle del sabor del café a alguien que nunca hubiera probado el café. Dos veces en mi vida tuve una sensación [*feeling*] [...] que fue sorprendente, excepcional. Me sentí avasallado, atónito. Tuve la sensación de vivir no en el tiempo sino fuera del tiempo. No sé cuánto duraría esa sensación, pues estaba fuera del tiempo. Puede haber durado un minuto, o quizá algo más. Pero sí sé que tuve esa sensación en Buenos Aires, dos veces en mi vida. Una vez la tuve [...] cerca de la estación de tren de Constitución. De alguna manera me sobrevino la

sensación de que estaba viviendo fuera del tiempo, e hice lo mejor que pude para capturarla, pero vino y se fue. Escribí poemas sobre ello, pero son poemas normales y no comunican la experiencia. No se la puedo decir a ud., porque ni siquiera me la puedo decir a mí mismo otra vez, pero sí tuve esa experiencia, y la tuve dos veces, y acaso me sea dado volver a tenerla antes de morir². (Barnstone 1982: 11)

Una admisión de esta envergadura nos obliga a prestar atención, y eso es precisamente lo que ha hecho nuestro autor. Confieso que cuando tuve noticia de la entrevista a Barnstone quedé tan impactada que decidí conversar con Borges sobre lo sucedido, cosa que hicimos en cuatro ocasiones distintas. Me describió sus experiencias hierofánicas con el avasallamiento de quien relata vivencias que aun no ha terminado de asumir del todo, pero por las que sin embargo siente la veneración instintiva que solemos profesar a un Misterio que nos sobrepasa. El maestro, que tan largamente había reflexionado sobre los límites del lenguaje de la mano de estudiosos como Fritz Mauthner y Ludwig Wittgenstein, como explora convincentemente Arturo Echavarría³, sabía bien que no tenía palabras para comunicar su experiencia. Jamás olvidaré la expresión de aturdimiento de sus ojos ciegos. Por más, Borges nunca alteró su versión de los hechos, que me explicaba con una seriedad ajena del todo a su inveterada ironía defensiva, usualmente demoledora; ni siquiera se sirvió de las citas librescas que solía entreverar en sus conversaciones. Al tratarse de una conversación íntima, no grabé ni tomé notas de las palabras de Borges: no era una entrevista formal sino una conversación entre amigos, y hubiera sido impropio convertir aquello en entrevista, aunque sí me he referido por extenso a estas conversaciones en mis publicaciones sobre el tema. En esos encuentros el maestro argentino elaboró en más detalle lo que había dicho a Barnstone, y me urgió a que leyera, por sobre todas sus obras, a «Mateo XXV, 30», pues el poema dramatizaba lo que me estaba intentando explicar en persona con tanto desvalimiento.

² La versión española es mía, pues Barnstone entrevistó a Borges en inglés.

³ Cf. Echavarría 2006 a y 2006b. El estudioso se centra en la reflexión del lenguaje que permea y ayuda a explicar toda la obra de Borges, y su mirada me parece cónsona con la indefensión con la que el maestro argentino se acerca a la tarea imposible de comunicar una experiencia que por su propia tesitura es imposible de poner en palabras, ya que se vive al margen de la razón, del lenguaje y de los sentidos.

Andando el tiempo referí mis conversaciones con Borges a María Kodama, amiga de muchos años, y no se sorprendió, pues también el maestro le había confiado sus vivencias místicas. María insistió, de otra parte, en la gravedad con la que Borges le confesó lo acontecido en Constitución: «...cuando Borges me contaba a mí esas sensaciones que había tenido, no bromeaba; quiero decir, que era una conversación seria de un amigo que cuenta su experiencia a otro amigo...» (*apud* Kodama/López-Baralt/Báez 1996b/2007: 262). Pero se cuidaba bien, eso sí, de hacerlas públicas: si alguien le preguntaba si era místico «Borges se reía muchísimo y decía: “No, por favor, cómo voy a ser yo místico, yo soy un mero suramericano, un profesor de literatura”» (*apud* Kodama/López-Baralt/Báez 1996b/2007: 260). Borges no se consideraba un místico en el sentido tradicional de la palabra, pero sí una persona que había tenido experiencias místicas: el maestro asumía sus experiencias desde su óptica agnóstica, ajena a todo dogma, no empece estaba seguro de que eran ciertas. Por más, María insistió en que estas vivencias trascendentes fueron tan significativas para Borges que se animó a discutir las también con un monje budista en un monasterio Zen en Japón, adonde quiso volver para pasar un año reflexionando sobre lo sucedido por medio del método del *koan*. Enfermó de cáncer y ya no pudo hacerlo, pero en años recientes, María se ha referido por escrito a estas experiencias del Todo que Borges compartió con ella tantas veces.

