

Lo Que Habia del Otro Lado del Zahir de Jorge Luis Borges

Luce López-Baralt

A Arturo, por todo lo que nos une.

A Antonio Fernández Ferrer,
La voz a ti debida.

*Sé la Verdad pero no puedo razonar
la Verdad. El inapreciable don de comunicarla no me ha sido
otorgado.*

Jorge Luis Borges (El libro de arena)

Resumen

Este texto presenta un análisis de la narrativa de Jorge Luis Borges sobre el Zahir a partir de elementos del pensamiento y de la tradición del misticismo islámico sufi. En este contexto, se pregunta del grado de conocimiento de Borges sobre esta tradición mística. También reflexiona acerca de la posibilidad de una experiencia mística personal vivida por lo mismo Borges.

Palabras llave: Borges, Zahir, misticismo, sufismo

Abstract

This text presents an analysis of Jorge Luis Borges' narrative about the Zahir on the background of elements of sufi islamic mysticism's thought and tradition. In this context, it asks about the degree of knowledge of this mystical tradition by Borges. It also reflects about the possibility of a personal mystical experience lived by Borges himself.

Key words: Borges, Zahir, misticismo, sufismo

Es el propio Borges quien nos dice lo que había del otro lado de la enigmática moneda del Zahir: "quizá detrás de la moneda esté Dios".¹

¹PhD por la Harvard University, profesora en la Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico.

Pero la afirmación con la que el alter ego borgeano culmina el relato - uno de los más extraños del maestro argentino, por cierto - no hace sino acrecentar el misterio inescrutable de su símbolo, y obliga al lector a replantearse la interrogante no resuelta: ¿qué representa realmente el radiante Zahir, cuyo recuerdo obsesivo amenaza con enloquecer al retraído protagonista?

Pronuncio “zahír” y ya voy mal encaminada. Sé que Borges, que siempre que me veía me hacía decir el sonoro nombre de las *Mil y una noches* en árabe - *Alf layla wa layla* - sabría bien que no se trataba del “zahír” sino más bien del Zāhir (ظاهر). El término árabe proviene de la raíz trilitera z-h-r (ظهر), y tiene el significado principal de “notorio o visible”, tal como el narrador mismo explica en el relato. Sin embargo, con sus debidas alteraciones diacríticas y contextuales, la raíz, como todo vocablo árabe, admite numerosos sentidos simultáneos adicionales. Sospecho que Borges tuvo en mente algunos de ellos: “parte posterior, reverso, haz, envés”, “memoria”, “ojo, mirador, lugar desde donde se ve”, “sentido exotérico o literal” y, sobre todo, “adepto de la secta de los zahiriyya, que profesa la interpretación exotérica o literal del Corán y de la tradición”.² Arnald Steiger explora la inexorable multiplicidad de desinencias concurrentes que los vocablos en lengua árabe siempre poseen:

[en árabe] el vocablo evoca siempre... toda la raíz de que procede, e incluso el sentimiento profundo de la raíz predomina sobre el significado del vocablo. Una raíz árabe es, pues, como una lira de la que no se puede pulsar una cuerda sin que vibren todas las demás. Y cada palabra, además de su propia resonancia, despierta los secretos armónicos de los conceptos emparentados.³

Esta constelación de sentidos simultáneos (e, incluso,

¹Jorge Luis Borges, *El Zahir*, *Obras completas*, vol. I. En adelante citaremos por esta edición (N. E.: para referências completas, cf. abaixo a **Bibliografía**).

²Cf. Federico CORRIENTE, *Diccionario arabe-español*, y J. M. COWAN, *Arabic-english dictionary*.

³Arnald STEIGER. Función espiritual del Islam en la España medieval, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* VI, 1958, p. 42-43. Muchos otros teóricos se suman a estas reflexiones sobre la riquísima plurivalencia de la lengua árabe: Richard Kinkade, Annemarie Schimmel, Raphael Patai. Para un análisis más a fondo del tema, cf. Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, p. 220 y ss.

oximorónicos) propia de las raíces trilíteras árabes es la que ha dado pie a un comentario irónico que deja entrever, sin embargo, un profundo asombro lingüístico: “cada palabra en árabe significa ella misma, su contrario, y un tipo de camello”. Pese a que sé muy bien que los excesos de esta aparente polarización de los vocablos árabes son tan sólo aparentes, no resisto la tentación de recordar - sé que a Borges lo habría hecho muy feliz - que la raíz z-h-r, en sus variantes *zahrī* y *zahārī*, también admite la acepción de “camello de montar”.

No hay, sin embargo, nada lúdico en lo que vengo diciendo. Esta misma ductilidad y plurivalencia de la lengua árabe, por delirante que nos pueda parecer desde Occidente, nos habrá de entregar algunas de las claves más íntimas del relato que Borges bautiza precisamente en la lengua de la revelación coránica. El maestro argentino no dejó nada al azar, y sabría muy bien del carácter opalino y plurivalente de esta raíz trilítera z-h-r, a juzgar por la maestría con la que le va sacando partido a lo largo de su narración. No cabe duda: Borges va a pulsar todas las cuerdas de la lira trilítera de la que nace, lingüísticamente hablando, su escurridizo Zahir.

Igualmente volitivo es, como veremos, el que Borges relegue al más absoluto de los silencios otro término árabe que cualquier conocedor de la cultura religiosa islámica esperaría encontrar de un momento a otro en el cuento. Y esperaría encontrarlo justamente del otro lado de la enigmática moneda. Se trata de un término que constituye el reverso lingüístico y filosófico del *zāhir* : el *bāṭin*. Borges tendría perfecto conocimiento de que en el envés del disco luminoso del Zahir tendría forzosamente que estar el *bāṭin*. *Bāṭin* (باطن) significa lo oculto y misterioso; y, sobre todo, lo relativo a la escuela de pensamiento esotérico batiní, que propugnaba un sentido escondido, indescifrable e infinito para la palabra exterior de la Verdad revelada. En otras palabras: esta escuela esotérica islámica, que fue rival de la secta zahirí, privilegiaba por sobre la palabra exterior de la revelación religiosa precisamente lo que la subyacía: lo incognoscible e innombrable; lo que llamamos, desde nuestro limitado lenguaje humano, Dios. O, por decirlo con palabras del mismo Borges, el inconcebible Universo.

Pero no nos adelantemos, pues ya habrá bastante que decir acerca de estos términos teológicos musulmanes y del modo en el cual se imbrican en el misterioso relato al que sirve de eje la simbólica moneda. Lo que sí importa tener en cuenta por el momento es que ya

Borges ha activado algunos de los sentidos ocultos de la raíz z-h-r: la de constituir el verso y el reverso, y la de significar una escuela teológica islámica cuya contrapartida fue la escuela esotérica batiní. Antes de entrar en materia, sin embargo, también querría insistir en el hecho de que no nos debe extrañar el que Borges manejara estos términos técnicos islámicos con tanta soltura. Poco a poco sus lectores vamos asumiendo la hondura del conocimiento de la cultura musulmana de que hizo gala el cultísimo narrador hispanoamericano. Ya desde joven dictaba conferencias acerca de sufismo en Buenos Aires, y, si vamos a dar fe al testimonio de Erika Spivakovsky, incluso podía escribir en grafía árabe.⁴ Su viuda María Kodama me ha informado que pocos meses antes de morir en Ginebra Borges se entregó a la tarea - ya melancólica y crepuscular, sin duda - de aprender formalmente el árabe, para lo cual hacía venir a su casa un tutor en la materia.⁵ Cuánto le importaría esta lengua al maestro lo podemos adivinar por el hecho de que se despide de la vida aprendiéndola. O reaprendiéndola, pues los estudiosos han sido unánimes en admitir que Borges conocía algo más del árabe que las traducciones de las *Mil y una noches* de Mardrus, Lane, Galland, Burton y Cansinos Asséns que tanto le apasionó comentar en vida. También me hablaba de ellas, obsesionado, cada vez que me veía.

La citada profesora Spivakovsky insiste en que el pensamiento oximorónico de Borges recuerda poderosamente ciertos aspectos del pensamiento filosófico árabe - sobre todo el de su tan “buscado” Averroes - e incluso responde a ciertas peculiaridades específicas de la gramática misma del idioma. (Concretamente, a la estructura plurivalente de las raíces triliteras que hemos venido describiendo.) George Wingarter, por su parte, escribe un ensayo muy persuasivo en torno al “Arabismo y criptoarabismo de Borges”, en el que concluye que

⁴ “...he can write Arabic script”, nos dice, y nos refiere al facsimil de esta grafía en *L'Herne* (1964). Apud: In Search of Arabic Influences on Borges, *Hispania*, LI, 1968, p. 223 y 230.

⁵Curiosamente, Borges admite desconocer el hebreo, esa otra lengua semítica que tanto celebró en sus escritos. Es Jaime Alazraki quien nos da el dato: “When asked a few years ago about his interest in the Kabbalah, Borges replied, ‘I read a book called *Major Trends in Jewish Mysticism* by Scholem and another book by Trachtenberg on Jewish superstitions. Then I have read all the books on the Kabbalah I have found and all the articles in the encyclopedias and so on. But I have no Hebrew whatever’.” Jaime ALAZRAKI, *Borges and the Kabbalah and other Essays on his Fiction and Poetry*, p. 14.

el maestro por fuerza tenía que estar familiarizado de alguna manera con las raíces trilíteras árabes, ya que da muestras de manejar, entre otras, las desinencias de la raíz *q-b-r* (enterrar), que el crítico relaciona con el falso país Uqbar, 'enterrado' efectivamente en las páginas "de un tomo de cierta enciclopedia pirática".⁶ Mi propia lectura atenta de Borges tiende, por cierto, a confirmar estas intuiciones: algo y aún mucho sabría Borges de esta estructura plurivalente de los vocablos árabes, aún cuando tuviera un dominio rudimentario de la lengua.⁷

Giovanna de Garayalde también advierte la honda relación de Borges con el pensamiento sufí. No sólo está familiarizado con el contenido de numerosas leyendas místicas musulmanas⁸, sino que incluso parece dominar las técnicas narrativas de los contemplativos del Islam. Con el fin de lograr una percepción profunda por parte del oyente, los maestros sufíes utilizaban un lenguaje simbólico que sabrían habría de suscitar un caleidoscopio de significados simultáneos que resultarían distintos en el caso de cada receptor. Pretendían que el oyente no se quedase en el sentido literal de las palabras del relato, "because they deny that words - which are merely a reflection of a rational and abstract concept - can convey the whole multifaceted range of vital reality".⁹ De ahí que cada palabra visible o exterior de la leyenda esotérica de turno despertara en los diversos receptores distintos niveles de comprensión profunda, que dependería a su vez de su situación vital y espiritual al momento de la lectura. Hoy diríamos, de su sensibilidad y cultura literarias. Ya veremos que precisamente así conviene leer el arabizado relato del "Zahir", respetando sus diversas capas de sentidos profundos y simultáneos. Estamos, una vez más, ante la noción de la plurivalencia

⁶El ensayo vió la luz en *Sin Nombre*, V, 1983 p. 36.

⁷Pregunté a Ana María Barenechea (Birgmingham, agosto de 1995) si Borges había estudiado con algún profesor de árabe en su juventud porteña, pero me dijo desconocer si lo había hecho de manera formal. Sospecho que al menos tendría que tener algún amigo conocedor del árabe con quien pudiera consultar el significado de algunas raíces árabes, o al menos, que supiera consultar el diccionario árabe.

⁸Erika Spivakovsky hace un listado de los numerosos relatos borgeanos que inciden en temas islámicos, op. cit., p. 230.

⁹P. 15.

oximorónica del lenguaje árabe de la que seguramente Borges tuvo noticia, y con la que es probable que se sintiera hermanado.¹⁰

Pero parecería que los sofisticados conocimientos islámicos que delata el cuento que venimos explorando han escapado a la crítica borgeana. Apunta la citada Erika Spivakosky que, por el contrario de cuentos como *La busca de Arroes*, “El Zahir, another Arab-inspired short story, is invented throughout: subject matter, pseudo-historical introduction, names, and even the *souces*”.¹¹ No estoy de acuerdo. Como es usual en él, Borges entrevera este relato - uno de sus preferidos, por cierto¹² - de citas en falso para despistar al lector, pero conoce muy bien los pormenores de la cultura religiosa islámica en la que ha decidido enmarcarlo. Cuando escamotea o tergiversa algunos datos lo hace con pleno conocimiento de causa, ya que, de no hacerlo, hubiera dejado sus claves literarias fundamentales demasiado al descubierto.

Pero sigamos más de cerca la pista a la elusiva moneda que parecería amenazar con la locura al narrador-protagonista y sobre todo al lector del relato, que ha quedado sumido en un mar de perplejidades. El Borges ficcionalizado que protagoniza la pieza narrativa comienza describiéndonos la moneda, que lacónicamente declara argentina pese a su nombre árabe. Su valor adquisitivo es de 20 centavos y tiene grabadas, con navaja o cortaplumas, las letras NT y el número dos en el anverso. Nada se nos dice, curiosamente, del reverso. La otra cara de la moneda, que suele ostentar el rostro de un patriota o de un político, permanece invisible. Borges nos acaba de dar la primera pista de su narración: su lenguaje se detiene, respetuoso, ante el reverso de la moneda, que no osa hollar con su incomparable prosa literaria.

Y no tarda en ofrecernos su segunda pista: en otras épocas, el Zahir ha sido muchas otras cosas, extrañísimas todas: en Guzerat, fue un tigre; en Java, un ciego de la mezquita de Surakarta; en Persia, un astrolabio; en Mahdí, una pequeña brújula; en la aljama de Córdoba, una veta en el mármol; en la judería de Tetuán, el fondo de un pozo. La

¹⁰ Cf. también, entre tantos críticos como se han ocupado de la deuda de Borges con Oriente, los estudios de Julia KUSHIGIAN, *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition* y María KODAMA, *Oriental Influences in Borges' Poetry: the Nature of the Haiqus and Western Literature*, p. 170-184.

¹¹E. SPIVAKOSKY, *op. cit.*, p. 237.

¹²*Ibid.*, p. 229.

sucesión caleidoscópica de imágenes que otrora ha asumido el Zahir se interrumpe abruptamente cuando el narrador nos dice la fecha en que adquirió la moneda - un siete de junio. Acto seguido comparte con el lector una curiosísima confidencia: aunque todavía conserva suficiente memoria para narrar lo ocurrido, ya no es el que era antes: "Aún, parcialmente, soy Borges" (p. 589).¹³ El protagonista se nos ha desdoblado, y tiene dos facetas o aspectos, como la moneda que no en balde exhibe el número dos en su anverso.