María y yo corroboramos que Borges nos había confesado a las dos las mismas vivencias hierofánicas; a mí, como simple amiga, a María, como su cómplice vital. Pero Borges siempre nos habló acerca de una sola de ellas: la acaecida en el Puente Constitución. ¿Y la otra? Y aquí precisamente es que viene en nuestra ayuda el libro de Emilio Ricardo Báez, que intenta datar las dos distintas experiencias que el autor confiesa haber experimentado y ver su posible reflejo en «Sentirse en muerte» (que el maestro reedita tres veces) y en el poema «Mateo XXV, 30». El autor glosa estos textos «con osadía y brillantez», por citar a la estudiosa María Caballero, que prologa el libro.

Para argumentar su punto Báez Rivera explora la prehistoria de los intereses metafísicos y místicos de Borges, que tanto ayudó a potenciar Macedonio Fernández, muy amigo del padre del escritor. El rescate de la complicidad entre ambos pensadores es una de las grandes aportaciones del libro que nos ocupa. Gracias al *Epistolario* de Macedonio Fernández,

editado por Alicia Borinsky, conocemos sus ideas en torno al «misticismo nihilista» de raigambre budisto-schopenhauriana, por citar la frase de Fernando Rodríguez Lafuente (cf. p. 73). Descubrimos también en dicho *Epistolario* cartas remitidas por Unamuno, otro lector fanático del filósofo pragmático norteamericano, cuyo impacto en el pensamiento de Borges es mayor de lo que el maestro ha admitido. Pero no solo fueron Unamuno, Schopenhauer y su credo metafísico negativo lo que impactó al Borges juvenil: Báez Rivera rastrea la pasión que tanto Macedonio como su iniciado tuvieron por William James. En su estudio *The Varieties of Religious Experience*, James explora lo que denomina como “personal religion pure and simple”, así como sistemas de pensamiento como el Budismo, que no asumen un Dios personal, sino más bien la divinidad inmanente en las cosas, es decir, la estructura esencialmente espiritual del Universo⁴. La sencillez emersoniana de James atraería sin duda la sensibilidad de Borges⁵.

Macedonio Fernández hace referencia a las dificultades que tiene en aprehender las complejas ideas de James (sobre todo las enunciadas en *Pragmatism* y *The Principles of Psychology*, y admite con complicidad a Borges que «tendríamos que leerlo juntos y en inglés» (*apud* Baéz 2017: 84).

Hoy sabemos que Borges abrumó de notas el libro de James, y que, ya anciano, pedía a María Kodama que se lo leyera a viva voz para luego dar conferencias sobre su obra en Estados Unidos. Báez Rivera recuerda que Macedonio hubiera querido reemplazar algunas palabras equívocas con las que James explica teóricamente la vivencia frutiva del Todo: por ejemplo, *feeling* o «sensación». No es raro que sea esa precisamente la palabra que esgrime Borges para comunicar a Barnstone sus dos experiencias (o *raptos* místicos, como prefiere Báez Rivera), pues la entrevista fue en inglés (p. 87).

El estudioso sospecha que la primera experiencia hierofánica de Borges —la misma que, hasta donde tenemos noticia, nunca describió a sus

⁴ Añade James con el sentido común que le era habitual: “[...] the founders of every Church owed their power originally in the fact of their direct personal communion with the divine” (James: 1929: 30-31).

⁵ Sobre Borges y William James, cf. López-Baralt 1999c. Importa notar que la descripción que hace Borges de sus vivencias místicas responde perfectamente a los cuatro elementos que, según el filósofo, debe tener una experiencia de este tipo para poder ser considerada auténtica: tiene que ser *inefable* (imposible de comunicar con el lenguaje); *noética* (pues conlleva una aprehensión directa de la Realidad Trascendente); *efímera* (de duración mínima) e *infusa* o pasiva (le acontece a la persona porque es ajena a su voluntad).

escasos interlocutores personales— fue la que retrata en «Sentirse en muerte»⁶. Báez propone las fechas entre 1916 y 1919 para esta primera experiencia mística, que Borges incluye en tres libros: *El idioma de los argentinos* (1928), *Historia de la eternidad* (1936) y *Otras inquisiciones* (1952). Pero, a la vez, probablemente se sentiría vulnerable ante la magnitud de lo que confesaba allí, porque eliminó la pieza de casi todas las ediciones oficiales posteriores.