Y aquí el relato arcano se une a otro, más prosaico pero igualmente complejo. Estamos ante una narración binaria, que resulta dual, una vez más, como la moneda paradigmática que la protagoniza. La noche antes de que el Zahir entrara en su posesión, el protagonista Borges había asistido al velorio de una mujer que había merecido su amor juvenil: Teodelina Villar. Y ya el nombre, *Teo-delina*, la gemina con el Zahir, pues se trata de un nombre críptico que equivale lingüísticamente al disco de níquel que nos ocupa. Si bien *Teo* nos refiere a Dios, *delina* (del griego *delo*, "aclarar", "hacer visible o evidente" nos devuelve al sentido principal de la raíz árabe *z-h-r*, hacer "notorio" o "visible". Como el Zahir, *Teo-delina* - el Dios exterior o visible - tiene también su reverso - *a-del-o* - lo oculto y misterioso, ya que permanece inalcanzable a lo largo del relato. La estructura dual de la narración borgeana es, no cabe duda, de una perfección inusitada.

Teodelina era modelo, y prodigaba sus retratos ("atributos" los llamará Borges con otro vocablo teológico) en las revistas mundanas de hacia 1930, y luego, cuando empobrece, en los anuncios de cremas y de automóviles. Ensayaba continuas metamorfosis físicas, cambiándose el color del cabello y las formas de su peinado. Como la moneda del Zahir, la cara múltiple de Teodelina se repite pues en las más diferentes circunstancias y también viene a ser "moneda común" de todos los que la "poseen" efímera y superficialmente en los anuncios comerciales.¹⁴ (De

¹³Edmundo GÓMEZ MANGO, Duelo, oximorón y objetos mágicos en la narrativa de Borges, p. 77, insiste, con sobrada razón, en la "identidad amenazada del personaje".

¹⁴Observa Andrew FEENBERG que: "Dans sa fonction sociale Teodelina est comme un pièce de monnaie dans les transactions du désir et non pas une participante active dans les rivalités et les amours hantées par son image. Teodelina est un moyen de circulation érotique et en tant que tel n'a pas de 'valeur d'usage' dans le marché sexuel. A cette fonction sociale correspond une conscience de soi qui représente la vie intérieur secrète des signes. Est-ce fascination pour l'extérieurité des signes qui prépare le narrateur pour la catastrophe du zahir?". Andrew FEENBERG, Le désordre économique et érotique, p. 204.

manera semejante, en el relato del “Aleph” Borges se enfrenta con multitud de retratos de su amada Beatriz Viterbo, cuyos rasgos finalmente comienza a perder su memoria.) Salta a la vista que el ser profundo de Teodelina, quien curiosamente “buscaba el absoluto” en lo momentáneo, no residía en sus anuncios superficiales y aún cursis: se le habría de escapar por siempre a sus rendidos admiradores. Exactamente lo mismo sucederá con la “verdadera cara” del Zahir.

Algo curioso ocurre, sin embargo, cuando el antiguo enamorado de la modelo observa el cadáver rígido en el féretro. Teodelina va recuperando los rostros que poseyó en vida, especialmente el de los veinte años, cuando Borges la amaba. Veinte años y veinte centavos: Teodelina se congela en la misma cifra que representa el valor adquisitivo del Zahir. Pero para Borges ninguna de las innumerables caras recordadas de Teodelina le resulta tan memorable - ojo con la memoria, que también es una de las variantes de significado de la raíz trilitera z-h-r - como esta última, que parece aunarlas todas pese a su helada rigidez. También la moneda, en su fría superficie metálica, tiende a congelar el rostro memorable de un prócer o patriota. Sólo que aún no hemos visto lo que trae el Zahir en su reverso. Otra vez más se conjuga la modelo con la moneda, y ya no nos extraña que sea a las dos de la mañana - de nuevo la cifra dual - que Borges salga del velorio.

Al salir desemboca en un almacén donde se toma una caña, mientras medita retrospectivamente en lo oximorónica que resultaba la grosería de este acto frente al dolor de la despedida final de su amada yerta. Un suceso prosaico constituye pues la inescapable contrapartida de algo trágicamente sublime: una vez más tenemos que evocar el Zahir, que ocultará algo sagrado bajo su anverso banal. Como ya el autor ha invocado varias veces en su relato este continuo haz y envés de la moneda y de la vida, vale la pena recordar una vez más que precisamente estos conceptos del reverso y del anverso están contenidos asimismo, como tuvimos ocasión de ver, en la raíz trilitera z-h-r. Y ya no nos extraña demasiado que Borges entrevere a continuación citas místicas - la luz oscura de los gnósticos, el sol negro de los alquimistas - al hablar del oximoron que constituye la conducta pedestre con la que exterioriza su dolor ante la pérdida que acaba de padecer.

Y he aquí que al apesadumbrado Borges le entregan el Zahir en el vuelto con el que le cobraron su caña. No deja de ser curioso el dato dentro del ambiente sufí en el que el escritor ha decidido enmarcar su relato: la embriaguez y el alcohol se decodifican, en el *trovar clus* de la poesía mística islámica, en términos del éxtasis transformante. Algo y aún mucho tendrá que ver el Zahir con todo esto. En el almacén, de otra parte, juegan a los naipes: el azar se invoca en el momento de la adquisición de la portentosa moneda porque también se asocia a la experiencia extática, que siempre es una gracia infusa recibida gratuitamente.

Nuestro protagonista sale a la calle, y su estado febril, que nubla necesariamente el entendimiento y el discurso racional, será el primero de muchos otros estados alterados de conciencia que se habrán de asociar a la moneda: la locura, el sueño, la embriaguez. Ya veremos por qué esta obliteración de la razón humana estará necesariamente asociada a la posesión del Zahir. Meditando sobre todas las monedas simbólicas que han resplandecido en la historia y en la fábula, desde el óbolo de Caronte hasta el luis cuya efigie delató al fugitivo Luis XVI en Varennes, el personaje Borges describe un periplo circular que lo hace desembocar una vez más en el almacén donde se había tomado la caña. Una vez más, las monedas emiten imágenes múltiples, como la cara de Teodelina, mientras que el círculo que describe Borges al caminar evoca la esfera circular de la pieza numismática. Todo ello volverá a ser significativo para la decodificación del cuento.

Insomne, poseído y casi feliz - las palabras son del narrador - Borges reflexiona que una moneda, aún esta de veinte centavos - es un repertorio de futuros posibles: puede comprar una tarde en las afueras, una música de Brahms o un juego de ajedrez. El mensaje se martillea una y otra vez: las imágenes que emite la pieza numismática, como el rostro de la amada muerta, son indefectiblemente numerosas. Pero ya el Zahir comienza a ejercer su obsesivo influjo sobre el personaje, que sueña - de nuevo un estado alterado de conciencia - nada menos que él mismo era las monedas que custodiaba un grifo. Y con ello tenemos una pista ominosa que nos devuelve a la meditación inicial sobre la ipseidad que atormentó al protagonista, que no sabía a ciencia cierta quién era. Ahora de repente venimos a saber que de alguna manera comparte su ser con la moneda delirante. Se trata de un dato, como también tendremos ocasión de ver, muy revelador.

Al otro día el personaje Borges resuelve que había estado ebrio - la simbólica pérdida de la razón del místico - y decide liberarse de la inquietante moneda que constantemente lo sumía en estos estados ajenos a su sano juicio. Piensa enterrarla en el jardín - también fue enterrada Teodelina - o esconderla en un rincón de la biblioteca. Los escondites que baraja Borges también serán, como veremos, harto elocuentes. Pero por el momento prefiere deshacerse de la moneda, y va a Constitución - también su rumbo es significativo, pues precisamente en Constitución termina Borges después de tener la delirante visión del Aleph, y en el puente de Constitución comenzará también la visión mística del universo cuya concesión celebra haber recibido en el poema "Mateo XV, 30". Todo pues sigue apuntando hacia la experiencia mística.

Con la mayor sangre fría, el personaje ahora paga con el Zahir una caña en un boliche cualquiera y esa noche logra dormir tranquilo. Eso sí, con la ayuda de una pastilla de veronal: un estupefaciente lo ayuda a reemplazar la embriaguez o el sueño febril.

Inesperadamente lo viene a distraer en estos momentos la idea de escribir un relato fantástico en primera persona, lleno de paráfrasis enigmáticas - justamente como éste que tenemos en las manos. Este relato dentro del relato está relacionado con los Nibelungos y con la custodia de un tesoro infinito. (Una vez más, el tesoro monedado necesita protección y ocultamiento). Nada de esto nos debe extrañar, ya que el tesoro de una moneda - o unas monedas - que custodian la inconcebible cifra del infinito constituye justamente el eje pivotal del presente relato que vamos comentando y en el que se inscribe el que el personaje Borges desea escribir en el relato que él mismo protagoniza. La doble caja china en la que se desdobra la narración nos recuerda una vez más las dos caras de la moneda y la binaridad obsesiva a la que apunta tantas veces el cuento. Una vez más, el haz y el envés son, como recordaremos, términos contenidos en la raíz árabe z-h-r.

La redacción de este segundo relato - "fruslería" en palabras del narrador - le permite olvidar la moneda momentáneamente. Pero el "abominable disco de níquel" vuelve a reinstalarse obsesivamente en su memoria una vez más. No en balde la raíz trilitera contenía a su vez el concepto de "memoria" entre sus sentidos simultáneos. Resulta curioso considerar que Borges olvida a Teodelina por el Zahir, pero en cambio es incapaz de olvidar el Zahir. Exactamente igual que en el "Aleph", la

amada muerta es sustituida por un objeto mágico de sobretonos místicos. Ni un psiquiatra al que acude entonces el protagonista logra curar su obsesión, que sólo le esclarece en algo un libro que exhuma - de nuevo el lenguaje necrológico - de una librería de la calle Sarmiento. Se trata de un ejemplar del *Urkunden zur Geschichte zur Zahir'sage* de Julius Barlach editado en Breslau en 1899. En este año justamente nace Borges, que queda hermanado pues con el texto que vendrá a ofrecernos las claves del obsesivo Zahir. (De algún modo, nos adelanta, tanto él como el texto inventado pertenecen a la ficción. Y ya tenemos noticia de que el personaje se identificó en un sueño con las monedas custodiadas por el grifo, también producto de la imaginación literaria. Ya veremos qué nos quiere insinuar el escritor con todo esto.)

En el citado libro alemán - que lamento informarles no existe en la realidad extraliteraria¹⁵ - se “declara su mal”. Sagazmente, Borges rehúye comentar libros “verdaderos” sobre el tema, como el célebre *Die Zâhirîten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884), en el que Ignaz Goldziher estudia al ilustre zahirita Ibn Hazm de Córdoba, uno de los más apasionados defensores de la doctrina literalista islámica. El estudio ficticio que maneja nuestro personaje reúne, en cambio, todo lo concerniente a la creencia islámica del Zahir, convenientemente “domesticada” por Jorge Luis Borges. Incluye asimismo los informes, espúreos también, de Philip Meadows Taylor junto a las cuatro piezas del archivo de Habitch. Lo único que resulta corroborable más allá de la ficción literaria es el nombre de uno de los eruditos que baraja el narrador, Zotenberg, que fue en la vida real Hermann Zotenberg, el editor de manuscritos orientales de la Biblioteca Imperial de París durante el siglo XIX.¹⁶ Pero también es cierto que el Zahir pertenece a la

¹⁵Borges mismo ha reflexionado largamente sobre su invención de libros y de autores que no existen pero que bien pudieran haber existido. Dejo la palabra a Jaime ALAZRAKI: “Borges has explained that ‘The composition of vast books is a laborious and impoverishing extravagance. To go on for five hundred pages developing an idea whose perfect oral exposition is possible in a few minutes! A better course of procedure is to pretend that these books already exist, and then offer a summary, a commentary’ (*Ficciones*, 15). This effort to abbreviate responds not only to an ideal of verbal economy and density of style, but it is also one of the many ways Borges chooses to efface the bounds between what we call the real and the unreal”. *Borges and the Kaballah*, p. 26.

¹⁶En 1881 edita el texto árabe de “Aladino y la lámpara maravillosa” (debo el dato a Jean-Pierre Bernès, editor de la versión francesa de las *Oeuvres complètes* de Jorge Luis Borges, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1993, p. 1673).

cultura musulmana, aunque no se trata de una “creencia” o leyenda, como apunta Barlach, sino, como he ido adelantando, de una escuela teológica islámica. En seguida tendremos ocasión de abundar más en ello.

Por el momento, el autor nos sigue echando una cortina de humo con su información pseudoerudita: el mito del Zahir data “al parecer, del siglo XVIII”. Nada más lejos de la verdad, ya que el fundador de los zahiritas, Dawud ibn Jalaf al-Isbahani, llamado Al-Zahiri porque defendió el sentido literal del Corán y de la tradición profética, vivió en pleno siglo IX. Sí es verdad, en cambio, que en árabe el término *zāhir* significa “notorio o visible”, como nos sigue informando el texto de Barlach, pero el hecho de que la plebe musulmana considere que su imagen tiene la virtud de ser inolvidable y de enloquecer a la gente es un dato falso que conviene más al sentido místico que la moneda simbólica oculta y del que nada nos ha dicho Borges aún de manera directa. (Sí importa advertir, a todo esto, cómo el Zahir se vuelve a hermanar con su doble Teodelina Villar, que era también “notoria y visible” e igualmente difícil de olvidar.)

Una vez más, y, de nuevo como Teodelina, el estudio ficticio de Barlach nos informa que el Zahir islámico ha tenido muchas caras o versiones que enloquecían por igual con su recuerdo obsesivo: en otros tiempos fue un astrolabio de cobre; un tigre mágico e infinito que era a la vez todos los tigres (imposible no recordar “La escritura del Dios”); el ídolo Yauq; un profeta de Jorasán. Muhammad al-Yemení opina que no hay criatura en el mundo que no propenda al Zahir, y en ello lleva una simbólica razón, ya que Borges reflexiona a lo largo de su narración acerca de la búsqueda del Absoluto que yace más allá de todo lenguaje. Ya abundaré en ello. También anuncia el narrador que siempre hay un Zahir, aunque se presente bajo diferentes máscaras. El libro citado termina con una lapidaria frase: Dios es inescrutable. Sospecho que Borges remeda aquí con toda intención la respetuosa frase final con la que muchos autores islámicos suelen concluir sus textos sobre especulación metafísica o religiosa: *wa Alahu ‘alamu (و الله علم)*, que significa, literalmente, “Sólo Dios es sapiente”. Su sabiduría es, en efecto, inescrutable, como la cara oculta del Zahir que vamos buscando.

El libro de Barlach consuela a nuestro personaje, que siente alivio al saber que otros como él también han sido víctimas del hechizo del Zahir. Lo conocieron, como hemos visto, bajo otras máscaras: en

vez de prosaica moneda, fue para ellos tigre o mármol. Otro pasaje de la monografía llama también la atención del Borges de ficción: se trata de la cita de un verso de 'Attar interpolado en el *Asrar Nama*: “El Zahir es la sombra de la rosa y la rasgadura del velo”. Claro que el persa Fariduddin 'Attar existió en la vida real extraliteraria: murió en 1220 y escribió numerosos textos místicos como el *Manṭiq-ut-ṭayr* o *Coloquio de los pájaros*, el *Ilahiname* o *Historia del Rey y sus seis hijos*, y el *Musibatname* o *Libro de la aflicción*, que es la historia de un sufí en búsqueda del Absoluto. Pero sus versos nunca engalanaron el *Asrar Nama* o *Libro de las cosas que se ignoran*: el libro no existe, por más que el título nos despiste al evocar los citados textos de 'Attar y aún la célebre épica de los reyes persas del *Sha Nama*. Aunque 'Attar nunca habló del Zahir, sí tuvo mucho que decir acerca de la rosa mística, símbolo del Dios infinito, que liba, jubiloso, el ruiseñor extático, y aún de la rasgadura del velo o *kašf*, que significa en su poesía el ajuste de conciencia que lleva a cabo el contemplativo en el instante supremo del éxtasis transformante. El Zahir borgeano es, en efecto, la sombra o anticipo de la Rosa y la rasgadura del velo de lo Incognoscible: el relato islamizante no tardará en ofrecernos las pistas finales que nos permitan legitimar tal afirmación.

El protagonista, ensimismado, cierra su texto erudito y continúa dándonos cuenta de su interminable obsesión por la reluciente moneda. Por momentos se le antoja una esfera de cristal, como la esfera translúcida del “Aleph” que por cierto tanto debe al “Crystal Egg” de H. G. Wells.¹⁷ En su memoria el protagonista Borges quiere figurarse simultáneamente el anverso y el reverso del disco, y nos dice que “más bien ocurre como si la visión fuera esférica y el Zahir campeara en el centro” (p. 594). Llega a sospechar, con los cabalistas, que todo, hasta el intolerable Zahir, constituye un espejo simbólico del universo. Y con esto nos acercamos a la epifanía final de la narración.

¹⁷Dice Borges en el epílogo al libro *El Aleph*: “En *El Zahir* y *El Aleph* creo notar algún influjo del cuento *The Crystal Egg* (1899) de Wells”, *Obras completas*, vol. I, p. 629. En efecto, Borges admite una gran verdad: el enigmático huevo de cristal que un anticuario esconde en su tienda para no tener que revender emite una luz propia en la oscuridad y refleja curiosos paisajes e incluso unos ojos penetrantes que escrutan al que los mira. Pero es fuerza admitir que Borges ha sabido rescribir con singular maestría el símbolo heredado, que en sus manos resulta de veras inolvidable.

Atormentado aún por el temor a perder su ipseidad - “[pronto] no sabré quién fue Borges” - nuestro personaje, ensimismado como un contemplativo musulmán, repiensa en un banco de la plaza Garay los versos místicos que él dice engalanan las páginas del *Asrar Nama* y que aseguran que el Zahir es la sombra de la rosa y la rasgadura del velo. (Curiosamente, también en la calle Garay estaba la casa de la emblemática Beatriz Viterbo, donde Borges tiene la visión del Aleph.) En este ambiente cada vez más reconociblemente sufi la narración nos ofrece otro dato enigmático: para perderse en Dios, los derviches musulmanes repiten su propio nombre o los noventa y nueve nombres divinos hasta que éstos ya nada quieren decir. Borges describe muy bien la técnica del *dikr*, mediante el cual, en efecto, los sufíes repiten acompasadamente fórmulas devotas hasta que quedan traspuestos. Esta pérdida mística del ser u obliteración del ego, llamada en árabe *ffanā'*, los precipita entonces al encuentro con lo Indecible.

Pero no es exacto decir que los contemplativos del Islam repitieran en el *dikr* su propio nombre. Lo que sí suelen utilizar como fórmula mántrica son los noventa y nueve de Dios o las fórmulas *lā illāha illa Allāh* (no hay Dios sino Dios), *Allāh* (Dios) o simplemente *Huwa* (“Él”). Curiosamente, Borges equipara lingüísticamente su propio nombre con los noventa y nueve de Dios: la idea es de su propia cosecha y sirve para volvernos a llamar oblicuamente la atención sobre la transformación en Uno que constituye la experiencia mística. Y, también veremos, literaria. Ya sospechamos que las manifestaciones del Zahir, las caras múltiples de Teodelina y las numerosas monedas custodiadas por el grifo que constituían el propio Borges quedan misteriosamente fundidas.

Pero la jaculatoria de los noventa y nueve nombres de Dios, en la que tanto Borges insiste, es particularmente interesante. El hecho de que el Corán aluda una y otra vez a los nombres más hermosos de la Divinidad ha dado pie a toda una teología de los nombres divinos - *al-asma' al-husna*. La colección usual de estos nombres de alabanza consiste de noventa y nueve nombres, ya que el más Alto - que completaría el simbólico número cien - permanece escondido. (Una vez más, el *bāṭin* oculto subyace al *zahir* visible.) Hay místicos que aseguran haber logrado la posesión de este nombre Último, mientras que otros entienden que la manera de experimentar este nombre “innombrable” depende del grado espiritual de cada contemplativo. Salta a la vista que lo que la antigua tradición islámica está proponiendo simbólicamente es que acceder al atributo número

cien de la Divinidad es acceder al éxtasis. Para rebatir esta creencia de sus enemigos en la fe fue precisamente que el cristiano islamizado Raimundo Lulio escribió sus contestatarios *Cent noms de Deu*. Estoy tentada de pensar que Borges nos desliza una alusión tan intrépida como la de su admirado Lulio: acaso su propio nombre, Borges, que repite como mantra incongruente para acceder al velado envés del Zahir, constituya el nombre oculto que faltaba para completar la manquedad numérica de los célebres noventa y nueve atributos divinos. La discreta autoglorificación del narrador-protagonista es menos lúdica de lo que parece a primera vista: todo místico descubre invariablemente que él mismo constituye la esencia divina que tan afanosamente buscaba. El persa Hallay gritaba en éxtasis ana-l-ḥaqq (“¡yo soy la Verdad [Dios]”), en una arriesgada alocución que sin embargo confirma, en su apasionada embriaguez espiritual, aquel lapidario *dictum* agustiniano: *in interiori hominis habitat veritas*.

Pero es que hay más: la alusión velada pero incontrovertible al *dikr* nos remite en seguida a la *samāʿ* o baile ritual de los derviches sufíes, que eran precisamente quienes iban repitiendo el rosario de mantras mientras bailaban en círculos concéntricos. Estos iniciados se suelen vestir con largas faldas blancas acampanadas y un alto bonete de fieltro que simboliza la mortaja fúnebre y la lápida sepulcral del ego, aniquilado en la experiencia extática: una vez más, estamos ante la pérdida del yo que tanto obsesiona a Borges en su relato. Los derviches giran sobre sí mismos, y forman aún otro círculo en torno a su guía espiritual, mientras bailan como planetas o átomos en órbita alrededor del sol. Los círculos concéntricos esbozados en el baile ritual no pueden no retrotraernos a la esfera que contenía en su centro al Zahir recordado por Borges y también a la incorporación del relato del personaje, inscrito dentro del relato que su tocayo Borges tituló el “Zahir”. La ronda vertiginosa de la danza beoda, que por cierto evoca Juan Goytisolo en un apasionado ensayo,¹⁸ va describiendo anillos saturnales cuando el blanco torbellino de las faldas se acampana en las vueltas súbitas de los derviches. Los iniciados son blancos círculos extáticos que bailan. Monedas danzantes: no es difícil pensar que cada

¹⁸Juan GOYTISOLO, Los derviches giróvagos. Cf. también Ira FRIEDLANDER, *The Whirling Dervishes* y Luce LÓPEZ-BARALT y Lorenzo PIERA, “La *sama'* o baile ritual de los derviches giróvagos”, en *El sol a medianoche. La experiencia mística, ayer y hoy* (en prensa en Editorial Trotta de Madrid).

uno de estos contemplativos es un Zahir que en su baile místico oblitera la razón y el lenguaje - lo que en ellos hay de "zahiritas" superficiales o "literales" - para acceder a lo profundo de su psique: al bātīn o a Dios.

Por extraño que nos parezca, el maestro Borges sabría mucho acerca de esta técnica contemplativa islámica que oblitera la razón y la palabra, ya que en este momento de la narración anuncia lapidariamente: "Yo anhelo recorrer esa senda". Y anticipa que terminará por gastar el Zahir - convertido ahora en simbólico rosario de mantras - a base de pensarlo y repensarlo. A palabra tántrica por moneda, sospechamos, y no sin causa. Gracias precisamente al dīkr de los sufíes, que nos abisma en un plano de conciencia suprarracional y metalingüístico (de ahí la locura, la embriaguez y el sueño tantas veces aludido en el relato), el personaje arriba entonces a su lapidaria intuición final: "quizá detrás del Zahir esté Dios".

Para comprender mejor el final enigmático del relato, que sin embargo constituye la clave de su sentido último, conviene que exploremos más a fondo a la contextualidad islámica del Zahir. Exploraré - vale la pena insistir en ello - la contextualidad histórica real del Zahir, que Borges debió de haber conocido muy bien, y no la recreación ficcional que acabamos de advertir en su cuento. Curiosamente, el zahir o zahir de la realidad extraliteraria será el que nos ayude a decodificar adecuadamente el fecundísimo símbolo de la moneda cuyo reverso nunca vemos - acaso, precisamente, porque contiene a Dios.

El dato lo obtendría Borges a través de su admirado Asín Palacios, o acaso de Duncan MacDonald o de algún otro arabista de principios de siglo XX: Ibn Dawūd o Daud (m. 270/883), apodado el Dahirí o literalista, fundó la escuela ortodoxa de derecho dahirí, "en la que se aceptaba únicamente la letra el Alcorán y la tradición como fuente del derecho y se repudiaba la analogía".¹⁹ Ya para el siglo IX de nuestra era la jurisprudencia musulmana, que siempre se ha encontrado inextricablemente unida a la teología, incluía facciones que promulgaban una actitud cerradamente tradicionalista a la hora de explicar la palabra revelada. Nada sino la letra literal de Dios y su Profeta satisfacía a estos teólogos estrictos, que rehuyeron todo asomo de ambigüedad que los

¹⁹Miguel Asín PALACIOS, *Abenházim de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, tomo I, p. 119). A lo largo de este extenso estudio, que consta de varios volúmenes, Asín translitera la *z* (ذ) como "d", escribiendo "dahir" y "dahiri" en vez de "zahir".

podiese hacer sentir inseguros frente al sentido posible de la revelación divina. Insiste MacDonald: "Everything, Qur'an and tradition, must be taken in the most exact sense, however absurd it might be".²⁰ Dado lo extremo de su posición²¹, la escuela literalista nunca fue reconocida como una auténtica escuela de derecho islámico, y no tiene hoy más que un interés puramente histórico.

A pesar de su limitada fortuna, la filosofía zahirita tuvo en el ilustre Ibn Hazm de Córdoba uno de sus defensores más destacados. Más conocido como autor del tratado de amores del *Tauq al-hammam* o *Collar de la paloma*, tan elegante como *risqué*, Ibn Hazm logró infundir en su Al-Andalus natal un soplo de vida a la rígida escuela zahiri que Ibn Daud había establecido en Oriente. El filósofo cordobés sistematiza sus doctrinas y en sus manos el sentido literal del texto revelado (zahir) se somete a una exégesis que, aunque no resulta tan ciega e implacable como a primera vista pudiera parecer²², sigue siendo puntillosamente

²⁰Duncan B. MacDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, p. 109.

²¹Resumimos a sabiendas las enormes complejidades ideológicas de estas escuelas jurídicas musulmanas que se enfrentaron a lo largo de la Edad Media. Pero no está de más matizar el pensamiento zahiri con las palabras de Asín Palacios: "...la escuela dahiri venía a ser... un movimiento de protesta contra la autoridad humana en materias teológico-jurídicas. Por eso Daud... proclamó la autonomía de todo fiel muslim para buscar por sí mismo en los textos revelados por Dios aquello que debiera creer y practicar, y eso mediante el ejercicio de su razón, independiente de la autoridad de todas las escuelas jurídicas. Claro es que este libre examen de los textos revelados ofrecía para el Islam peligros de anarquía... pero Daud creyó conjurarlos todos unificando la interpretación de los textos revelados, mediante el sentido literal que la gramática y el léxico de la lengua clásica dan a las palabras; ese sentido debe ser admitido estrictamente, cualesquiera que sean las consecuencias. Y esto, aunque en principio rechazaba el argumento de analogía como fuente de derecho, transigía con su empleo siempre que el sentido literal de otro texto revelado autorizase para ello. Tras este hábil subterfugio, Daud se permitía, pues, la misma libertad, o poco menos, que los *xafeés* para generalizar el texto de la ley", op. cit., vol. I, p. 129.

²²Para más detalles, cf. M. ASÍN PALACIOS, *ibid.*, p. 174ss. Asín también nos recuerda que para Ibn Hazm casi todas las herejías islámicas tenían origen en el nacionalismo de los persas, que, sojuzgados políticamente, reaccionaron contra el Islam, simulando convertirse para mejor corromperlo. Ingirieron en su credo ideas y prácticas zoroastras por medio de la exégesis alegórica del Corán. "De ahí la necesidad de la interpretación literal o dahiri para desenmascarar sus errores."

tradicionalista. Escuchemos directamente a Ibn Hazm, que por cierto habría de sufrir persecución en la Andalucía almohade por lo extremo de sus ideas religiosas:

Alabado sea Dios que nos otorgó la gracia de la religión islámica... y nos dirigió por el camino recto de la fe y la práctica según lo que dicta el sentido literal del Alcorán y de la Suna del Profeta transmitida auténticamente como doctrina inspirada por Dios...

¡Oh, siervos de Dios! No os dejéis extraviar por los impíos y ateos que alteran con sofismas el sentido de la palabra divina... dando a su *Libro* y a la doctrina de su Profeta un sentido distinto del que tienen... Sabed que la religión de Dios, su dogma, es manifiesto, no oculto; literal, no esotérico; público, no secreto...²³

Miguel Asín caracteriza a Ibn Hazm, que tan apasionado se nos antoja en su tratado erótico del *Collar de la paloma*, como “duro, seco, frío, hostil por instinto a todo lo que no sea pensamiento geométrico”.²⁴ Frío, duro e inmovible: como el rostro final de Teodolina y como la moneda borgeana que lleva el nombre de la intransigente escuela literalista. Esta secta teológica, por cierto, habría de sobrevivir unos siglos más al teólogo cordobés, hasta que se extingue en el siglo XVI de la era cristiana, víctima del fanatismo político-religioso de los sultanes saadíes.

Pero los literalistas o zahiritas tuvieron una contrapartida teológica en la historia del Islam. Se trata de la secta ismaelí de los batiníes, que eran - y dejamos una vez más la palabra a MacDonald - “those who found under the letter of the Qur’an a hidden, esoteric meaning”.²⁵ La raíz de la que procede el término - b-ṭ-n - emparenta, una vez más, varios sentidos. El principal es el de “ocultarse, estar oculto o dentro” (fi bāṭin significa concretamente “estar en o dentro del círculo”, y aquí vale recordar el relato que el personaje Borges escribe dentro del relato que lo contiene, y el Zahir campeando en el interior de una esfera cristalina en el recuerdo al protagonista. Otro sentido de la raíz b-ṭ-n es el de “examinar a fondo” y “escudriñar”, y no hay nada mejor que esta

²³ Ibid., p. 183-4.