La abreviada viñeta da cuenta del paseo nocturno que Borges hace al azar y que lo lleva a los barrios de su niñez, apaciblemente intemporales. Allí «aspira noche, en asueto serenísimo de pensar» y advierte la poca huella que el tiempo había dejado en las calles de «barro elemental, barro de América no conquistado aun, y en las tapias bajas, la higuera y en la madreSelva» (Borges 1928: 149). Pero en este espacio de sobretonos dulzonamente costumbristas al protagonista le acaece algo muy extraño, pues las cosas adquieren una extraña aureola hierofánica: «hasta los portoncitos [...] parecían obrados en la misma sustancia infinita de la noche»: incluso lo rosado de una tapia que «parecía no hospedar luz de luna, sino efundir luz íntima» se le antoja inefable por el sentimiento que le evoca: «no habrá otra manera de nombrar la ternura mejor que ese rosado» (Borges 1928: 149). De ahí que el entonces joven ensayista concluya que

Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo
[...] me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente
de la inconcebible palabra eternidad [...] quede pues en
anécdota emocional la vislumbrada idea y en la confesa
irresolución de esta hoja el momento verdadero de éxtasis
y la insinuación posible de eternidad que esa noche no me
fue avara. (Borges 1928:150)

Nuestro estudioso puntualiza que en este texto entreverado de ternura el escritor intenta atemperar toda alusión clara al rapto místico que parecería haberlo sobrecogido allí y lo enmascara con un inusual tono sensibilero (p.100). Pero varios datos significativos vienen a confirmar la autenticidad de este primer rapto para Baéz Rivera: no solo es una experiencia de *alienatio mentis*, sino que Borges admite que nunca antes había experimenta-

⁶ Por su parte, María Kodama (1999: 24) cree ver en el poema «Gran Guignol» de 1920 «un antecedente de una experiencia a la cual Borges se refirió en algunas ocasiones».

do a plenitud la palabra *Eternidad*: «...palabra ya antedicha por mí, pero no vivida hasta entonces» (Borges 1928:147). Borges se ha descubierto como poseedor al fin de la vivencia directa de la voz *eternidad*, «que esa noche no me fue avara»: parecería que el escritor insinúa que vivió una experiencia frutiva y real antes que meramente lingüística.

La viñeta «Sentirse en muerte» que nuestro autor analiza en convincente detalle me ha ayudado a diferenciar la tesitura de las dos experiencias sobrenaturales tal como el maestro parece elucidarlas literariamente. El raptó de la citada viñeta es diferente del que expone con tanta claridad expositiva en «Mateo XXV, 30» y aun en el relato del «Zahir», el más sapiente de sus escritos místicos porque da cuenta clara de su condición de «enmudecido» (*mystikós*) ante la experiencia. En «Mateo XXV», el protagonista recibe la experiencia extática de golpe, y no la relaciona con el paisaje exterior –ni con los hierros del puente Constitución ni con el fragor de los trenes». Antes, estos quedan completamente obliterados cuando la conciencia del emisor de los versos se abre súbitamente a la eternidad. La experiencia mística tradicional implica la obnubilación del mundo sensorial y de la razón discursiva, pues el místico experimenta un plano de conciencia que trasciende dichas coordenadas limitantes de la conciencia. En «Sentirse en muerte» sucede justamente lo contrario: el barrio modesto adquiere poco a poco una condición numinosa y sobrenatural. Ello provoca –como comenta Báez Rivera– «que su percepción cobre un carácter hierofánico» (Báez 2017: 101). De ahí que nuestro protagonista sienta una misteriosa identificación a-temporal y a-espacial de unión con el mundo exterior. Esa realidad que está aureolada de sobretonos infinitos permea –y ahora es parte misma– de su conciencia dilatada. Los sobretonos panteístas de la viñeta recuerdan la leyenda del Simurgh, tan cara a Borges, y aun el águila del canto XVIII del Paraíso de Dante. Como apunta Kodama (1999: 22), lo acontecido remeda «la idea panteísta del uno».