²⁴ M. ASÍN PALACIOS, *Abenházim de Córdoba*, v. II, p. 49.

²⁵ D. B. MacDONALD, op. cit., p. 196-7.

técnica para lograr decodificar cualquier relato de Borges, y sobre todo éste que nos ocupa. También - y sobre todo - el vocablo árabe designa a la escuela teológica al-baṭīniyya, que pretendía que la letra del Corán y de la *šarḥ* a o ley islámica “era como la cáscara de un fruto bajo la cual se esconde el sentido interno”.²⁶ Esta enseñanza esotérica estaba necesariamente destinada a gente intelectualmente selecta. “A los demás” - y ahora citamos a Félix Pareja - “se les daba la doctrina *zāhir*, externa... Los isma’īlīes estimaban que no debe darse al vulgo nociones que sobrepasan su capacidad y puedan perturbar la simplicidad de su fe. Graduaban, pues, su doctrina según la aptitud del recipiente, y afinaban las ideas cuando se trataba de atraer a la gente de alta cultura”.²⁷ Parecería que estamos hablando de la altísima literatura de Jorge Luis Borges, inaccesible en un primer plano superficial de lectura. El *zāhir* - lo literal o exterior - es pues moneda común del vulgo, y sólo los iniciados místicos - o los lectores avisados - logran acceder al *bāṭin* oculto.²⁸

²⁶Félix PAREJA, *La religiosidad musulmana*, p. 238.

²⁷*Ibid.*, p. 239.

²⁸La misma actitud aristocratizante observa Algazel al aplicar el método dialéctico a la teología. Este método era conocido como la ciencia del *Kalām*, que significa palabra, lenguaje o logos. El maestro musulmán escribe su *Ilḡām al-’awwām ‘an ‘ilm al-Kalām* para apartar al vulgo del estudio de la teología, ya que el *kalām* puede servir tan sólo para disipar las dudas del entendimiento sagaz y penetrante. No es de extrañar que Djelal Kadir, que tanto sabe acerca de estos contextos islámicos, llame a Borges “el heresiarca *mutakallimūn*”. *Mutakallimūn* es un término que viene del *kalām* o sistema de pensamiento, y se aplicó a los exponentes de cualquier escuela de pensamiento, y, por extensión, a la persona que propendía a la disputa teológica o intelectual. Al escritor argentino sin duda le habría halagado el epíteto arabizante. Cf. D. KADIR, *Borges the Heresiarch mutakallimūn*, p. 461-468. No hay duda que Borges debió haber conocido de manera directa el término *kalām*, sobre todo la acepción de *kalām Allāh* o palabra de Dios. Este *kalām Allāh* era esgrimido por un grupo de teólogos musulmanes que entendía que el Corán es la palabra literal de Dios, y que, por lo tanto, tenía que ser increado, incluso en la versión escrita u oral que cotidianamente manejan los fieles. Es precisamente el tradicionalista Al-Bojarí (m. en 257 de la hégira) quien nos da cuentas de la encendida disputa teológica y lingüística que siguió a continuación. Borges homenajea el nombre del autor de la colección canónica de tradiciones o *hadices* más importante del Islam en su “Abenjacán el Bojarí, perdido en su laberinto”, y reflexiona sobre la curiosidad teológica de un libro “increado” que constituye uno de los atributos de Dios en su ensayo “Del culto de los libros” de *Otras inquisiciones*. Sobre el *kalām*, cf. Harry Austryn WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*.

Pero los paralelos con el relato de Borges son aún más precisos, ya que para los batiníes la verdad religiosa tan sólo podía ser aprehendida “by the discovery of an inner meaning of which the outer form (*zāhir*) was but a veil intended to keep that truth from the eyes of the uninitia”.²⁹ Y ahora es que podemos comprender por qué la moneda borgeana era la “rasgadura del velo” o *kašf*: Había que arrancar la tela o *Zāhir* intermedio para acceder a las hondas verdades - religiosas, por cierto, en ambos casos - que el lenguaje literal oculta. También hay que rasgar muchos velos o niveles de significado, no cabe duda, para comprender a fondo el relato.

A la secta isma'ílí de los batiníes se les dió también el nombre de “septimanos” (*sab' iyāh*), porque propugnaban la existencia de siete imanes o jefes espirituales. El sexto imán había sido Yá'afar Šadiq, pero éste abdica a favor de su hijo Isma'il. Un día lo encuentran embriagado y su padre, en castigo, pasa el imanato a su hermano Musa al-Qazam. (Recordemos que el personaje Borges se embriaga a su vez la noche que le entregan el Zahir.) Isma'il será venerado como el séptimo imán por los duodecimanos, como se llamarían en la posteridad los defensores de los doce imanes. Una facción, sin embargo, rehusa reconocer la transferencia del cargo, e interpreta la embriaguez de Isma'il como expresión de su alta espiritualidad: “he did not follow the face-value (*zahr*) of the law, but its hidden meaning (*baṭn*)”.³⁰ Isma'il era considerado por sus seguidores como el imán escondido o Mahdi que habría de volver al final de los tiempos y que constituía, como los *sefirot* de los cabalistas hebreos, una emanación de la esencia divina.

Es curioso recordar, en el contexto del relato borgeano que venimos comentando, que el número siete adquirió en el sistema isma'ílí una relevancia sagrada. Los ismaelitas veneraban no sólo a siete imanes sino a siete profetas que a su vez presidían sobre siete tiempos específicos. Alá, por otra parte, era para ellos el *gayb ta'ala* o excelsitud escondida, inaccesible y sin atributos, que se manifestaba en el universo en siete sucesivas emanaciones. Una vez más la teología musulmana nos devuelve al Zahir borgeano, que esconde en su reverso al Dios inmarcesible. Y también ahora sabemos por qué la moneda

²⁹Philip HITTI, *History of the Arabs, From the Earliest Times to the Present*, p. 443.

³⁰MacDONALD, *op. cit.*, p. 42.

mística llega a las manos de Borges precisamente un simbólico siete de junio.

Salta a la vista que Borges nos ha ocultado no sólo el reverso de su peregrina disco de metal, sino, como adelanté al principio, el término árabe que viene a ser la contrapartida lingüística y teológica del *zāhir*: el *bāṭin*. Estamos pues ante las dos caras de la moneda - y se trata de una moneda teológico-mística, por cierto: el *zāhir* de los literalistas que se atienen al sentido estricto y superficial de la palabra revelada y el *bāṭin* del esoterismo islámico, defensor en cambio de los sentidos inaprehensibles que subyacen el lenguaje sacro. Pero Borges lleva a sus últimas consecuencias el término ocultista árabe del *bāṭin* cuando lo equivale sin más a Dios. Ya hemos tenido indicios claros que está reflexionando, como tantas otras veces en su vastísima obra literaria, sobre la experiencia mística y sobre el lenguaje que resulta incapaz de comunicarla. Enseguida volveremos a ello, porque esta nueva binariedad mística y literaria es crucial al relato.

Por el momento, sin embargo, importa insistir en la moneda cuyo haz y cuyo envés están constituidos por un par de vocablos teológicos en árabe. Lo primero que cabe señalar es que el disco numismático del *Zahir* no resplandece aisladamente en el corpus borgeano. El escritor argentino prodiga las monedas en su narrativa y aún en su poesía - ahí está "La moneda de hierro"; las "Quince monedas"; los versos "A una moneda". Salta a la vista que Borges identifica las monedas con las palabras, ya que las monedas antes aludidas constituyen precisamente poemas.³¹ Nuestro autor volverá a insistir en esta asociación del hecho verbal con la moneda al dedicar el libro *La cifra* a María Kodama, bajo el título de "Inscripción". La totalidad de su texto es pues una moneda con ceca legítima: "acuñado" en Buenos Aires "el 17 de mayo de 1981".³²

³¹Dice el mismo Borges en su ensayo "Quevedo" de *Otras inquisiciones*: "No hay escritor de fama universal que no haya amonedado un símbolo..." (*Obras completas*, vol. II, p. 38; el énfasis es nuestro). Por su parte, E. GÓMEZ MANGO, en su citado ensayo, alude de pasada también a la equivalencia: "Ese... tesoro imaginario, de monedas simbólicas, de palabras..." (p. 79). Arturo ECHAVARRÍA también estudia el lenguaje codificado que Borges va creando en el contexto de su propia obra: palabras como "oro", "tigre", "sombra" - entre otras - tienen un sentido cifrado que no se escapa al lector avisado (cf. su estudio *Lengua y literatura en Borges*). Lo mismo sucede, por lo que vamos viendo, con la palabra clave "moneda", indefectiblemente asociada a la palabra literaria.

³²*Obras completas*, v. III, p. 289.

El maestro argentino debió conocer de cerca la ciencia numismática, en particular, la numismática musulmana. También estos conocimientos nos habrán de ser útiles al momento de seguir decodificando el complejísimo relato del "Zahir". Es que, por extraño y exótico que parezca, existieron monedas islámicas que por el reverso tuvieron al Zahir y por el anverso a Dios. Borges debió saberlo, y su relato, no me cabe duda, también alude a ello. En estos momentos el sabio maestro argentino ya no baraja términos teológico-místicos - el *zāhir* en sentido de "literalista" y el *bāṭin* en sentido de ocultista, sino que apunta a un tipo de moneda que existió en la realidad extraliteraria, ya que fue acuñada en la época de los sultanes mamelucos, entre los siglos XIII y XVI de la era cristiana.

El símbolo islámico del Zahir se va enriqueciendo vertiginosamente frente a nuestros ojos sorprendidos. Y vuelve a ser binario no sólo porque los términos islámicos *zāhir/ bāṭin* admiten dos niveles primordiales - escuelas teológicas y monedas mamelucas - sino porque en ambos casos hay un desdoblamiento implícito en dos niveles contradictorios de sentido. No en balde la raíz *z-h-r* implicaba un haz y un envés. También se desdobló - todos lo recordaremos - el personaje Borges, que no sabía a ciencia cierta quién era una vez el destino puso en sus manos el fatídico disco metálico.

Hagamos un poco de historia antes de exhumar nuestra moneda mameluca de una época particularmente tumultuosa de la historia islámica. Como se sabe, existieron dos dinastías mamelucas durante la Edad Media: la *Bahri* (1250-1390) y la *Burji* (1382-1517). El primer sultán *Bahri*, y el más célebre de una dinastía que llegaría a tener 24 soberanos, fue *Al-Mālik al-Zāhir* (el victorioso) *Rukn al-Dīn* (pilar de la fe) *Baybars al-Bunduqdari* (658/676AH/ 1260-77DC). Este célebre mameluco comenzó sus días como esclavo - curiosamente, sabemos el precio de venta que se le asignó en su día: 800 dirhames, y ya con esto su nombre - Al Zahir - queda irónicamente asociado a un puñado de monedas. Aunque es devuelto a su primer amo por un defecto que se le descubre en uno de sus ojos azules, a la larga lo compra Ayyūbid al-Şāliḥ, quien lo nombra comandante de sus guardaespaldas. El resto es historia, ya que Baybars termina usurpando el poder y fundando las bases para la dinastía mameluca, que tan significativa habría de ser para la historia del Islam. El antiguo esclavo combate a los mongoles y sobre todo a los Cruzados, pero no se queda en simple guerrero invicto.

Además de reorganizar el ejército y la marina, manda a excavar canales, conecta al Cairo y a Damasco con un rapidísimo servicio postal que demoraba tres días, perfecciona la mensajería por palomas; funda hermosísimas mezquitas y dota importantes obras de caridad. Nuestro esforzado mameluco, musulmán estricto de gran celo en la defensa de la ortodoxia religiosa, también legó al mundo obras arquitectónicas muy importantes. Entre ellas que se encuentra una biblioteca llamada nada menos que Al-Zāhirīyah, bajo cuya cúpula se hizo enterrar el célebre guerrero.³³ ¿Cómo no sospechar que Borges, una vez más, tuvo acceso al dato, si en un momento del relato que nos ocupa nos confía que quiso “enterrar” al Zahir precisamente en una biblioteca? Ya tendremos ocasión de volver sobre el curioso dato, que admite, como siempre en Borges, más de un sentido oculto.

Para eternizar su gloria, Beybars también mandó acuñar monedas con su nombre.³⁴ En una de las caras de un dinar de oro del siglo XIII leemos el nombre y el título oficial del sultán: “Bibars al-Şāliḥ/ al-Mālik al-Zāhir/ rukn al-duniyā wa al-dīn”. Y en la otra cara de la moneda está inscrito - ¿lo adivina el lector? - justa, precisamente el nombre de Dios: “Al-haq/ lā ilah illā Allāh / Moḥammad rasūl Allāh / arsalahu bi-l-hudā wa-dīn”. No nos extrañe tanta piedad en una pieza adquisitiva de oro: las monedas musulmanas - y dejamos la palabra al numismático Antonio Medina Gómez - “por razones religiosas, se caracterizan por carecer de grabados de figuras (iconografía)”.³⁵ Como se sabe, el Islam prohíbe la ejecución artística de figuras humanas, y de ahí que las monedas musulmanas sean discos verbales sin “cara” por ninguno de sus dos lados. Cuánto apreciaría Borges estas antiguas piezas islámicas, cuyas inscripciones verbales sustituían la imagen: resultaban perfectas para amonedar su alucinante símbolo literario.

Al margen de nuestro citado dinar, es justo decir que hay numerosas monedas islámicas adicionales que exhiben a su vez en uno de sus lados el “Zahir”: ahí está la que reproduce María Kodama en la tarjeta de presentación de la Fundación Internacional Jorge Luis Borges, perteneciente a la colección de Jean-Piere Bernès. Aunque

³³Cf. HITTI, op. cit., p. 665-6.

³⁴Debo el dato, que agradezco hondamente, a mis colegas Almudena Ariza-Armada y Pablo Beneito, de Madrid, y María Teresa Narváez, de la Universidad de Puerto Rico.

³⁵Antonio MEDINA GÓMEZ, *Monedas hispano-musulmanas*, p. 30.

menos ceremoniosa y más tosca en su letra, la inscripción celebra una vez más el título del sultán “al-Mālik al-Zāhir” (ver grabado). También otra pieza de oro acuñada bajo el sultán Barquq (el primer mameluco Bur̄yī, 784-801AH/ 1382-1399DC), lee: “Ḍuriba bī Halab / al-sultān al-Malik al-zahir saif al-dunyā wā al-din Abū/ Saʿīd Barqūq jallad Allāh”.³⁶ Los ejemplos que podríamos ofrecer de estas monedas “zahiritas” son bastante cuantiosos, ya que hay un total de siete sultanes mamelucos llamados al-Mālik al- Zāhir. Y nos volvemos a preguntar si Borges, que cargó de significado oculto el número siete al adquirir la simbólica moneda un siete de junio - haciendo una posible alusión, como dejé dicho, a los siete imanes batinies - no estará aludiendo solapadamente también a los siete mamelucos de nombre “zahirita”.³⁷ Una vez más, la moneda resulta binaria en la complejísima red de significados secretos que entraña el símbolo. (Acaso, más bien trinitaria en este caso, ya que también salta a la vista que el siete es el número asociado con el misticismo en las tradiciones esotéricas de Oriente y de Occidente. Y también este sentido, no cabe duda, lo habrá de implicar secretamente el polifacético Zahir.)