Este tipo de experiencia espiritual tiene como punto de arranque un paisaje observado que paulatinamente se enciende de eternidad. A partir de la consideración fraterna de lo creado, al sujeto místico le acontece un ajuste de conciencia en el que pasa a comprender que es parte de ese Todo en el que está sumido. Borges fue capaz de comulgar con la numinosidad esencial de su barrio en aquel instante hierofánico.

Por esa misma línea va el maestro Zen, Shizuteru Ueda, cuando interpreta el «dejamiento» de la célebre rosa de Angelus Silesius, tan cara

a Borges por sus sobretonos budistas: «la rosa es / sin porqué / florece / porque florece». Considera que su florecer ya no es un fenómeno natural, sino un acontecimiento en Dios, un evento divino: la rosa ha florecido desde toda la eternidad en Dios. Ernesto Cardenal se refiere a algo semejante en su *Vida en el amor*: «un animal o un árbol [constituyen] un mensaje fiel que expresa sin ninguna tergiversación posible lo que Dios exactamente quiere expresar con eso, y nada más que eso. [...] Cada cosa cumple fielmente en su ser lo que Dios quiere que sea. Cada estrella [...] está contesando en el cielo: “¡aquí estamos!”» (Cardenal 1970/2010: 100). Por eso el poeta nicaragüense pudo afirmar que todo ora en el universo: el coyote cuando aúlla solitario en la noche, la paloma cuando arrulla, el ternero tierno cuando llama a su madre, Romeo cuando silba bajo el balcón de Julieta. Sólo que se precisa un contemplativo para percibir, en un súbito ajuste de conciencia, la sacralidad de lo creado, unida indefectiblemente a su Creador. San Ignacio lo supo bien, pues cuando acariciaba con su bastón las florecillas del campo les decía: «callad, ya sé lo que me decís» (*apud Jerez* 1956: 32). Acaso Borges hubiera podido susurrar lo mismo a los portoncitos, al barro fundamental y a la madre selva de su barrio, devenidos eternos: supo bien lo que le querían decir desde el seno del Todo cuando estuvo «no unido a divinidad alguna sino al cosmos de lo absoluto trascendente», como explica Báez Rivera (p. 102). Avasallado ante el *mysterium tremendum*, al fin Borges se sabe poseedor por derecho propio «de la inconcebible palabra *eternidad*».

Aunque coincido con Báez Rivera en que estamos ante la descripción de un éxtasis auténtico, este, como dije, me parece ser de índole algo distinta al que describe en «Mateo XXV, 30», incluido en *El otro, el mismo* (1964), poema que Báez Rivera consigna como la expresión literaria del segundo raptó místico de Borges, que fecha como ocurrido entre 1951 y 1953, basándose en los testimonios de Estela Canto. Si bien en el raptó de «Sentirse en muerte» Borges describe una vivencia que va paulatinamente de lo exterior a lo interior, en la que el sujeto místico parte del mundo para catapultarse a la Eternidad, en las experiencias tradicionales de éxtasis el místico siente que se le oblitera súbitamente el mundo exterior en el instante de su hierofanía. Eso es lo que Borges parece describir en «Mateo XXV» e incluso en el simbólico «Aleph». Sospecho que por eso mismo Borges nos describió a sus interlocutores orales la segunda experiencia y no la primera, que es mucho más difícil de comunicar convincentemente

por ser paulatina y por carecer del dramatismo de la pérdida súbita de la conciencia habitual.

A continuación, Báez Rivera explora con minucia el poema «Mateo XXV, 30»: el protagonista poético escucha una voz o palabra totalizadora en el «invisible horizonte» que se encuentra a su vez en «el centro de su ser». El puente de Constitución y el fragor de trenes cesan y el emisor de los versos deslía una cascada vertiginosa de imágenes deslumbrantes con las que inútilmente intenta comunicar la vivencia portentosa «del inconcebible universo». Nuestro autor va explorando con pluma detectivesca cada una de las imágenes para arrancarles su sentido último, y explicita la derrota final del emisor de los versos, que ha falseado su vivencia extática con el lenguaje. Por eso dice ser reo de la misma suerte que el siervo inútil de la parábola de «Mateo XXV, 30»: ha enterrado en desvalidos signos verbales el don infinito del éxtasis. Ha sido incapaz de decirlo.

Tampoco pudo decirlo en «El Aleph», que Báez Rivera también comenta en detalle, haciéndolo dialogar con estos otros textos borgeanos. Aclara que no todos son propiamente místicos, pero sí reflejan un anhelo místico reiterado o al menos el intento de abordar literariamente la eternidad: «Funes el memorioso», «El milagro secreto», «La recoleta», «La escritura del dios», «El Zahir». Podríamos añadir a su listado el poema “The Unending Rose”, que considero como uno de los poemas más depuradamente místicos de Borges.

Báez Rivera logra poner en un primer plano la obsesión de Borges por el tema de la vivencia de lo Eterno, que había dejado perplejo a más de un estudioso. Como señalan James Hugues y Carlos Cortínez, “The writer cannot totally distance himself from the subject that his literature treats”. Consideran los borgistas que el hecho de que Dios discorra a lo largo de la obra ficcional de un autor “who is a professed atheist” [is] “a bit suspicious” (Hugues y Cortínez 1086: 238). Es, sin duda, sospechoso, no empuje Borges haya tenido una actitud ambivalente ante la fe religiosa: «Yo no tengo certidumbre, más bien tengo dudas»; “En trance de Dios y la inmortalidad, soy de los que creen”; Todo es posible, hasta Dios, [...] ni siquiera estamos seguros de que [...] no exista» (*apud* Romero 1977: 466, 490 y 487).

Báez Rivera hace escuela con algunos de los críticos más solventes que han abordado previamente el tema del misticismo borgeano, y da cuenta de sus respectivas posturas al respecto (pp. 98-99). La visión del filósofo Juan

Arana le parece particularmente significativa, pues había avalado la probabilidad de que «Sentirse en muerte» apuntara hacia una vivencia mística: «“Sentirse en muerte” tiene todos los rasgos de una experiencia iniciática, una vivencia extraordinaria en que por primera vez las consignas mil veces repetidas se convierten al fin en verdad vivida, en gozosa posesión de una evidencia tangible [...] Borges consiguió tener, o creyó haber tenido, una genuina experiencia de eternidad» (Arana 2000:110-111).

William Rowlandson, por su parte, explora la vivencia borgeana a la luz de la tradición religiosa tradicional, y afirma que “It surely is a case of momentary transcendence and may well have been a spiritual moment...” (Rowlandson 2015). Curiosamente, para Annette Flynn (2009) las experiencias místicas de Borges (que entrecomilla cautelaramente) son dos, una real y la otra ficcional. Entiende que el argentino da cuenta de la verdadera vivencia extática en «Sentirse en muerte» y, de la libresca, en el «Aleph». Cree que la primera es la que confiesa a Barnstone (Flynn 2009: 108). Me permito diferir de la citada estudiosa: la experiencia mística avasallante que Borges nos relató a Barnstone, a María Kodama y a mí estaba asociada, por confesión propia del maestro, con la expresión literaria de «Mateo XXV, 30». De otra parte, Borges explora en el «Aleph» dos visiones, no una: la del sótano de la Calle Garay y la de la columna de la mezquita del Cairo, y es crucial distinguirlas porque el maestro argentino establece una diferencia fundamental entre las distintas maneras de comunicar la vivencia del Todo. El primer aleph de la calle Garay era «falso», porque el autor lo desvirtuó encerrándolo en el lenguaje sucesivo; el segundo aleph de la mezquita del Cairo era «verdadero», porque quedó protegido por el silencio, ya que Borges lo describe reverencialmente como un susurro no verbal ajeno a toda imagen. Borges envuelve en ese mismo respeto instintivo el reverso infinito del «Zahir», que deja innombrado en el relato. Para Borges el segundo acercamiento al hecho místico sería el más legítimo⁷, pues no falsea la experiencia infinita del Todo.