Pero los paralelos entre la moneda mameluca y el Zahir borgeano no terminan aquí. Ya sabemos que al dar la vuelta a una de estas antiguas monedas de los sultanes “zahiritas” lo que nos encontramos es el nombre de Dios.³⁸ El que Dios o Alá presida una de las caras verbales de las monedas musulmanas no es una condición exclusiva, por cierto, de estas piezas numismáticas mamelucas. Por regla general, las monedas árabes antiguas solían exhibir la *šahāda* (شهادة) o profesión de fe musulmana en uno de sus lados: Lā illah illā Allāh (لا إله إلا الله), que significa “No hay Dios sino Dios”. Esta declaración del dogma coránico de la unidad es frecuentemente complementada con las palabras waḥdahu (وحدوه - “Sólo Él”) y *lā šarīka lahu* (“no hay compañero para Él”), con lo que se reafirma la unidad absoluta de Dios.³⁹ (Ver ilustración). Una vez más, la

³⁶El dato, una vez más, es de Almudena Ariza-Armada.

³⁷También existió un Al-Zahir fatimí (411/1021) y otro abasí (622/1225). Almudena Ariza Armada - a quien una vez más debo la información no cree que estos últimos dos aparezcan con tal nombre en las monedas de la época.

³⁸Advierto que Borges se toma cierta libertad con estas monedas islámicas, ya que éstas exhiben el nombre de Dios, como era de esperar dado el respeto religioso, en su anverso, y no en su reverso, como sugiere el cuento del “Zahir”.

³⁹A. MEDINA GÓMEZ, op. cit. p. 30.

moneda “real” de la numismática islámica nos remite a la moneda ficcional borgeana: detrás el Zahir está Dios, y por la lacónica afirmación del protagonista, entendemos que Dios y nada más que Dios. Detrás de lo aparente y manifiesto pero históricamente precedido - el mameluco Al-Zahir y sus distinguidos tocayos reinantes - está el Dios atemporal e incognoscible.⁴⁰ Dicho ahora con una simbología monetaria esta vez cristiana: “dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”.

Demos por el momento a Dios lo que es de Dios. Así hace justamente Borges en su relato, que se nos va antojando estremecedor por su complejidad cultural pero más estremecedor aún, como veremos en seguida, por la hondura de su reflexión espiritual. Como ya nos consta, Borges ha asociado a Dios con el disco de una moneda circular. La idea de simbolizar a la Divinidad, cuya esencia infinita no conoce alfa ni omega, con la figura de un círculo es muy antigua. El propio Borges reflexiona largamente sobre ello en su apasionado ensayo “La esfera de Pascal”, en el que nos va dando cuenta de todos los espirituales que se sirvieron de la circunferencia y del círculo para comunicar, siquiera de manera modestamente oblicua, la inimaginable Trascendencia. Con Pascal hacen escuela, entre tantos otros, Platón, Parménides, Hermes Trismegisto, Dante, y, sobre todo, Alanus de Insulis, a quien Borges adjudica una de las mejores modulaciones del hallazgo metafórico: “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”.⁴¹ El escritor argentino se suma, no cabe duda, a estos esforzados espirituales, porque también él emitirá sus propias modulaciones de la feliz metáfora heredada.⁴² Creo que todos estaremos de acuerdo en que describir círculos - sobre todo círculos infinitos - es una de sus obsesiones reiteradas: ahí está el laberinto

⁴⁰Me indica mi admirado colega Seyyed Hossein Nasr que tiene el vago recuerdo de que en la literatura o tradición islámica ya se asoció el dúo de vocablos *zāhir* / *bāṭin* con los dos lados de una moneda, pero no puede documentar el dato. Tampoco Annemarie Schimmel, a quien consulté al respecto, pudo decirme si se trataba de un símbolo numismático-místico que ya hubieran acuñado los musulmanes por cuenta propia. No descarto que la metáfora sea de la propia minerva de Borges, aunque tampoco en estos momentos me anino a afirmarlo más allá de toda duda.

⁴¹La esfera de Pascal, *Obras completas*, vol. II, p. 14.

⁴²Como el lector recordará, el escritor argentino concluye su ensayo pensando que “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas”, *ibid.*, p. 16.

lineal cuyas dilatadas paredes describían la curvatura de un círculo (lo fraguó por cierto un árabe, Abenjacán el Bojarí, en cuyo nombre Borges homenajea al gran tradicionalista islámico).⁴³ También acuña nuestro imaginativo escritor el inquietante disco de Odín, que el protagonista de su relato quiso cambiar por unas prosaicas monedas antes de que el objeto mágico desapareciera para siempre. Vienen también a la memoria las ruinas circulares, que contenían sueños dentro de sueños; la Rueda altísima que el extático Tzinacán vió en todas partes y a un mismo tiempo; así como el poema “La cifra”, metáfora del ciclo lunar de la noche, “the zero to which we aspire”, en palabras de Willis Barnstone.⁴⁴ (Ahora también comprendemos mejor la oculta celebración que lleva a cabo Borges del *ḍikr* de los derviches sufíes, cuyo baile extático circular invoca solapadamente justo antes de emprender la senda hacia la cara oculta del Zahir.)

Las figuras circulares más célebres del maestro son, sin duda, el Aleph y el Zahir. Las dos esferas cuyos letras iniciales se encuentran por cierto en los márgenes del alfabeto - A y Z⁴⁵ - se vuelven a hermanar por el hecho de que ambas irradian luz: una es tornasolada y la otra metálica. Estamos ante una posible alusión a la luz increada propia del estado místico. Pero es que hay más, ya que ambos módulos luminosos tienen aproximadamente el mismo tamaño: los dos o tres centímetros del Aleph equivalen a los de la módica moneda de veinte centavos. El tamaño reducido de las esferas implica otra pista estremecedora por parte del narrador: sus orbes mágicos son del tamaño de un ojo humano. De un resplandeciente ojo humano. Importa decir, de otra parte, que “ojo”, “mirador” y “lugar donde se ve” eran justamente algunos

⁴³ Al-Bojarí, muerto en el 257 de la hégira, fue el más respetado de los recopiladores de hadices (tradiciones o dichos adjudicadas al Profeta Mahoma), y su colección, titulada *Ṣaḥīḥ*, todavía se conserva. Al-Bojarí cotejaba meticulosamente sus fuentes y echaba de lado los hadices que no podía verificar y que le parecían, por tanto, apócrifos. El laberinto lingüístico de estos antiguos hadices o tradiciones proféticas describe un círculo verbal perfecto porque viene de Mahoma (se trata de un dicho atribuido al Profeta) y vuelve a él a través de la larga cadena del *iṣnād*. Los testigos oculares de la palabra de Mahoma dan fe de ella y partiendo de ahí los escritores de generaciones sucesivas la van repitiendo, siempre cuidando de respaldar su información con los nombres de los testigos que les precedieron: “este dicho lo tengo por fulano que a la vez lo tiene por fulano que a la vez lo escuchó de fulano...” Y así sucesivamente.

⁴⁴ Willis BARNSTONE, *Borges, Poet of Ecstasy*, p. 140.

⁴⁵ Cf. E. GÓMEZ MANGO, *op. cit.*

de los múltiples sentidos que la raíz trilítera z-h-r emparentaba. Parecería que Borges no ha dejado nada al azar.

No sólo el maestro no ha desaprovechado en su relato ninguna de las acepciones legítimas del vocablo árabe, sino que ha sabido apurar con particular fortuna estas nuevas implicaciones oculares que permite su proteico Zahir arabizante. El ojo aludido adquiere inmediatamente connotaciones simbólicas místicas por el contexto espiritual en el que las figuras del Zahir y del Aleph están inscritas - recordemos que una representa al universo infinito y otra a Dios. Borges sería consciente que estaría entonando una vez más la antigua metáfora del ojo del alma, del que nos hablaron ya antes Platón, San Agustín, San Juan de la Cruz e incluso los místicos musulmanes. Los neoplatónicos emplearon el símbolo "desde esta ladera" al entender que al mirarse los enamorados, por ser la mirada la parte más espiritual del ser humano, no hacían otra cosa que intercambiarse las almas. Para los místicos el asunto era incluso más serio. El ojo simbólico - ahora uno solo - era el órgano de percepción mística, que en el acto inconcebible de ver a Dios se convertía en Dios. Por decirlo con palabras de Ibn 'Arabī de Murcia: "Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el suyo, no con el mío, porque nadie lo ve sino Él mismo".⁴⁶ Este ojo metafórico y auto-referencial es siempre un espejo de la mismidad - no tengo que insistir cuán caros le son los espejos a Borges - porque el místico que intenta contemplar a Dios termina contemplándose a sí mismo en Dios. Lo dice de manera inmejorable Michael Sells: "Vision (the viewing by subject of an outside object) has become self-vision"⁴⁷. En otras palabras: el observador y lo observado terminan siendo lo mismo.

La experiencia de la extinción del ego en la unión transformante implica pues un trance auto-contemplativo - San Juan de la Cruz la llamaba "salir de sí", e Ibn 'Arabī *fanā'*. Tan bien lo supo Borges que en uno de sus relatos se apropia de un texto místico en el que el persa Fariduddin 'Attar (m. 1220) nos alecciona en este sentido. Se trata de la leyenda en la que treinta pájaros buscan afanosamente a su Pájaro-Rey

⁴⁶R. A. NICHOLSON, *Poetas y místicos del Islam*, p. 198.

⁴⁷Michael SELLS, Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event, *Studia Islamica*, 67, 1988, p. 121. (M. SELLS vuelve a publicar su ensayo como parte de su libro, enormemente sabio por cierto, titulado *Mystical Languages of Unsayings*.)

(Simurg) para descubrir, ya ante los resplandecientes espejos del umbral de su palacio, que ellos mismos eran el Simurg que tanto buscaban. (En persa Si-murg significa también “treinta pájaros”).

Me pregunto si Borges conocería las desinencias de la raíz árabe *ʿayn* (عين), que significa simultáneamente ojo, fuente (que sirve como espejo) e identidad. La mismidad, refractada en innumerables espejos a lo largo de la obra borgeana, se explora de manera especial en estos simbólicos orbes oculares tan caros a nuestro autor. Abenjacán el Bojarí, el esclavo y aún el león que los acompañaba pierden su rostro o identidad en el interior de un laberinto circular; el soñador-soñado de “Las ruinas circulares” ya no sabe quién es a ciencia cierta; en el vertiginoso “Aleph” Borges ve su propia cara, que sin duda le devuelve la mirada estremecida. Recordemos que la posesión de la moneda circular del Zahir también le ha aproblemado la identidad al protagonista del relato: “no soy el que era entonces”. Ahora lo sabemos, y con todas sus consecuencias ontológicas: poseer el Zahir, con su oculto *bāṭin* y con su epígrafe numismática teológica - *Lā illah illā Allāh* - es poseer a Dios. Es mirarse a sí mismo en Dios con el ojo del alma, simbolizado en la pequeña moneda, en el minúsculo aleph y en los numerosos orbes que pueblan la obra del maestro argentino. (Con su inteligencia abismal, Borges, aunque no nos lo dice explícitamente, logra aún otra asociación literaria felicísima: en la ceremonia del baile circular del *ḡikr*, los derviches repiten precisamente la frase rítmica inscrita en las monedas árabes del “no hay Dios sino Dios” *Lā illah illā Allāh*. Y lo hacen justamente para caer en éxtasis y aniquilar su ego en la Trascendencia. Tanto la mirada auto-contemplativa como la palabra mántrica hechizante nos llevan pues a Dios.)

Esta danza beoda y extática con la que Borges cierra su relato se asocia por cierto a la embriaguez, que es uno de los símbolos más socorridos de la literatura sufí. El místico aniquila su razón y sus sentidos al trasponerse en éxtasis: salta a la vista en seguida lo oportuno de las alusiones del relato borgeano a la locura, al sueño y a la embriaguez con las que se asocia la obtención del Zahir. Todos eran estados simbólicos de la pérdida de la conciencia y del yo. Seguimos hollando territorio místico, y, particularmente, territorio místico islámico.

Nadie alcanza a poseer a Dios sin fundir en Él su ser, es decir, sin perder su mismidad en la unión transformante. También esta circunstancia del estado extático auténtico se registra cuidadosamente en la narración que venimos examinando. El personaje Borges, quien después de adueñarse

del disco de níquel ya no sabe quién es, termina por soñar que él mismo era las monedas que custodiaba un grifo. Pese a su apariencia distinta, eran ontológicamente iguales porque compartían una misma esencia, como el extático y Dios. Y precisamente unos simbólicos monstruos híbridos - de nuevo la pérdida de la identidad fija - eran los custodios del secreto infinito. Infinito, una vez más, como el guardado tesoro monedado de los Nibelungos. Todo místico auténtico lo sabe: la experiencia indecible de la transformación en uno con la Trascendencia no es para receptores profanos. Recordemos que, en teología islámica, el nivel literal del *zāhir* era para el vulgo mientras que el nivel oculto del *bāṭin* estaba reservado tan sólo para los iniciados.

Sólo ellos podrán dar la vuelta a la moneda simbólica para acceder a la cara oculta de Dios. Para los demás, el *Zahir* es moneda de una sola cara, la literal o exterior. Y aquí hemos topado con otra de las obsesiones literarias de Borges que importa destacar: los objetos de un solo lado. Recordemos, entre tantos otros casos, la cierva fugitiva de la miniatura persa, uno de sus poemas más emocionantes, que era “cierva de un sólo lado”; o el disco de Odín, que, como el círculo euclidiano, admitía solamente una cara. Dice una azora coránica (XXVII, 88) que “todo perecerá salvo la cara de Dios” *كل شيء هالك إلا وجهه*⁴⁸. Borges tuvo en cuenta esta y otras azoras como la de la araña (XXIX, 40) en su relato “Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto”, en el que justamente las caras de los personajes quedaron borradas al morir en el dédalo circular. Como sugiere Luis Fernández Sosa⁴⁹, Dios aplicó la ley del Talión y borró sus caras porque ellos se la habían querido borrar a Él con su infidelidad religiosa. El mensaje queda claro: todo lo perecedero y exterior (de nuevo, el *zāhir*) pasa y se esfuma, salvo la faz inescrutable del Hacedor⁵⁰ (el *bāṭin*). Sólo una cara - o el lado oculto de una cara - podrá salvarse de los avatares de este efímero plano de existencia. Volveremos a ello,

⁴⁸Citamos por la edición bilingüe árabe-inglesa de *The Holy Qur'an. Text, Translation and Commentary* by A. Yusuf 'Ali, p. 1027. En la versión española de Juan Vernet la azora lee “Toda cosa es perecedera, menos su Faz” (*El Corán*, p. 409).