⁷ Aunque no lo incluye Báez Rivera en su libro, el estudioso Carlos Gamarro (2006) opina, por su parte, que Borges arrastró la frustración de no haber sido nunca un «poeta místico», y se apoya, entre otras cosas, en unos comentarios equívocos que el argentino hace en «El Congreso» del *Libro de arena* (1975), donde dice que nunca había «merecido» una revelación semejante a los «éxtasis» de Chesterton o John Bunyan o de Dante. Creo que Borges hace un comentario algo irónico, ya que cuando describe personalmente su propia experiencia mística lo hace en términos de un súbito trance superracional que

Báez Rivera cierra su volumen reflexionando sobre la «religiosidad ecuménica» de Borges, adepto a Swedenborg («un explorador [del otro mundo] que debemos tomar en serio»⁸), al budismo, a Schopenhauer y a Emerson. Me atrevo a proponerle que escriba dos ensayos nuevos nacidos al calor de este: uno sobre los espirituales más leídos por Borges, y otro sobre sus visionarios orientales predilectos. Aprenderíamos mucho al ver a Borges reflejado en el espejo de sus propias fuentes literarias.

El autor ha llevado pues a sus últimas consecuencias las admisiones extra-literarias de Borges sobre la experiencia mística. Hace una lectura novedosa de sus textos, que le permiten insertar al argentino dentro de la literatura mística contemporánea hispanoamericana. Como hemos visto, esta afirmación no es tan osada como podría parecer al principio. Por más, el autor admite que su interpretación coexiste con otras versiones alternas que la crítica ha tenido sobre los complejos escritos borgeanos. Toda obra maestra es polivalente y por fuerza la habremos de leer desde distintos ángulos: me consta que todos la enriquecen.

He leído este libro con complicidad porque considero que los testimonios que el maestro nos confesó reiteradamente a María Kodama, a Willis Barnstone, al monje Zen de Kiotto y a mí nos podrían ayudar a comprender de una manera más íntima la obsesión de la obra literaria borgeana con la experiencia de la Eternidad. Ya sabemos que en dos ocasiones «no le fue avara». Borges entendió el elusivo tema místico como pocos, y el libro que nos ocupa da testimonio convincente de ello.

vivió fuera del tiempo y que lo dejó atónito y afásico. Borges difícilmente cerraría filas con Paul Bunyan (*Pilgrim's Progress*) ni con el ortodoxo G. K. Chesterton, famoso por su personaje detectivesco Father Brown, ni aun con el peregrinaje esotérico de la *Divina comedia*, que va avanzando por espacios ultraterrenales sucesivos. Para el argentino su propia experiencia no guardaría relación con estos peregrinajes ortodoxos, cuyos relatos implican, precisamente, reconocer el paso del tiempo sucesivo en el éxtasis, cosa que a Borges le resultaría totalmente descaminada. Estos textos más parecen describir caminos ascéticos que fulgurantes instantes místicos, acaso con la salvedad de los versos finales de la *Comedia* de Dante. Borges nos admitió a sus interlocutores personales que a él se le dinamitó el tiempo cuando experimentó su vividura trascendida –estuvo, literalmente, «fuera del tiempo». Si se está fuera del tiempo no es acertado describir lo sucedido a través de peregrinajes sucesivos en el tiempo.

⁸ Borges 1998: 72.

OBRAS CITADAS

- Arana, Juan. *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*. Prólogo de Arturo Echavarría. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Baez Rivera, Emilio Ricardo. *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual de lo Inefable* (Iberoamericana/Vervuert de Madrid, 2012).
- . ed. *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Auobiografía de una pasionaria del amor a Cristo. (Libro que contiene la vida de la Madre Magdalena, monjaprofessa del Convento del Sr. S. Geronimo.)* México: Sociedad Mexicana de Historia eclesiástica, 2013.
- . *Lejos de la sombra de los alumbrados: la literatura místico-visionaria de las criollas en Hispanoamérica colonial: santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617) y sor Jerónima del Espíritu Santo (Nuevo Reino de Granada, 1669-1727)*. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2015.
- . *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado* Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- Barnstone, Willis. “The Secret Islands”, en *Borges at Eighty*. Indiana: Indiana University Press, 1982.
- Borges, Jorge Luis. «Dos esquinas. Sentirse en muerte». *El idioma de los argentinos*: Buenos Aires: M. Gleizer (ed.), 1928; pp. 147-151.
- . *Borges oral*. Madrid: Alianza, 1972.
- . *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989.
- Canto, Estela. *Borges a contraluz*. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- Cardenal, Ernesto. *Vida en el amor*. Buenos Aires/Madrid: Lohlé/Trotta, 2010.
- Echavarría, Arturo. *Lengua y literature de Borges*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana /Vervuert, 2006.
- . *El arte de la jardinería china en Borges y otros ensayos*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid., 2006.
- Fernández, Macedonio. *Museo de la novela de la Eterna*. Fernando Rodríguez Lafuente, ed. Madrid: Cátedra, 1991.
- . *Obras completas II. Epistolario*. Alicia Borinsky, ed. Buenos Aires: Corregidor, 1976.