⁴⁹Cf. Luis FERNÁNDEZ SOSA, La polisemia en Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto, de Borges, in: *Explicación de textos literarios*, p. 139-148).

⁵⁰En el epílogo de “El Hacedor”, el hombre y el universo se unen en una cara simbólica trazada por montañas y bahías: “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”, p. 232. Pero las caras humanas se borran en Dios: “Tal

porque aquí las alusiones secretas borgeanas son particularmente fecundas.

Aún cuando la experiencia abismal de la visión del rostro simbólico de Dios en el no-tiempo de la eternidad dure unos modestos segundos humanos, es completamente imposible de olvidar para quien lo haya experimentado. El recuerdo de la vividura teopática en la que se rinde el ser obsesionó para siempre a místicos como Pascal, Rūmī, Meister Eckhart, San Juan de la Cruz, Silesius - tantos otros - que la repensaron una y otra vez en páginas tan febriles como apasionadas. Teresa de Jesús aconseja con particular apremio el traer una y otra vez a la memoria experiencias privilegiadas como el rapto o vuelo místico. El personaje Borges cierra fila con todos estos visionarios porque tampoco ha podido olvidar cómo fue poseer la mística moneda, siquiera brevemente.

Y, para colmo, por azar. Los naipes que unos hombres anónimos jugaban en el almacén donde Borges obtiene la moneda aluden al carácter gratuito del suceso. No hay místico que no insista en ello: el don de la gracia extática es gratuito, infuso y pasivo. Nadie la merece de veras y Dios la da a quien quiere. Como el azar de los naipes. Bien que lo tendría sabido Borges cuando traduce amorosamente un dístico de su predilecto Angelus Silesius: "La rosa es sin porqué / florece porque florece"⁵¹.

Pero al margen de este albur fortuito que es la experiencia teopática infusa, algunos contemplativos se han sentido ayudados por una *donna angelicata* en el arduo camino de la accesión mística. Todos recordaremos cómo los poetas neoplatónicos sintieron que se acercaban a Dios precisamente a través de sus castas amadas intocadas. Dante, el primero de ellos. La mediación de Beatrice antecede y propicia la contemplación del inconcebible punto de luz que hace al poeta exclamar, afásico, al final de su *Paradiso* (xxxiii-121): "Oh quanto è corto il dire!" Y termina apresuradamente la *Comedia*, porque siente que el lenguaje comienza a venírsele abajo si hubiese insistido en seguir hollando con sus toscas palabras humanas la visión desasosegante del Universo.

vez un rasgo de la cara crucificada acecha en cada espejo; tal vez la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos" (Paradiso XXXI, 108, *El Hacedor*, ibid., p. 178).

⁵¹ *Apud* María KODAMA, Jorge Luis Borges y la experiencia mística, p. 9. (En el citado *Sol a medianoche. La experiencia mística, ayer y hoy*, de L. LÓPEZ-BARALT y L. PIERA.

Tanto en el “Aleph” como en el “Zahir” que nos ocupa⁵², Borges rinde un secreto homenaje al neoplatonismo de Petrarca y de Dante, si bien su puesta al día parecería lejos de la ardiente pasión de sus fuentes literarias por su irónica frialdad. Sus amadas “platónicas”, no sólo intocadas sino muertas - Beatriz Viterbo en un caso, Teodelina Villar en el otro - lo conducen simbólicamente a Dios. Después de perderlas es que accede el personaje - llamado “Borges” en el caso de los dos relatos - a los objetos místicos del Aleph y del Zahir, que le permiten la embriagada “locura” de percibir el inconcebible universo.

En otro cuidadoso paralelo que guardan entre sí los dos relatos contemplativos, el personaje Borges - ya lo he adelantado - camina por Constitución. Tampoco el dato es casual, ya que en el poema “Mateo XXV” el emisor de los versos celebra, atónito aún, el trance súbito que le sobrevino precisamente en el puente Constitución de Buenos Aires, cuando le fue dado contemplar, a salvo de las coordenadas limitantes del espacio-tiempo, la totalidad inimaginable del universo. Y su desesperación de escritor antecede a la que volvería a sentir ante la esfera el Aleph: no puede decir la experiencia trascendente, porque sabe que sobrepasa el limitado lenguaje conceptual: “Y desde el centro de mi ser, una voz infinita/ dijo estas cosas (estas cosas, no estas palabras,/ Que son mi pobre traducción temporal de una sola palabra...”⁵³

En buena medida toda la obra de Borges es una meditación sobre la radical imposibilidad de traducir la experiencia teopática infinita. Ahí están los éxtasis simultáneos - y por eso mismo inapropiados para el lenguaje humano sucesivo - de “El milagro secreto”, de “Funes el memorioso” y de “La escritura del Dios” que hace al sacerdote azteca Tzinacán exclamar: “¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir!”⁵⁴ Borges, que puebla su vasto corpus literario de cabalistas, sufíes, heresiarcas y teólogos, se debió sentir hermanado con la súbita afasia de Tzinacán. Y advierto que ahora hablo por primera vez de Borges, la persona real que se

⁵²Para un estudio de la experiencia visionaria del Aleph, cf. el ensayo de Gene BELL-VILLADA, *El Aleph III: The Visionary Experience*, p. 202-237.

⁵³El otro, el mismo, en: *Obras completas*, v. II, p. 252.

⁵⁴Cito las *Obras completas*, v. I, p. 599.

encuentra detrás del personaje y del escritor que se dió a dirimir la experiencia vivencial del Absoluto de manera obsesiva. Como observan acertadamente James Hugues y Carlos Cortínez: “the writer cannot totally distance himself from the subject that his literature treats. One really has to wonder if it isn't a bit suspicious that God strolls around so ubiquitously through the fictional works of an author who is a professed atheist”⁵⁵. En efecto, es sospechoso. Tanto, que no nos debe sorprender demasiado el que Borges le confesara a Willis Barnstone, en una entrevista de 1982, que había tenido dos veces estas experiencias de tipo místico que entreveran reiteradamente su obra:

In my life I... had two mystical experiences and I can't tell them because what happened is not to be put into words... It was astonishing, outstanding. I was overwhelmed, taken aback. I had the feeling of living not in time but outside time... I wrote poems about it, but they are normal poems and do not tell the experience. I cannot tell it to you, since I cannot retell it to myself, but I had the experience, and I had it twice over, and maybe it will be granted me to have it once more before I die.⁵⁶

Por extraña que parezca la conmovedora noticia personal que Borges confiara a Barnstone, debo admitir que me la confesó a mí también más de una vez. Y lo hizo con la misma unción respetuosa de quien habla de algo que aún no ha terminado de comprender del todo. No querría que su testimonio, entonces privado, pasara al olvido. Sospecho que el don inapreciable de esta vividura, que no cede jamás al patético asedio del lenguaje humano, pero que Borges cortejó con desvelo una y otra vez en algunas de sus páginas más brillantes, es precisamente lo que se encontraba detrás de la moneda el Zahir. De ahí que, con instintivo respeto, el maestro haya decidido pasar por alto la descripción de esta cara oculta e innombrada del disco místico. Sabría como nadie que la mejor alternativa para la experiencia abismal del Absoluto es el silencio.

⁵⁵James HUGUES; Carlos CORTÍNEZ, Where do You Stand with God, Ms. Dickinson, Mr. Borges?, in: *Borges the Poet*, p. 238.

⁵⁶The Secret Islands, in: Willis BARNSTONE, ed., *Borges at Eighty*, p. 11.

Borges me repitió fundamentalmente las mismas palabras que había dicho a Barnstone, y la primera vez que lo hizo fue 1983, en Dickinson College (Carlyle, Pennsylvania)⁵⁷, en ocasión en un Congreso en torno a su obra en el que acompañé a mi marido y colega Arturo Echavarría. Se trataba, me dijo, de dos experiencias de juventud, que le sobrevinieron durante el proceso de una profunda depresión emocional. Me admitió no sin candor que eran debidas a una desilusión romántica.⁵⁸ Uno de estos trances místicos - le aconteció en el puente de Constitución de Buenos Aires, sobre los rieles de la estación de tren. (Este curioso dato autobiográfico nos confirma que la caminata por Constitución que lleva a cabo el personaje Borges después de perder a Beatriz Viterbo y a Teodelina Villar no carecían de un hondo sentido personal.) Justamente allí en Constitución, continuó diciéndome, se sintió situado de súbito fuera el tiempo y del espacio, viviendo en unos niveles de conciencia expandida hasta el infinito. Algo de ello trató de comunicar en su poema "Mateo, XXV, 30" - también la confesión es de Borges - pero me insistía que era inútil tratar de decir algo de la experiencia, que no era verbal sino superracional. Volví a preguntar a Borges acerca de estas experiencias extáticas en la sesión de preguntas públicas que se celebró en el citado Congreso, a ver si no se desdecía de lo que me había comunicado privadamente. La respuesta fue exactamente la misma.

En nuestro próximo encuentro, en la Universidad de Chicago, ocurrido ese mismo año de 1983 en ocasión de otro seminario en torno a su obra, volví a conversar con Borges sobre estos estados alterados de conciencia que él insistía en llamar "místicos". Hablamos, una vez más, tanto a nivel personal como a nivel público, y sus palabras fueron, una vez más, inequívocas: había tenido dos veces la vividura inenarrable. Cuando le pedí que explicara en detalle sus dos experiencias en la sesión de preguntas que siguió a su conferencia magistral, me ripostó: "Si ud. escribe sobre San Juan de la Cruz, sabe que sencillamente no le puedo contestar. Se trata de experiencias intransferibles." Fueron pues cuatro ocasiones en total las que escuché a Borges dirimir aquel encuentro con lo Indecible que lo había dejado reducido al asombro y aún a la afasia.

⁵⁷He venido citando las Actas de este Congreso, publicadas por Carlos CORTÍNEZ bajo el título *Borges, the Poet*.

⁵⁸Es posible que se trate de Estela CANTO, con quien Borges mantuvo una agrídulce relación sentimental de la que ella misma ofrece detalles en *Borges a contraluz*.

Sus palabras fueron dichas una y otra vez con aquel sentido de *non chalance* que solía tener Borges al hablar, pero, a la vez, se encontraban aureoladas por la sorpresa sincera de quien habla de unas circunstancias que aún está en proceso de asumir. Y que sin embargo respeta con un sentido de veneración instintiva. No me pareció que hablaba en broma ni que fraguaba los lúdicos acertijos literarios que - es justo confesarlo - han solido caracterizar sus entrevistas personales.

Siempre he intuído que la insólita confesión que me regaló el escritor agnóstico delataba una vivencia auténtica. De alguna manera misteriosa, *it rang true*. Fue después que supe por María Kodama, ya viuda de Borges, que el maestro también había compartido reiteradas veces con ella sus experiencias de tipo místico con íntima sinceridad y al margen de la luz pública. Hablamos largamente a nuestra vez María Kodama y yo, en diferentes encuentros (Alcalá de Henares, El Escorial, San Juan) sobre esta dimensión inesperada de la vida psíquica que el maestro se animaba a exponer en los últimos años de su vida.⁵⁹ Lo que nos había dejado dicho personalmente Borges no dejaba de tener relación con el breve esbozo de una experiencia extática que había descrito en "Sentirse en muerte" (incluido en "El idioma de los argentinos" de 1928), texto que más adelante repiensa en "Historia de la eternidad" (1936). Pero debo admitir que las urgentes, tersas e incluso candorosas palabras sobre el tema que Borges nos dirigió a Barnstone y a mí misma en distintas ocasiones me persuaden mucho más de la verdad de su experiencia que esta pieza algo desangelada aunque sin duda más cercana a los hechos.⁶⁰

⁵⁹Mi alumno de la Universidad de Puerto Rico, Emilio BÁEZ y yo entrevistamos al respecto a María Kodama en dos ocasiones (febrero y abril de 1991), y la entrevista se encuentra en prensa en el citado *Sol a medianoche*. Una versión preliminar de la misma fue incluida como apéndice de la tesis del Programa de Honor que Báez escribió en torno a *La inserción de Jorge Luis Borges en el discurso místico literario. Nuevas aproximación a sus textos "místicos"*.

⁶⁰Pregunté a mi querida amiga Ana María Barrenechea si Borges le había confiado también a ella su desconcertante intimidad espiritual. Me dijo que no, que hablaban de literatura y de distintos temas: de todo menos de eso. Pero también me dijo que era más fácil conversar de estos asuntos espirituales tan privados con una relativa extraña - como era yo para Borges - que con una amiga de muchos años como era ella. Así lo creo: a veces

María Kodama me ofreció otra información invaluable al respecto, que recojo en una entrevista que le hice con Emilio Báez en Puerto Rico en 1991. Borges le hablaba en privado de estos estados alterados de conciencia como algo auténtico, y le interesaron hasta el punto de discutirlos con un monje de un templo budista Zen en Kioto. Dejo la palabra a María: "Ellos se explicaron, cada uno a su modo, que justamente habían tenido este tipo de experiencia mística, que en japonés llaman *satori*. Pero era algo de lo que literalmente no podían hablar [Borges y el maestro Zen] - solamente lo podían comunicar a quien hubiera experimentado algo semejante".⁶¹ Dada su condición de agnóstico⁶² y su conocida proclividad a Oriente, es de entender que Borges se sintiera más cómodo conversando con un budista Zen que con un sacerdote católico. Cuán en serio tomó el maestro argentino su conversación con el contemplativo japonés lo podemos advertir por su decisión de pasar un año en el monasterio de Kioto con María Kodama. Pero esta vez el destino no le fue benévolo, ya que enfermó mortalmente antes de poder cumplir con su proyectado viaje.

No nos deben extrañar demasiado estas confesiones de Borges en tomo a sus vivencias extáticas, que parecen haberlo dejado perplejo de por vida. Hoy admitimos con más facilidad que el don gratuito de la gracia mística no es exclusivo de santos ni de monjes enclausurados. Me lo aclaró de súbito Ernesto Cardenal hace algunos años: "Luce, a veces Dios nos da la experiencia mística a los más débiles, que somos quienes más la

las confidencias se le hacen con más facilidad a alguien que está alejado emocionalmente de uno. Ana María Barrenechea, de otra parte, no dejó de asombrarse de que yo le viniera a corroborar lo que María Kodama defendía siempre: detrás de la obra del maestro subyacía una vividura mística auténtica (Conversación con A.M. Barrenechea en Birmingham, Inglaterra, agosto de 1995).

⁶¹ENTREVISTA a María Kodama de Borges, p. 7. (Cf. nota 55).

⁶²En un importante ensayo, Dios en la obra de Jorge Luis Borges: su teología y su teodicea, p. 465-501, Oswaldo ROMERO explora los testimonios de Borges en torno a la espiritualidad y la creencia religiosa. Salta a la vista la ambivalencia, no exenta de respeto por cierto, que Borges siempre observó frente a estos temas: "yo no tengo certidumbre, más bien tengo dudas" (p. 489); "en trance de Dios y de la inmortalidad, soy de los que creen" (p. 466); "Yo no profeso ninguna religión" (p. 490); "Yo no soy misionero cristiano ni del agnosticismo... Todo es posible, hasta Dios. Fijese que ni siquiera estamos seguros de que Dios no exista" (p. 487). Borges se declara simpatizante de una especie de panteísmo religioso que es el que curiosamente se desprende de la lectura de sus obras, que celebran la primacía de un espíritu "que no es, como el Dios de la tradición y la escolástica,

necesitamos”.⁶³ No sé si el agnóstico Borges hubiese estado de acuerdo con las innovadoras palabras de Cardenal. Pienso que sí.

Lo que sí nos consta es que solía concurrir con su admiradísimo William James, que tanto tuvo que decir en torno a la experiencia mística al margen de la teología y de la organización eclesial. En su célebre estudio *The Varieties of Religious Experience* admite, para gozo de lectores agnósticos como Borges, que se limitará a explorar “personal religion pure and simple”.⁶⁴ Su sencillez emersoniana, sin duda alguna, atraería a Borges:

There are systems of thought which the world usually calls religious, and yet which do not positively assume a God. Buddhism is in this case... Modern transcendental idealism, Emersonianism, for instance, also seems to let God evaporate into abstract Ideality. Not a deity *in concreto*, not a superhuman person, but the immanent divinity in things, the essentially spiritual structure of the universe, is the object of the transcendentalist cult.⁶⁵

Huelga insistir en que estamos ante unas afirmaciones teológicas que Borges parecería suscribir una y otra vez en sus textos espiritualizantes. Pero ni James ni Borges se quedan en la pura especulación mística, sino que pasan al hecho vivencial. No exagero al decir que las experiencias teopáticas que documenta William James para ir demostrando su teoría de la religión natural podrían haber estado

una persona, sino todas las personas y, en diverso grado, todos los seres” (p. 478). De otra parte, y en un plano más personal, el escritor argentino declara su preferencia por la teología protestante, que dió místicos de la talla de Swedenborg. Pero acaso una de las confesiones más entrañables del maestro argentino es la de su curiosa oración en una pequeña iglesia sajona de Lichfield: “Entré y en la penumbra del templo cumplí un voto que yo había hecho muchos años antes en Buenos Aires, sin esperanza de poder realmente cumplirlo: dije el Padre Nuestro en inglés antiguo, en esa vieja iglesia sajona y logré al cabo de diez siglos, digamos, que volviera a resonar en esa iglesita el “Faether ure, thu eart on hevenum, sie thin namá gehalgot...” Creo que lo hice para darle una pequeña sorpresa a Dios” (p. 490).

⁶³Carta desde Managua el 2 de marzo de 1984.

⁶⁴Y añade, con inmejorable sentido común: “... the founders of every Church owed their power originally to the fact of their direct personal communion with the divine”, William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, p. 30-31).

⁶⁵Ibid., p. 32.

firmadas por Borges. Es fácil imaginar la identificación visceral del maestro argentino con estas antiguas admisiones, muchas de ellas anónimas, que recoge James: parecería incluso que cuando hablaba con Barnstone en la citada entrevista no hacía otra cosa que entrevistarse retrospectiva, desiderativamente con William James. Es que los testimonios que documentó el investigador, tan erudito como abierto de mente, hablan de experiencias de primera mano que le acontecieron a seres normales fuera del claustro y de la religión organizada.

Oigamos, entre tantos casos, el de J. A. Symons: "One reason why I dislike this kind of trance was that I cannot describe it to myself. I cannot even now find words to render it intelligible. It consisted of a gradual but swiftly progressive obliteration of space, time, sensation, and the multitudinous factors of experience which seem to qualify what we are pleased to call our Self". Añade James que no se trata de ninguna manera de un caso aislado: "probably more persons could give parallels to it from their own experience."⁶⁶ Sin duda, lleva razón, ya que prodiga numerosos ejemplos adicionales, como el que narra Lord Tennyson en una carta a B.P. Blood. Y me pregunto si Borges se daría cuenta de que Tennyson, para propiciar de alguna manera sus trances extáticos, había utilizado la misma técnica de meditación a base de la mantra repetitiva de su propio nombre de la que se había servido el protagonista del "Zahir":

(I have frequently had) ...a kind of waking trance - this for lack of a better word when - I have been all alone. This has come upon me through repeating my own name to myself silently, till all at once, as it were out of the intensity of the consciousness of individuality, individuality itself seemed to dissolve and fade away into boundless being, and this not in a confused state, but the clearest, the surest of the surest, utterly beyond words... the loss of personality (if so it were) seeming no extinction, but the only true life. I am ashamed of my feeble description. Have I not said the state is utterly beyond words?⁶⁷

⁶⁶Ibid., p. 376.

⁶⁷Ibid., p. 374-375.

Curiosamente, muchos de estos contemplativos admiten que la memoria de los pormenores de esta experiencia inenarrable los hubiese enloquecido, porque excedía demasiado a sus débiles facultades racionales. Una vez más, los testimonios nos devuelven al relato del "Zahir", que el personaje Borges no podía recordar sin temor a perder la razón. Pero escuchemos las aseveraciones de los contemplativos extra-literarios de William James: "I understood for a moment things that I have now forgotten, things that no one could remember while retainig sanity"; "I perceived also in a way never to be forgotten, the excess of what we see over what we can demonstrate".⁶⁸ Parecería que habla Funes el memorioso, atormentado por su recuerdo inmarcesible y simultáneo de todas las cosas.

¿Participó Borges realmente de la vividura mística o simplemente remeda un discurso literario místico heredado? Cada lector llegará, desde luego, a sus propias conclusiones, aunque sí importa decir que el problema no ha escapado a la cuidadosa atención de críticos como Howard Giskin, quien, en un lúcido ensayo en el que explora el nivel místico de la obra de nuestro autor sirviéndose de las teorías de William James, termina por admitir que "Borges himself is a mystical thinker, and has acknowledged that he had several mystical experiences in his life".⁶⁹

Pero los posibles niveles de significado del relato que nos ha venido ocupando no se agotan aún: todavía nos aguardan complejidades adicionales. El sustrato místico de la obra borgeana - y, por lo tanto, del "Zahir" - coexiste, se nutre y aún dialoga con la prolongada meditación sobre la literatura que constituye a su vez toda la obra de Borges. Es Arturo Echavarría quien nos ha llamado la atención sobre ello, y las hipótesis que expone en su estudio *Lengua y literatura en Borges*⁷⁰ resultan aplicables asimismo a nuestro cuento. Como los *hrönir* de "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", y como el Aleph, el Zahir es, en última instancia, un objeto verbal. Acaso, el más claramente verbal de todos, si recordamos que las monedas islámicas, imposibilitadas de representar la imagen por prescripción religiosa, simplemente estaban inscritas con grafía árabe por ambos lados del disco metálico. La moneda - las monedas múltiples

⁶⁸Ibid., págs. 383-384.

⁶⁹Howard GISKIN. *The Mystical Experience in Borges: A Problem of Perception*, *Hispanófila*, XXXIII, 1990, p. 83.

⁷⁰Arturo ECHAVARRÍA, *Lengua y literatura en Borges*. Cf. la nota 29.

invocadas en el relato - son, literalmente, palabras. Palabras: es decir, moneda común de todos, que circula democráticamente de mano en mano como el cuento borgeano que tanta lectura atenta ha merecido a través de los años.

Pero el objeto verbal que constituye la moneda mágica, invocado por el escritor a través el lenguaje, arroja una imagen particular en la mente de cada lector de turno. Echavarría se ha ocupado también de ello en el caso de otros relatos borgeanos: "leer - y recordar lo leído - equivale a registrar imágenes, equivale a soñar".⁷¹ En nuestro propio caso, no es difícil inferir que cada uno de nosotros tendremos nuestra propia imagen mental del Zahir cada vez que lo soñemos al repasar las páginas de la ficción narrativa. Recordemos cuánto sueña el Borges ficticio del relato, aunque sea con ayuda de estupefacientes.

Siguiendo la pista de este "mostradero de imágenes" que, como ha visto Echavarría, es para Borges la literatura misma (op. cit., p. 138), podemos comprender mejor por qué el objeto mágico del Zahir fue, en poder de otros, unas veces tigre, otras, astrolabio, otras, el fondo de un pozo, otras, brújula. (Parecería que todas estas imágenes aleatorias se encuentran relacionadas también con los naipes azarosos que alguien jugó en el almacén donde Borges adquirió el Zahir: salta a la vista que el autor maneja un lenguaje caleidoscópico en total estado de disponibilidad que no parece fluir con una lógica estricta.)

Una vez más, desde los parámetros de esta posible decodificación literaria y lingüística, se nos aclara el hecho de que el Zahir también constituyó, en distintos momentos de la historia, las imágenes verbales o símbolos particulares con los que estos contemplativos antiguos del relato intentaban, siempre inútilmente, traducir la Divinidad. Cada uno, como era de esperar, se esforzó por resolver el problema de su afasia verbal con una imagen o símbolo literario distinto. Todos fueron - y ello tampoco nos debe extrañar - tan alucinados como insuficientes.

Y todo esto nos lleva al hecho desconcertante de que el Zahir, como la cierva fugitiva y el disco de Odín, tuvieran una sola cara. Una vez más, la intuición es de Arturo Echavarría⁷², quien advirtió que las imágenes que registramos en nuestra mente tienen una sola dimensión.

⁷¹A. ECHAVARRÍA, op. cit., p. 138.

⁷²Lo exploró detenidamente en un curso dictado en la Universidad de Amherst en Salamanca (verano de 1988).

La realidad mental y vicaria que los símbolos literarios provocan en la imaginación del lector son pues “de un solo lado”. También - y seguimos guiados por el mismo estudioso - son “sombra”, es decir, pura imagen mental, sin bulto ni consistencia corpórea, como las venerables sombras virgilianas de la Eneida (VI) que tan intencionalmente invoca Borges en *El tamaño de mi esperanza*, porque sabe que se vuelven a proyectar incesantemente en la mente de los lectores de turno.

Y ahora es que estamos listos para comprender el nuevo nivel de significado que subyace el curioso comentario del personaje Borges, que nos anuncia enigmáticamente que el Zahir era la “sombra de la Rosa”. Era pues la imagen o sombra que el antiguo símbolo verbal sufí de la rosa mística, reescrito por Borges, habría de arrojar en la memoria del lector moderno. La misteriosa “rasgadura del velo” no es sino otro tópico literario islámico que una vez más reverdece en la imaginación de quienes volvemos a ojear el relato borgeano.

Por eso es que el Borges ficticio, en un momento de desconsuelo, siente la tentación de enterrar la moneda del Zahir “en el jardín o esconderla en un rincón de la biblioteca” (p. 591). Si seguimos la pista de las decodificaciones de los vocablos cifrados del maestro argentino que lleva a cabo Echavarría, entendemos la lógica impecable que esta acción aparentemente gratuita tiene. Sólo que se trata de una lógica literaria: el “jardín” en el léxico codificado de Borges es la frondosa literatura⁷³, y la biblioteca, una vez más, ese amadísimo mundo verbal que tantas veces identificó con el Paraíso. Borges sabía pues lo que hacía al inhumar sus símbolos: ya no nos resulta extraño que el país imaginario Uqbar también fuese enterrado en un tomo de cierta enciclopedia pirática. Enterrar para Borges no es otra cosa que escribir, sepultar en el fecundo sepulcro de la palabra escrita.

Pero el Zahir de nuestro relato no sólo fue tigre, astrolabio o rosa, sino, incluso, ser humano: “un ciego de la mezquita de Suharta, a quien lapidaron los fieles”. Debe tratarse de un teólogo - los teólogos de Borges suelen ser heresiarcas - o acaso de un místico oriental como 'Attar o Rumi que celebrara su propia experiencia extática exponiendo

⁷³Cf. A. ECHAVARRÍA, *El texto como jardín: El jardín de senderos que se bifurcan* de Jorge Luis Borges, en *Prensa en las Actas del “Ciclo Borges”* patrocinado por la Universidad de Alcalá de Henares, la Casa de América y la Comunidad de Madrid, diciembre de 1995.

su vida al celo de los ortodoxos. El propio Borges nos recuerda en el relato “Los teólogos” que los textos pasan de mano en mano y se leen a menudo fuera de contexto, hasta el punto de que el nombre del escritor se borra y muchas veces sobrevive tan sólo porque su texto ha sido citado por su enemigo teológico de turno. La identidad queda borrada, pues, al ser inscrita en el lenguaje. (Esta idea, por cierto, dota de un nuevo nivel de sentido los numerosos rostros borrados de la obra de Borges a los que ya hemos hecho alusión.) Una vez más, es Arturo Echavarría quien se ocupa del problema en el caso de “Los teólogos”⁷⁴: al morir el teólogo Aureliano y llegar al Paraíso atemporal, se da cuenta de que para Dios, él y Juan de Panonia, el hereje que tanto había atacado, son una misma persona. Por eso Borges indica en el epílogo al Aleph que el citado relato “es un sueño más bien melancólico sobre la identidad personal”.

La literatura y el lenguaje que la constituye⁷⁵ anulan pues la identidad personal del escritor y la hacen moneda común de los lectores sucesivos. Pero también aproblemán la identidad del autor porque se la desdoblán, cosa que exploró muy a fondo Unamuno en *Niebla*. Aunque particularmente notorio, Unamuno no es sino un escritor más en la larga lista de autores que sucumbieron a la vertiginosa tentación de autoficcionalizarse: pensemos en Cervantes, en Francisco Delicado, en Pirandello, en Pedro Salinas, y naturalmente, en Borges, cuyo lapidario poema “Borges y yo” viene en seguida a la memoria. Como sus antecesores, Borges sabe que en el momento mismo en el que se inscribe como personaje del relato padece una inevitable “esquizofrenia” literaria que atañe directamente a su esencia ontológica. No puede no poner en duda si es carne y hueso o palabra escrita. Pero, por más que compartan el mismo nombre y aún las mismas características personales, el escritor histórico Jorge Luis Borges no es la misma persona que su tocayo el ente ficcional del relato. Este último vivirá aún cuando haya muerto ya el autor de carne y hueso que le insufló vida de papel, ya que es palabra, sombra etérea de un solo lado, moneda común de todos los lectores que usurpen el texto y lo imaginen, cada uno a su modo, otorgándole nuevas y sucesivas

⁷⁴A. ECHAVARRÍA, op., cit., p. 195-206.

⁷⁵Sobre el tema del lenguaje, cf. el primer capítulo del citado estudio: Lenguaje y Literatura: una teoría.

identidades, siempre azarosas, como los naipes.

Todo ello nos ayuda también a explicar el hecho de que el melancólico y atormentado protagonista del “Zahir” temiese perder la razón al momento de apropiarse de la proteica moneda - es decir, de la literatura. Ya no sabe a ciencia cierta cuál es la clave ontológica verdadera de su persona: el resquebrajamiento íntimo al que ha sido sometida su identidad personal - que ahora pasa a ser verbal - es sin duda angustiante. También Unamuno estuvo a punto de venirse abajo en *Niebla*, enojado y atemorizado hasta la locura ante la noticia de que su nueva identidad resultaba tan ficticia como la del hijo de su minerva, el locuaz y autónomo personaje Augusto Pérez. Y no digamos nada del vértigo que atenazó a Don Quijote al enterarse - horror de horrores - que era literatura. Literatura inventada para colmo por un ruin historiador árabe, que acababa de dar a la imprenta en un dudoso libro de aventuras.