- Flynn, Annette U. (2009). *The Quest of God in the Work of Borges*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Gamerro, Carlos. «Borges y a literatura argentina». *El nacimiento de la literatura argentina y otros ensayos*. Buenos Aires: Norma, pp. 54-64.
- Hugues, James y Cortínez, Carlos (1986). «Where do You Stand with God, Ms. Dickinson, Mr. Borges?». Carlos Cortínez, ed. *Borges, the Poet*. Fayetteville: The University of Arkansas Press, 1986.
- Kodama, Maria. «Jorge Luis Borges ante la religión y la experiencia mística». *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*. Alfonso and Fernando de Toro, eds, Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana, 1999; pp. 15-27.
- . «¿Vivió Jorge Luis Borges la experiencia mística del Aleph?». Entrevista a María Kodama de Borges por Luce López-Baralt y Emilio Ricardo Báez. *El sol a medianoche. La experiencia mística, tradición y actualidad*, L. López-Baralt, ed., Editorial Trotta, Madrid, 2017; pp. 251-264.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience. A Study on Human Nature*. New York: The Modern Library, 1925.
- Jerez, Hipolito. *Ternuras ignacianas. Homenaje a San Ignacio de Loyola en el Cuarto Aniversario de su muerte*. México, D.F.: Buena Prensa, 1956.
- López-Baralt, Luce (1996). «Lo que había del otro lado del *zahir* de Jorge Luis Borges». *Conjurados. Anuario Borgeano*. Alcalá de Henares / Roma: Centro de Estudios Jorge
- Luis Borges /Franco Maria Ricci, Italia, vol. I, 1996; pp. 90-109
- . (ed). *El sol a medianoche*. Madrid, Trotta, 2018.
- . «Borges o la mística del silencio». *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*. Alfonso and Fernando de Toro, eds, Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana, 1999; pp. 29-70. Traducido como «Borges or the Mystique of Silence: What Was on the other Side of the Zahir». Alfonso and Fernando de Toro, eds., *J.L. Borges. Thought and Knowledge in the XXth Century*. Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana, pp. 29-70.
- . «Borges y William James. El problema de la expresión del fenómeno místico». Alfonso and Fernando de Toro (eds.),

- El siglo de Borges, Vol. I: Retrospectiva—Presente—Futuro*. Frankfurt/Madrid: Vervuert Verlag; Iberoamericana/Vervuert, 1999; pp. 223-246.
- . «*El coloquio de los pájaros: Borges y ‘Attar de Nishapur’*». Alfonso de Toro, ed., *El laberinto de los libros: Jorge Luis Borges frente al canon literario*. Zürich/New York: Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007; pp. 175-183. (Versión abreviada en: *Humanistas del año. Dres. Arturo Echavarría y Luce López-Baralt*. Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, San Juan, pp. 25-35.
- . “Islamic Themes in Borges”. *The Cambridge Companion to Jorge Luis Borges*. Edwin Williamson, ed., Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013; pp. 68-109).
- . «Del Aleph al Zahir: Borges o la mística del silencio». *Atrio de los Gentiles en Argentina. Foro Ecuménico-Social* (26-29 de noviembre de 2014), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- . «*Borges y yo. Lo que el maestro argentino me reveló sobre sus experiencias místicas*». *Homenaje a Klaus Dieter Vuervuert*, Vervuert: Frankfurt/Madrid, 2019.
- Romero, Osvaldo. «Dios en la obra de Jorge Luis Borges: su teología y su teodicea». *Revista Iberoamericana* XLIII, 1977; pp. 465-500.
- Rowlandson, William. *Borges, Swedenborg and Mysticism*. Berna: Peter Lang, 2013.
- . *Imaginal Landscapes: Reflections on the Mystical Visions of Jorge Luis Borges and Emanuel Swedenborg*. London: The Swedenborg Society, 2015.