Y esto nos lleva a nuestra vez al nuevo nivel de significado del extraño sueño del protagonista del “Zahir”, que descubre era las monedas que custodiaba un grifo. Él mismo era la moneda del Zahir, que no constituye otra cosa que un objeto verbal - que palabra pura. “Borges” había perdido pues el ser al pasar a formar parte del texto literario y quedar igualado a la extraña moneda que poseyó por un espacio de tiempo breve pero perturbador. Pero al quedar inscrito en el texto del Zahir, e indenticado con la simbólica moneda, Borges ha adquirido una nueva identidad, ya a salvo del tiempo finiquitante de la carne humana y del espacio restringido del plano real. Existirá mientras el relato sea leído y el personaje Borges devuelto a la vida en posesión de su aleatorio Zahir. Las “magias parciales” de la moneda simbólica le han otorgado la eternidad y lo han salvado del tiempo. Ya no vive en nuestro plano, ha accedido a una transformación ontológica extraordinaria. La que le dota la literatura. Importa decirlo en seguida: algo paralelo le acontece al místico que ingresa a la Jerusalén celestial intemporal de su propia alma transformada en Dios, quedando a salvo de las trágicas coordenadas del espacio-tiempo.

Como vemos, la experiencia mística y la literatura confluyen maravillosamente bien como niveles de significado legítimos del relato. Es que no hay escritor místico auténtico que haya podido ignorar la imbricación obligada del éxtasis y de la palabra humana, radicalmente insuficiente para comunicar el trance teopático. Ya hemos insistido en

que el éxtasis es suprarracional y metalingüístico. San Juan de la Cruz nos lo recuerda una y otra vez: si la experiencia no pasó por los sentidos ni por la razón, mal pueden dar cuenta de ella los sentidos y la razón. El instrumento del lenguaje sencillamente no es útil para explicar estos niveles experienciales. Y, sin embargo, es lo único que tienen a mano los escritores místicos que han esquivado la alternativa ominosa del silencio.

Pese a que se quejaba, como el Reformador el Carmelo, de su “desesperación de escritor” ante la imposible tarea de decir algo de una experiencia infinita y simultánea con un lenguaje conceptual y sucesivo, Borges intenta decirnos algo del encuentro con el Absoluto. Tanto si tuvo personalmente la experiencia vivencial el éxtasis como si se limita a remedar el discurso místico de otros, el escritor argentino ha solido intentar sugerir algo del encuentro con el Absoluto a través de un despliegue desbordante de imágenes verbales que se suceden en vertiginoso caleidoscopio, dándonos la ilusión de que el torrente visionario no termina nunca.⁷⁶ Imposible olvidar el proteico Aleph, que nos refleja tigres, émbolos, helechos, caballos de crin arremolinada en una playa del mar Caspio en el alba; o aún la visión del propio éxtasis del protagonista poemático de “Mateo XXV, 30” que le prodiga atareados espejos, algebra y fuego, la memoria, el olor entrañable de la madreSelva.

Antes de acercarse a la contemplación de la otra cara de su moneda simbólica, el Borges ficcionalizado del “Zahir” nos anuncia que, como los sufíes, para prepararse al desasosegante encuentro quiere repetir la mantra su propio nombre o de los noventa y nueve de Dios. Al hacerlo, borraré las palabras y terminará por silenciarles su natural capacidad de alusión. Ha logrado colocarse en el umbral de una experiencia que trasciende por completo el lenguaje. He llegado a la conclusión de que el Zahir es el símbolo místico más respetuoso de

⁷⁶Otro tanto hizo San Juan de la Cruz, por cierto, en las liras unitivas del “Cántico espiritual”, en las que hila las más brillantes imágenes verbales: “Mi Amado, las montañas/los valles solitarios nemorosos/las ínsulas extrañas/ los ríos sonorosos/el silbo de los aires amorosos”, y así sucesivamente. Otro tanto hizo Neruda cuando cantó afásico a Machu Picchu, posiblemente homenajando de manera inconsciente los célebres versos sanjuanísticos. Sobre el caso particular de las enumeraciones de Borges, cf. el ensayo de J. Alazraki, *Enumerations as Evocations: on the Use of a Device in Borges' Late Poetry* (en su citado libro *Borges and the Kabbalah*, p. 116-123).

todos los que haya podido acuñar Borges jamás. El mejor homenaje que podemos hacer a la experiencia inenarrable del infinito es pasarla en silencio. Y esta vez el maestro sí ha optado por enmudecer su lenguaje y detenerlo abruptamente para no profanar el secreto el *bāṭin* de lo que subyace del otro lado de su moneda mística. Es que la otra cara del disco de níquel - ya lo podemos adivinar - ya no es verbal⁷⁷: “Detrás del nombre hay lo que no nombra” dijo Borges lapidariamente en su poema “Una brújula”. E insistió en otro lugar: “si un místico ha tenido la experiencia inmediata de Dios, o, lo que es lo mismo, de la verdad, no puede comunicarla a los otros”⁷⁸. “Only silence is not misleading”⁷⁹ había dejado dicho a su vez el filósofo del lenguaje Fritz Mauthner, tan admirado por Borges, haciendo escuela - no sé con cuánta conciencia de ello - con los místicos de las más diversas persuaciones. Todos quedaron afásicos frente a la magnitud de su experiencia. Con inmensa sabiduría, tanto mística como literaria, Borges coloca su Zahir, como antes hiciera el persa Rumi, “al margen del necio lenguaje humano”. La cara oculta de la moneda siempre nos será elusiva. Y por eso mismo, irónicamente, es la metáfora más justa de la experiencia mística infinita. El sapientísimo Borges ha logrado conjugar el silencio respetuoso de los extáticos afásicos con la atinada pero necesariamente oblicua alusión verbal de los auténticos artistas literarios.

Salta a la vista, de otra parte, que el “Zahir” tiene tantos posibles niveles de significación como las variantes múltiples de la raíz *z-h-r* de la que proviene su enigmático nombre. Y con esto llegamos a nuestra consideración final, que es el consejo solapado que Borges parecería dar a los lectores del relato. No debemos abordar su lectura como zahiritas, apegados tan sólo al sentido literal

⁷⁷Recordemos unos versos del tantas veces citado “Mateo XXV, 30”: “Y desde el centro de mi ser, una voz infinita/ Dijo estas cosas (estas cosas, no estas palabras,/ Que son mi pobre traducción temporal de una sola palabra.” “Una sola palabra”: conmueve pensar que detrás del Zahir subyace justamente una sola, única palabra: “Dios”.

⁷⁸*Apud* Oswaldo ROMERO, op. cit., p. 491. Borges es plenamente consciente que al intentar decir la experiencia en “Mateo XV, 30” no hizo sino profanarla: “Has gastado los años y te han gastado,/ Y todavía no has escrito el poema.”

⁷⁹*Apud* Gershon WEILER, *Mauthner's Critique of Language*, London, 1970, p. 294. Arturo Echavarría explora en su citado libro la influencia de Mauthner sobre el pensamiento de Borges en torno al lenguaje.

o exterior del texto.⁸⁰ Antes debemos leerlo como batiniés, atentos a las numerosas capas ocultas de significado que esconde la palabra visible, representada por la cara exterior del Zahir. Debo admitir que en mi propio proceso de lectura y de investigación quedé contagiada de la simbólica locura del personaje Borges por el Zahir: su impenetrable enigma me obsedía día y noche hasta que me fue entregando algunos de sus múltiples, alucinantes secretos. Me consta que no los he agotado. La moneda silenciosa e invisible que Borges ha acuñado con prodigioso talento literario y con atinadísima sensibilidad mística es una moneda, no cabe duda, que habrá de seguir siendo asediada en el futuro por atareadísimos lectores iniciados.

Bibliografía

- ALAZRAKI, Jaime. *Borges and the Kaballah and other Essays on his Fiction and Poetry*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1988.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. *Abenházm de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid : Turner, 1984.

⁸⁰De seguro para evitar dar claves importantes de su relato, Borges explica superficialmente sus temas y motivaciones principales, subrayando el hecho de que sencillamente quería escribir sobre un objeto incapaz de ser olvidado. Salta a la vista que está hablando como “zahirita”, ya que no hace otra cosa que parafrasear el nivel literal de su propio cuento, sin arrojar ninguna luz especial sobre el mismo. Con toda malicia, Borges ha dejado la interpretación “batini” o profunda del texto a sus lectores. Cf. su testimonio a R. Burgin, recogido por Jean-Pierre Bernès en la citada edición francesa de las *Oeuvres complètes* de Borges (p. 1635-6). Cabe también recordar que una de las dimensiones de la cábala que más interesa a Borges es justamente su utilidad como instrumento de decodificación textual preciso y analítico, que no deja nada al azar. En este sentido una lectura “cabalística” y una lectura “batini” de un texto literario resultarían semejantes en su rigor hermenéutico.

- BÁEZ, Emilio. *La inserción de Jorge Luis Borges en el discurso místico literario. Nuevas aproximación a sus textos "místicos"*. Universidad de Puerto Rico, 1991.
- BARNSTONE, Willis. *Borges, Poet of Ecstasy*. In: CORTÍNEZ, Carlos. *Borges, the Poet*. Fayetteville : The University of Arkansas Press, 1986.
- BELL-VILLADA, Gene. *El Aleph III: The Visionary Experience*. In: _____. *Borges and his Fiction. A guide to his Mind and Art*, Chapell Hill :The University of North Carolina Press, 1981.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*.
- BORGES, Jorge Luis. (BERNÈS, Jean-Pierre, ed.) *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1993 (Bibliothèque de la Pléiade).
- BORGES, Jorge Luis. *Sentirse en muerte*. In: _____. *El idioma de los argentinos*, 1928.
- CANTO, Estela. *Borges a la contraluz*. Madrid : Espasa Calpe, 1989 (Colección Austral).
- CORRIENTE, Federico. *Diccionario arabe-español*. Madrid : Instituto Hispano-arabe de Cultura , 1977.
- COWAN, J. M. *Arabic-English Dictionary*. New York, 1976.
- CRUZ, San Juan de la. *Cántico espiritual*.
- ECHAVARRÍA, Arturo. *Lengua y literatura en Boeges*. Barcelona: Ariel, 1983.
- ECHAVARRÍA, Arturo. *El texto como jardín : El jardín de senderos que se bifurcan de Jorge Luis Borges*. In: CICLO BORGES. *Actas...* Universidad de Alcalá de Henares, Casa de América, Comunidad de Madrid, dic. 1995.

- EL Corán. (VERNET, Juan, ed.) Barcelona : Editorial Planeta, 1963.
- ENTREVISTA a María Kodama de Borges. In: CORTÍNEZ, Carlos (ed.). *Boeges the Poet*. Fayetteville : The University of Arkansas Press, 1986.
- FEENBERG, Andrew. Le désordre économique et érotique. In: DUMOUCHEL, Paul (dir.) *Violence et vérité autour de René Girard*. Paris : Bernard Grasset, 1985.
- FERNÁNDEZ SOSA, Luis. La polisemia en Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto. *Explicación de textos literarios*, V, 1976.
- FRIEDLANDER, Ira. *The Whirling Derviches*. New York : Collier Books, MacMillan 1975.
- GISKIN, Howard. The Mystical Experience in Borges: A Problem of Perception. *Hispanófila*, XXXIII, 1990.
- GOLDZIHHER, Ignaz. *Die Zâhirîten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.
- GÓMEZ MANGO, Edmundo. Duelo, oximorón y objetos mágicos en la narrativa de Borges. *Río de la Plata: Culturas*, vol. II, Paris, 1986.
- GOYTISOLO, Juan. Los derviches giróvagos. In: _____. *Aproximación a Gaudí en Capadocia*. Madrid : Narrativa Mondadori, 1990.
- HITTI, Philip. *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present*. New York : MacMillan, 1968.
- HUGUES, James; CORTÍNEZ, Carlos. Where do You Stand with God, Ms. Dickinson, Mr. Borges? In: CORTÍNEZ, Carlos (ed.). *Borges the Poet*. Fayetteville : The University of Arkansas Press, 1986.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902. New

- York : The Modern Library, 1929.
- KADIR, D. Borges the Heresiarch *mutakallimūn*. *Modern Fiction Studies*, XIX, 1977.
- KODAMA, María. Oriental Influences in Borges' Poetry: the Nature of the Haiqus and Western Literature. In: CORTÍNEZ, Carlos (ed.), *Borges the Poet*. Fayetteville : The University of Arkansas Press, 1986.
- KODAMA, María. Jorge Luis Borges y la experiencia mística. In: LÓPEZ-BARALT, Luce; PIERA, Lorenzo. *El sol a medianoche. La experiencia mística, ayer y hoy*. Madrid : Trotta, 1996.
- KUSHIGIAN, Julia. *Orientalism in the hispanic Literary tradition: In Dialogue With Borges, Paz and Sarduy*. Albuquerque : University of New Mexico Press, 1991.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Colegio de México, Universidad de Puerto Rico 1985; Madrid : Hiperión, 1990.
- LÓPEZ-BARALT, Luce; PIERA, Lorenzo. La *sama'* o baile ritual de los los derviches giróvagos. In: ____; _____. *El sol a medianoche. La experiencia mística, ayer y hoy*. Madrid : Trotta 1996.
- MacDONALD, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional theory*. Beirut : Khayats, 1965.
- MEDINA GÓMEZ, Antonio. *Monedas hispano-musulmanas*. Toledo : Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Diputación Provincial de Toledo, 1992.
- NICHOLSON, R. A. *Poetas y místicos del Islam*. México : Orión, 1945.
- PAREJA, Félix. *La religiosidad musulmana*, Madrid : BAC, 1975.

- ROMERO, Oswaldo. Dios en la obra de Jorge Luis Borges: su teología y su teodicea. *Revista Iberoamericana*, 43, 1977, p. 465-501.
- SELLS, Michael. Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event. *Studia islamica*, 67, 1988.
- SELLS, Michael. *Mystical languages of Unsayng*, The University of Chicago Press, 1994.
- SPIVAKOVSKY, Erika. In Search of Arabic Influences on Borges. *Hispania*. LI, 1968.
- STEIGER, Arnald. Función espiritual del Islam en la España medieval. *Revista del Instituto de Estudios islámicos en Madrid*. VI, 1958.
- THE Holy Qur'an. Text, Translation and Commentary by A. Yusuf'Ali. McGregor & Werner.
- THE Secret Islands. In: BARNSTONE, Willis, ed. *Borges at Eighty*. Indiana: Indiana University Press, 1982.
- WEILER, Gershon. *Mauthner's Critique of Language*. London, 1970.
- WOLFSON, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- WINGERTER, George. Arabismo y criptoarabismo de Borges. *Sin Nombre*, V, 1983.